

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

85. Jahrgang · Heft 1 · 2010

ABHANDLUNGEN

Alexis Fritz

Philippa Foots Begründung praktischer Rationalität 1

Ansgar Moenikes

Zur Theologiegeschichte der biblischen Religion in der vorexilischen Zeit 20

Ansgar Wucherpennig S. J.

Jesus Paraclitus: Ursprünge einer johanneischen Theologie des Heiligen Geistes 32

Hermann-Josef Sieben S. J.

Griechische Konzilssynopsen bei zwei lateinischen Theologen des
12./13. Jahrhunderts 49

Johannes Arnold

„Für eine Dame unerhört“. Bernarda von Nell diskutiert mit Adolf Harnack 65

BEITRAG

Klaus Schatz S. J.

Pater Erich Wasmann S. J. und die Humanevolution. In memoriam
Pater Rainer Koltermann S. J. († 5. Juli 2009) 81

Friedo Ricken S. J.

Die Entwicklung der Ethik 87

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTLITER:

Werner Löser S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLITERUNG:

Dieter Böhler S. J., Klaus Schatz S. J., Jörg Splett, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

DR. THEOL. ALEXIS FRITZ

Universität Tübingen
Katholisch-Theologische Fakultät
Abteilung Theologische Ethik
Liebermeisterstraße 12
72076 Tübingen
E-Mail: alexis.fritz@uni-tuebingen.de

PROF. DR. ANSGAR MOENIKES

Einhardstraße 1
33098 Paderborn
E-Mail: ansgarmoenikes@web.de

PROF. DR. ANSGAR WUCHERPENNIG S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main

PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN S. J.

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

PROF. DR. JOHANNES ARNOLD

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main

PROF. DR. KLAUS SCHATZ S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main

PROF. DR. FRIEDO RICKEN S. J.

Hochschule für Philosophie
Kaulbachstraße 31a
80539 München

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

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

Philippa Foots Begründung praktischer Rationalität

VON ALEXIS FRITZ

Philippa Foot ist eine der bedeutendsten Gestalten der gegenwärtigen angloamerikanischen Moralphilosophie. Mit 81 Jahren veröffentlichte sie ihre erste Monografie „Natural Goodness“, die auf Deutsch unter dem Titel „Die Natur des Guten“ erschienen ist.¹ Darin bietet sie erstmals einen umfassenden Abriss ihres aktuellen moralphilosophischen Standpunkts, der sich nicht nur auf eine Kompilation bereits publizierter Auffassungen beschränkt, sondern mit einigen bisher von ihr durchgängig vertretenen Positionen bricht. Foots eigenwilliges Haupt- und Alterswerk initiierte im deutschsprachigen Raum eine noch immer anhaltende Debatte und erntete viel Kritik.² Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, zu einer Einschätzung von Foots Konzeption praktischer Rationalität zu kommen.

Foots Ansatz wird im Folgenden als Antwort auf die so genannte „humesche“³ Herausforderung verstanden. Eine Einführung in den Gegenstand dieser Herausforderung findet gleich zu Beginn der vorliegenden Untersuchung statt. Parallel zur Genese ihres moralphilosophischen Denkens wird zunächst Foots erste Antwort präsentiert, die von ihr jedoch nicht mehr vertreten wird. Darauf folgt eine eingehende Besprechung ihrer aktuellen moralphilosophischen Position. Die Grundstruktur des aristotelischen *ergon*-Arguments⁴ dient dabei als Konvergenzpunkt und Systematisierungshilfe ihres vielschichtigen Denkens. Danach werden anhand einzelner Einwände einige Problembereiche in Foots Moralphilosophie thematisiert und diese selbst abschließend beurteilt.

1. Die humesche Herausforderung

In „Die Natur des Guten“ setzt Foot ihren Akzent weniger auf eine möglichst präzise Beschreibung vorfindlicher Moral noch auf deren Begründung, sondern untersucht die semantischen, epistemologischen wie ontolo-

¹ P. Foot, *Natural Goodness*, Oxford 2001, ins Deutsche übersetzt von M. Reuter, *Die Natur des Guten*, Frankfurt am Main 2004.

² Vgl. D. Borchers, *Die neue Tugendethik – Schritt zurück im Zorn?*, Paderborn 2001; U. Czanierra, *Gibt es moralisches Wissen? Die Kognitivismus-Debatte in der analytischen Moralphilosophie*, Paderborn 2001; C. Halbig, *Praktische Gründe und die Realität der Moral*, Frankfurt am Main 2007.

³ Im englischen Sprachraum werden Positionen, die sich auf David Hume berufen, jedoch von seiner moralphilosophischen Position abweichen, als „humean“ bezeichnet. Diese Differenzierung wird in dieser Untersuchung unterlassen, und fortan werden unter der Bezeichnung „humesche“ diejenigen modernen Moralphilosophien subsumiert, die sich trotz ihrer Unterschiedlichkeit in bestimmten Punkten einig sind. Vgl. dazu: J. Hampton, *Does Hume have an instrumental conception of practical reason?*, in: *Hume Studies* XXI (1995), 57–74, und E. Millgram, *Was Hume a Humean?*, in: Ebd. 75–93.

⁴ Vgl. *Aristoteles*, *Nikomachische Ethik*, I, 6, 1097b20–1098a15.

gischen Bedingungen⁵ der in der Alltagssprache benutzten ethischen Begrifflichkeiten. In diesem Sinne ist Foots Unternehmen als ein metaethisches zu verstehen.⁶ Die Eigentümlichkeit moralischer Urteile soll in einem realistischen⁷ Begriffsrahmen mit einem Rekurs auf die Natur⁸ angemessen erörtert werden. Traditionelle Gegner dieses moralphilosophischen Ansatzes sind Vertreter eines durch George E. Moore⁹ geprägten Antinaturalismus sowie Repräsentanten des Nonkognitivismus, den Foot schlicht als „Subjektivismus“ bezeichnet. Ausgiebig setzt sich Foot in ihrem Werk mit der so genannten „zweiten Generation“ von Subjektivistinnen auseinander, angefangen bei R. Hare¹⁰ und jüngeren Vertretern wie J. L. Mackie¹¹ und A. Gibbard¹². Diese geben auf D. Humes deutlichen Hinweis, dass moralische Urteile praktisch sind,¹³ eine Antwort, die in der Moralphilosophie als so genannte „humesche Herausforderung“ wahr- und ernstgenommen wird.

Gegenstand der humeschen Herausforderung ist das enge Verhältnis zwischen unseren moralischen Überzeugungen und der praktischen Rationalität. Dies kommt insbesondere in „soll“-Fragen deutlich zur Sprache. Mit der Frage „Was soll ich tun?“ suche ich nach den richtigen, d.h. gut begründbaren Handlungsweisen. Die als richtig angenommenen Gründe rechtfertigen die Ausführung meiner Handlung und sind normativ. Ein anderer Typ von Grund korrespondiert mit der Frage „Warum tue ich das?“ und gibt Auskunft über die Motivation des Akteurs.¹⁴ Über die Quelle,

⁵ Vgl. N. Scarano, Metaethik – ein systematischer Überblick, in: M. Düwell/C. Hübenal/H. M. Werner (Hgg.), Handbuch Ethik, Stuttgart 2002, 25–35.

⁶ F. Ricken, Allgemeine Ethik, Stuttgart 2003, 18 f.: „Nach dem weiteren Begriff ist Metaethik jede Reflexion über die Methoden, mit denen inhaltliche moralische Forderungen begründet werden, und zwar unabhängig davon, mit welcher Methode zweiter Ordnung diese Reflexion durchgeführt wird. Nach dem engeren Begriff beschränkt die Metaethik sich darauf, die Bedeutung der Moralsprache zu untersuchen; sie spricht mit Hilfe einer Metasprache über die Sprache der Moral.“

⁷ Keine Einigkeit herrscht über den Umfang des Begriffs „Realismus“. Hier wird ebenso wie bei der Bestimmung des Begriffs „Metaethik“ ein weites Verständnis vorausgesetzt. Siehe dazu T. Nagel, Der Blick von nirgendwo, Frankfurt am Main 1992: „Der Realismus ist, wenn wir ihn auf eine einfache Formel bringen, die Auffassung, dass die Welt von unserem Geist unabhängig ist“ (157). Siehe dazu: M. Quante, Einführung in die Allgemeine Ethik, Darmstadt 2008; D. Schönecker, Warum moralisch sein? Eine Landkarte für moralische Realisten, in: H. F. Klemme/M. Kühn/D. Schönecker (Hgg.), Moralische Motivation. Kant und die Alternativen, Hamburg 2006, 299–327; für den angloamerikanischen Raum: J. Dancy, Two Conceptions of Moral Realism, in: PAS.S 60 (1986), 167–187; D. McNaughton, Moral Vision. An Introduction to Ethics, Oxford 1988.

⁸ Im Laufe der Untersuchung wird deutlich werden, dass damit nicht notwendig ein reduktiver Naturalismus intendiert ist.

⁹ G. E. Moore, Principia Ethica, Cambridge 1903.

¹⁰ R. M. Hare, Language of Morals, Oxford 1961.

¹¹ J. L. Mackie, Ethik. Die Erfindung des moralisch Richtigen und Falschen, Stuttgart 2000.

¹² A. Gibbard, Wise choices, apt feelings. A theory of normative judgement, Cambridge/Mass. 1990.

¹³ D. Hume, A Treatise of Human Nature, 1739–1740, edited by D. F. Norton/M. J. Norton, Oxford 2000, T. 3.1.

¹⁴ Vgl. G. Cullity/G. Berys, Introduction, in: Dies. (eds.), Ethics and practical reason, Oxford 1997, 1–27; M. Smith, The Moral Problem, Oxford 2001.

Wahrheitsfähigkeit, Reichweite und Geltung von Handlungsgründen geben Theorien der praktischen Rationalität unterschiedliche Antworten.¹⁵ Weitgehender Konsens herrscht lediglich darüber, dass zwischen normativen und motivationalen Gründen ein Zusammenhang besteht, da offensichtlich eine rationale Person sich in ihrem Handeln an einem Grund orientiert, der in ihren Augen gerechtfertigt und normativ ist. In einer humeschen Theorie praktischer Rationalität bedingen aktuelle motivationale Zustände des Urteilenden die normativen Gründe. Diese Auffassung wird vor dem Hintergrund einer internalistischen Leseweise normativer Gründe und der humeschen Motivationstheorie verständlich: Dem Internalismus zufolge habe ich dann einen Grund, φ zu tun, wenn die Kenntnis des Grundes mich motiviert, φ zu tun. Die humesche Motivationstheorie führt die Motivation für φ letztlich auf die desiderative Natur des Agenten zurück.¹⁶ Demnach besitze ich einen normativen Grund dann und nur dann, wenn mich die Kenntnis desselben entsprechend motiviert, und dieser aktuelle motivationale Zustand hängt von meinen motivationalen Neigungen ab. Ein weiteres, für die Theorie praktischer Rationalität relevantes Verhältnis ist das zwischen dem normativen Grund einer Handlung und dem, was für den Handelnden zu tun gut ist. Vertreter der humeschen Theorie stimmen mit anderen Positionen darin überein, dass ein Akteur einen normativen Grund für φ hat, wenn φ gut für den Handelnden ist. Allerdings wird zur Erklärung der Wertung oder rationalen Wahl eines Grundes ein psychologischer Zustand des Wertens herangezogen. Der normative Grund wird bedingt durch entsprechende irrationale Einstellungen, Wünsche etc.: Ein Akteur, der aufgrund seiner moralischen Einstellung Armen helfen will und glaubt, dass er jetzt etwas tun kann, um diese Armut zu bekämpfen, hat einen objektiven instrumentalen Grund, dies auch zu tun. Die Tatsache, dass jemand in Not ist und Hilfe braucht, ist für mich dann und nur dann ein Grund, wenn ich eine entsprechende subjektive Disposition besitze.¹⁷ Die humesche Herausforderung besteht in der Annahme eines hypothetischen¹⁸ Status normativer Gründe, da sie durch irrationale psychologische Einstellungen des moralischen Subjekts bedingt sind. Die praktische Aufgabe der Rationalität besteht darin, für das durch einen irrationalen psychologischen Zustand vorgegebene Ziel zweckmäßige Mittel zu finden.

¹⁵ Vgl. R. Audi, *Practical Reasoning*, London 1989.

¹⁶ Vgl. M. Smith, *The Humean Theory of Motivation*, in: *Mind* 96 (1987), 36–61. Über die Interdependenzbeziehungen zwischen Internalismus, humescher Motivationstheorie und der objektiven Oberflächengrammatik moralischer Sprache siehe: *Ders.*, *The Moral problem*, 12.

¹⁷ W. Quinn, *Putting rationality in its place*, in: P. Foot (ed.), *Morality and Action*, Cambridge 1993, 228–255.

¹⁸ Diese Terminologie geht auf Kants Unterscheidung von bedingtem Sollen und der Idee des unbedingten Sollens zurück. Hypothetische Imperative sind bedingte praktische Notwendigkeiten, da sie sich von unseren Empfindungen, Neigungen und Abneigungen herleitet. Vgl. I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Akademie-Textausgabe, IV, 414–419. Eine unbedingte praktische Notwendigkeit oder Nötigung eines unbedingten Sollens wird als kategorischer Imperativ bestimmt (GMS IV, 420f.).

2. Foots subjektivistische Antwort

Foot vertrat lange Zeit ein Modell, in dem normative Gründe hypothetisch sind und aus Wünschen und Eigeninteressen hergeleitet werden. Ausgehend von Thrasymachos' These, dass für den Starken Ungerechtigkeit mehr bringe als Gerechtigkeit¹⁹, sucht sie nach Gründen, wonach etwas als gut anzusehen ist²⁰. Sie kommt zu dem Ergebnis, dass der Grund, gerecht zu sein, für jemanden nur dann gegeben ist, wenn die Gerechtigkeit notwendig mit dem Eigeninteresse oder einem Wunsch verknüpft ist. Der Grund, gerecht zu sein, beruht auf kontingenten menschlichen Einstellungen und sollte von demjenigen geteilt werden, der dieselben Interessen besitzt. In ihrem Aufsatz „Moral als ein System von hypothetischen Imperativen“ setzt sich Foot kritisch mit der kantischen Forderung auseinander, dass moralische Handlungen kategorischen Imperativen folgen und „um ihrer selbst willen“ getan werden müssten. Sie beabsichtigt, die strikte Entgegensetzung zwischen dem Handeln aus Achtung vor dem moralischen Gesetz und dem Handeln aus Eigeninteresse zu überwinden und das Konzept moralischer Tugenden in eine Theorie hypothetischer Imperative zu integrieren.

Später verwirft Foot²¹ dieses Erklärungsmodell, das „zum Ziel der praktischen Vernunft die maximale Befriedigung der Wünsche und Präferenzen des Handelnden erklärt“²². Ihren früheren Versuch, die praktische Rationalität in eine vorgefasste Wunsch-Erfüllungs- beziehungsweise Eigennutz-Theorie zu zwingen, bezeichnet sie von nun an als den Grundirrtum des Subjektivismus:

Er besteht in der Weise, das Besondere im moralischen Urteil so zu konstruieren, daß die Bestandteile des moralischen Urteils dieses nicht wirklich erklären. Welche Bestandteile auch immer angegeben wurden, jemand kann trotzdem nicht bereit, ja überhaupt in der Lage sein, das moralische Urteil zu fällen, weil ihm die Einstellung oder das Gefühl *fehlt*.²³

In subjektivistischen Theorien wird einem Gegenstand der Wert unabhängig von seiner Beschaffenheit von außen zugesprochen. Die Bedeutung einer „gut“-Prädikation gründet im psychologischen Zustand des Urteilenden und wird als Ausdruck desselben begriffen. Liegt das Fundament von Normen bzw. Werten in Gefühlen, Einstellungen, Interessen etc., tut sich ein unüberbrückbarer Graben zwischen Wert- und Tatsachenaussagen auf.²⁴

¹⁹ Vgl. Platon, *Der Staat*, I, 338.

²⁰ Vgl. P. Foot, *Moralische Überzeugungen*, 1958/59, in: *Dies.* (Hg.), *Die Wirklichkeit des Guten*. Moralphilosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 1997, 47–70.

²¹ Vgl. P. Foot, *Beruht der moralische Subjektivismus auf einem Irrtum?*, 1995, in: *Dies.* (Hg.), *Die Wirklichkeit des Guten*, 226–249.

²² Zitiert in: P. Foot, *Die Natur des Guten*, 88, original in: W. Quinn, *Rationality and the Human Good*, in: P. Foot (ed.), *Morality and action*, Cambridge 1993, 210–227, hier: 210.

²³ Foot, *Beruht der moralische Subjektivismus auf einem Irrtum?*, 230.

²⁴ *Dies.*, *Die Natur des Guten*: „Wahrheitsbedingungen können die Bedeutung einer Tatsachenaussage erschöpfend bestimmen, so hieß es, nicht aber die eines moralischen Urteils. *Tatsache* und *Wert* waren also scheinbar unterschieden worden: *Tatsache* war das Gegenstück zur Tatsachenaussage, *Wert* das Gegenstück zum Ausdruck von Gefühl, Einstellung oder Vorsatz. Aussa-

3. Foots aristotelische Antwort

Das aristotelische *ergon*-Argument dient Foot in „Die Natur des Guten“ als Vorlage für die Widerlegung der humeschen Annahme, dass normative Gründe hypothetisch sind. Wie bei anderen Neo-Aristotelikern oder modernen Tugendethikerinnen²⁵ steht weniger die möglichst getreue Rezeption der aristotelischen Ethik im Vordergrund als ihre Anregungen für einen alternativen Weg in der Verhältnisbestimmung von normativen Gründen, Motivation und Werten.

Weiter oben wurde bereits angemerkt, dass sich unterschiedliche Theorien praktischer Rationalität darüber einig sind, dass eine Handlung ein angemessener Gegenstand einer rationalen Wahl ist, wenn jene für den Handelnden gut ist. Dies darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass in der humeschen und aristotelischen Konzeption für die Rechtfertigung einer Aussage jeweils eine andere Komponente relevant ist und das metaethische „Euthyphron-Dilemma“²⁶ – sind Handlungen gut, weil sie gewollt werden, oder werden sie gewollt, weil sie gut sind? – konträr beantwortet wird. Im Unterschied zur humeschen Sichtweise behaupten aristotelische Theorien nämlich, dass eine Handlung ein angemessener Gegenstand einer rationalen Wahl ist, weil jene gut ist und nicht umgekehrt. Aus diesem Grund beginnt Foot ihre Ausführungen – anders als in humeschen Theorien üblich – bei dem Wert einer Handlung, den sie unabhängig von einer rationalen Wahl begründet, und leitet davon eine Theorie der praktischen Rationalität her.

3.1 Das *ergon*-Modell und die aristotelian *categoricals*

Foot betreibt Moralphilosophie unter dem wittgensteinschen Vorzeichen, dass der Philosophie die therapeutische Aufgabe zukommt, den alltäglichen Gebrauch normativer Begriffe zu klären und deren Rechtfertigungsbeziehungen offenzulegen: „Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück.“²⁷ Bislang verschleierte Antinaturalisten wie Moore oder Präskriptivisten wie Hare die logische

gen über Tatsachen waren behauptbar, wenn ihre Wahrheitsbedingungen erfüllt waren, moralische Urteile dagegen fanden ihre Äußerungsbedingungen wesentlich in der subjektiven Verfassung des Sprechers“ (23).

²⁵ Die Bezeichnungen „virtue ethics“ und „neo-aristotelian“ dienen als Sammelbegriffe unterschiedlicher Ansätze: u.a. G. E. M. Anscombe, On Brute facts, in: *Analysis* 18 (1958), 69–72; dies.: *Moderne Moralphilosophie*, in: G. Grewendorf (Hg.), *Seminar Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik*, Frankfurt am Main 1974, 217–243; J. R. Searle, How to Derive ‚Ought‘ from ‚Is‘, in: *PhRev* 73 (1964), 43–58; J. G. Warnock, *The Object of Morality*, Methuen 1971; P. Geach, *The virtues*, Cambridge 1977; A. MacIntyre, *After Virtue*, London 1985; J. McDowell, *Virtue and Reason*, in: *Monist* 62 (1979), 331–50; M. C. Nussbaum, *Non-relative virtues. An Aristotelian Approach*, in: *Midwest Studies in Philosophy* 13 (1988), 32–53; R. Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford 1991; J. J. Thomson, *The Right and the Good*, in: *JPh* 94 (1997), 273–298; M. Slote, *Morals from Motives*, Oxford 2001; C. Swanton, *Virtue Ethics. A Pluralistic View*, Oxford 2003.

²⁶ Vgl. H. B. Veatch, *Swimming against the current in contemporary philosophy*, Washington/DC 1990, 307f.

²⁷ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main 1971, 116.

Grundform von Bewertungen, da sie diese von ihren Referenzgegenständen isoliert betrachteten.²⁸ Im Gegensatz dazu findet Foot in der moralischen Alltagssprache eine eindrucksvolle Bestätigung für P. Geachs These²⁹, dass ethische Begriffe in Wertungen attributiv gebraucht werden und eine innere Beziehung zwischen diesen und ihren Gegenständen behauptet wird:³⁰ Ein Messer wird aufgrund seiner Schärfe und Robustheit als „gut“ bezeichnet. Die Frage „Warum nennst Du ein scharfes Messer ‚gut‘?“ mag zunächst jemanden irritieren und ihn spontan antworten lassen „Es muss so sein!“. Laut Foot deutet Wittgenstein die Redeweise „dass es so sein muss“ als Hinweis auf eine verzerrte Spiegelung einer in Wirklichkeit begrifflichen Wahrheit.³¹ Der Philosoph legt diese frei, indem er auf die fundamentalen begrifflichen Verknüpfungen zurückgeht. Foot expliziert die Regeln des komplexen Gebrauchs von Bewertungen und fasst die logischen Strukturen in einem Einheitsmodell für Pflanzen, Tiere und Menschen zusammen.³² Entscheidend ist, dass Foot über die Position des späten Wittgenstein insofern hinausgeht, als sie die Bedeutung von Aussagen in Bezug auf ihren Referenzgegenstand klären will³³ und einen moralischen Realismus vertritt. Nur so kann Foots Position als Antwort auf die humesche Herausforderung ernst genommen werden: Die Bedeutung eines moralischen Urteils gründet weder im psychischen Zustand des Urteilenden noch in dem, was eine Sprachgemeinschaft für richtig hält. Im Gegensatz dazu wird laut Foot die Bedeutung einer „gut“-Prädikation erst in Bezug auf den bezeichneten Gegenstand, seiner Funktion und Aufgabe (*ergon*) verständlich.³⁴ Diese elementare logische Struktur der Bewertung ist auch mit Blick auf Wertungen menschlicher Handlungen gültig: so, wie ein gutes Messer eines ist, das sein *ergon* gut erfüllt, so ist ein guter Mensch jeder, der sein *ergon* gut ausführt.³⁵

²⁸ Vgl. Foot, Gutsein und Wählen, 1961, in: *Dies.*, Die Wirklichkeit des Guten, 71–88, hier: 84. „Es heißt oft, der Gebrauch des Wortes ‚gut‘ im ‚eigentlich wertenden Sinn‘ binde die Person, vorzugsweise die Dinge zu wählen, die sie gut nennt, oder binde sie jedenfalls ‚unter sonst gleichen Umständen‘.“ Sie legen nahe, „jemand könne ein A nur dann ein gutes A nennen, wenn er meint, er habe Grund, solche As zu wählen“.

²⁹ Vgl. P. Geach, Good and Evil, in: *Analysis* 17 (1956), 35–42.

³⁰ Vgl. Foot, Moralische Argumentationen, in: G. Grewendorf (Hg.), Seminar Sprache und Ethik, 244–259; *dies.*, Gutsein und Wählen; *dies.*, Die Natur des Guten: „[...] dass es unmöglich war, das ‚Besondere‘ an der Idee des Guten zu erklären, ohne dass man über die besondere Art und Weise nachdenkt, wie wir die Welt der Lebewesen beschreiben“ (12).

³¹ Vgl. Foot, Die Natur des Guten: „Er [Wittgenstein] lehrt, in diesen Redeweisen nicht eine Tatsachenwahrheit zu sehen, sondern die verzerrte Spiegelung einer in Wirklichkeit ‚grammatischen‘ (also begrifflichen) Wahrheit“ (122).

³² Wittgenstein erklärt die Bedeutung dieser regelgeleiteten Ausdrücke durch deren Gebrauch, der von Sprachbenutzern erlernt werden muss (vgl. PU. 43).

³³ Foot geht an dieser Stelle nicht nur über den „späten Wittgenstein“ hinaus, sondern geht auf einer anderen Ebene zu dem „frühen Wittgenstein“ wieder zurück.

³⁴ Siehe Foot, Gutsein und Wählen: „Wenn etwas eine Funktion hat, dann ist das erste [...] Kriterium seines Gutseins, dass es seine Funktion gut erfüllt“ (74).

³⁵ *Dies.*, Die Natur des Guten: „Meine allgemeine These ist, daß die moralische Beurteilung menschlicher Handlungen und Dispositionen ein Fall einer Art des Bewertens ist, die selbst gerade dadurch gekennzeichnet ist, daß sie Lebewesen betrifft“ (18).

Um die Bedeutung der „gut“-Prädikation bezüglich menschlicher Handlungen besser verstehen zu können, möchte Foot mehr über die Funktion und Aufgabe des Menschen erfahren. Dazu orientiert sie sich u.a. an M. Thompsons Aufsatz „The Representation of Life“³⁶. Thompson ist bemüht, die Lebensform einer Art³⁷ als deren eigene *natural history* festzuhalten. Diese beschreibt die Rolle beziehungsweise die Funktion von individuellen Vollzügen und Eigenschaften relativ zu der Artzugehörigkeit des Individuums. *Aristotelian categoricals* sind solche Vollzüge und Eigenschaften, die für die Realisierung einer artspezifischen Lebensform notwendig sind. Sie werden wie folgt als Maßstab für Bewertungen herangezogen: „Wenn eine naturgeschichtliche Aussage ‚S sind F‘ zutrifft, dann ist ein Individuum S [...], das nicht F ist, anders, als es sein sollte, nämlich schwach, krank oder auf eine andere Weise defekt.“³⁸ Thompson erwähnt die Möglichkeit einer teleologischen Deutung der *aristotelian categoricals* lediglich am Rande. Für Foot ist es hingegen von zentraler Bedeutung, dass die besondere Rolle oder Funktion, die *aristotelian categoricals* im Leben eines Individuums innehaben, kausal und teleologisch auf das artspezifische Leben bezogen ist.³⁹

Foot räumt ein, dass die *natural history* der menschlichen Lebensform komplexer als die von Pflanzen und Tieren ist, dass jedoch eine Feststellung derselben prinzipiell möglich ist. *Aristotelian categoricals* der menschlichen Lebensform sind Merkmale und Vollzüge des Menschen, die für das Gelingen seiner artspezifischen Lebensform notwendig sind. Anscombe exemplifiziert dies in „On Promising and its Justice“⁴⁰ anhand der Einhaltung von abgegebenen Versprechen: Der Nachwuchs der menschlichen Art wird relativ spät selbstständig und ist auf eine intensive Fürsorge angewiesen. Das Versprechen ist ein gesellschaftliches Instrumentarium, gewaltfrei den Willen einer anderen Person zu binden – in diesem Fall, für den Nachwuchs zu sorgen. Bricht jemand sein Versprechen, so handelt die Person defizitär. Anscombe will damit zeigen, dass die moralische Bewertung vom mensch-

³⁶ M. Thompson, The Representation of Life, in: R. Hursthouse (ed.), *Virtues and reasons*. Philippa Foot and moral theory, Oxford 1995, 247–297.

³⁷ In der Übersetzung von M. Reuter wird „species“ mit „Spezies“ übersetzt.

³⁸ Zitiert in: Foot, Die Natur des Guten, 50, original in: Thompson, The Representation of Life, 295.

³⁹ Siehe Foot, Die Natur des Guten: „Das ist *das Leben*, das für die Art von Lebewesen charakteristisch ist, von der unsere *categoricals* handeln. Was in diesem Leben *eine Rolle spielt*, ist kausal und teleologisch hierauf bezogen – so wie bei Pflanzen das Treiben von Wurzeln auf Nahrungsaufnahme und das Anlocken von Insekten auf Fortpflanzung bezogen ist“ (51). „Für alle teleologischen Behauptungen ist entscheidend, dass man eine Antwort auf die Frage erwartet: ‚Welche Rolle spielt das Verhalten im Lebenszyklus von Exemplaren der Spezies S?‘ Mit anderen Worten: ‚Was ist seine Funktion?‘ oder ‚Wozu ist es gut?‘“ (52); „Ein *aristotelian categorical* unterscheidet sich von einer bloß statistischen Aussage über einige oder die meisten oder alle Mitglieder einer Art von Lebewesen zum Teil dadurch, dass es sich auf die Teleologie der Spezies bezieht“ (53).

⁴⁰ Vgl. G. M. Anscombe, On Promising and its Justice, 1969, in: *Dies*. (ed.), *Ethics, religion and politics*, Oxford 1981, 10–21.

lichen Leben abhängig ist und Tatsachen nicht beliebig als gut oder schlecht bewertet werden können. Tatsachen sind für die Verwirklichung der menschlichen Art insofern notwendig, als Gutes von ihnen abhängt.⁴¹ Die Güter sind dem Individuum in seiner artspezifischen Lebensform vorgegeben.

Messer sind gut aufgrund bestimmter Eigenschaften, Menschen sind gut aufgrund des Vorhandenseins eines unterschiedlichen Sets an Eigenschaften. Die Eigenschaften, die dem Menschen erlauben, sein *ergon* gut auszuführen, bezeichnet Foot als „Tugenden“. In Foots Moralphilosophie sind Tugenden *aristotelian categoricals* des menschlichen Lebens. Foot kommt zu dem Schluss, dass der Mensch Tugenden für die Verwirklichung seiner artspezifischen Lebensform benötigt, wie Bienen ihren Stachel.⁴² Ein Mensch handelt dann defizitär, wenn er das unterlässt, was im Hinblick auf das menschliche Wohl notwendig ist. Aufgrund der natürlichen Verfasstheit des menschlichen Lebens verhelfen bestimmte menschliche Einstellungen wie Fairness, Loyalität, Freundlichkeit, Mut und Mäßigkeit dem Menschen als individuelles und soziales Wesen zu mehr Lebensglück. Tugenden helfen dem Menschen in Situationen, in denen er sich vergleichsweise eher schwer tut: Die Mäßigkeit unterstützt den Menschen, den Affekten zu widerstehen, und der Mut, die Furcht zu überwinden. Gerechtigkeitsinn und Wohltätigkeit motivieren den Menschen zu uneigennütigen Handlungen. Das gute Leben für Menschen besteht in den Aktivitäten, welche die menschlichen Tugenden ausdrücken.

3.2 Der Tugendhafte in einer Theorie praktischer Rationalität

Ihre Untersuchung der natürlichen Gutheit von Tatsachen ordnet Foot anschließend in eine Theorie praktischer Rationalität ein. Diese ist eingebettet in ein aristotelisches Menschenbild, wo der Mensch als rationales Wesen Gründe erkennen und danach handeln kann. Im Nonkognitivismus hingegen beruhen normative Gründe auf subjektiven Bedingungen des Akteurs. Foot fragt, warum nicht die rationale Einsicht in einen Grund allein eine Handlung rechtfertigen kann: Jemand hört nicht das Rauchen auf, weil er den entsprechenden Wunsch dazu verspürt, sondern er hat einen Grund dazu, da Rauchen seiner Gesundheit schadet.⁴³ In Foots Moralkonzeption hängen gutes, gesolltes und vernünftiges Handeln eng miteinander zusammen.⁴⁴ Die Handlungen eines jeden, der nicht φ tut, wenn φ das einzig Ra-

⁴¹ Vgl. ebd. 15, 18f.; *dies.*, Rules, Rights, and Promises, 1978, in: Ethics, Religion and Politics, 92–103, hier: 100; *dies.*, On the Source of the Authority of State, in: ebd. 130–155, hier: 139.

⁴² Vgl. Foot, Die Natur des Guten, 66f.

⁴³ Ebd.: „Auf Antrieb spricht nichts für die Annahme, dass *handeln*, wie das Gewissen befiehlt, in die besondere Form einer Kombination aus einer Überzeugung und einem ‚konativen Zustand‘ gepresst werden muss, bevor es als echte Erklärung einer Handlung angesehen werden kann“ (87).

⁴⁴ Ebd.: „Gut‘ setzt eine notwendige Bedingung praktischer Rationalität voraus und geht daher in die Bedeutung von ‚vernünftig‘ ein“ (88f.).

tionale ist, sind defizitär: „Moralisches Handeln hat deshalb eine besondere Verknüpfung mit dem Willen, weil es ein Erfordernis der praktischen Rationalität ist.“⁴⁵ Foot geht so weit, dass sie einem Skeptiker, der die Handlungskraft von Sollensgründen anzweifelt, unterstellt, sich nicht mehr über die Bedeutung normativer Begriffe im Klaren zu sein.⁴⁶ Trotz der Handlungskraft von Sollensgründen kann laut Foot eine angemessene Handlung ausbleiben.⁴⁷ Immoralisten wissen z. B. um den aktuellen moralischen Grund, unterlassen jedoch mutwillig die gesollte Handlung.⁴⁸ Foot vergleicht moralische Urteile mit Befehlen, Regeln, Gesetzen etc., die auch, wenn sie verstanden werden, nicht immer befolgt werden.

Der Tugendhafte zeichnet sich vor allen anderen dadurch aus, dass es ihm leicht fällt zu bestimmen, worin ein gutes Leben in einer partikularen Situation besteht. Er erkennt den Wert seiner Ziele und erstrebt diese durch die richtigen Mittel. Im Unterschied dazu besitzt ein lediglich schlauer und viel wissender Mensch nur die Fertigkeit, beliebige Ziele effizient zu verwirklichen – mit seinem angehäuften Wissen vermag er auch mindere Ziele zu verfolgen. Weiterhin will der Tugendhafte nach seiner artikulierten Konzeption des menschlichen Lebens handeln. Der Tugendhafte weiß nicht nur, wie Gutes zu bewerkstelligen ist, sondern er will es auch tun. Bezogen auf eine Theorie der praktischen Rationalität begründet Foot mit Hilfe der Tugenden „(a) die Anerkennung bestimmter Gesichtspunkte als Handlungsgründe und (b) die entsprechende Handlung“⁴⁹.

Vor dem Hintergrund der angestellten Überlegungen wird die Strategie, mit der Foot der humeschen Herausforderungen begegnen will, offensichtlich. Ein Handelnder hat einen normativen Grund, eine Handlung auszuführen, wenn sie gut ist. Die Gutheit eines Handlungsgrundes wird unabhängig vom eigenen kontingenten motivationalen Zustand bestimmt. Vielmehr beruhen Werte auf natürlichen Tatsachen. Aus der natürlich-teleologischen Verfasstheit des menschlichen Lebens schließt Foot auf menschliche Vollzüge, die zur Verwirklichung der menschlichen Lebensform notwendig sind. Praktisch vernünftig beziehungsweise gesollt ist eine

⁴⁵ Ebd.: „Es gehört vielmehr zum Begriff der Moral, dass der Gedanke, etwas sollte getan werden, einen Bezug zur Handlung hat, den wir nicht finden bei Gedanken wie ‚Die Erde ist rund‘“ (38).

⁴⁶ Ebd.: „Wer einen *Grund* für *rationales* Handeln einfordert, verlangt nach einem Grund, wo Gründe a priori zu einem Ende gekommen sind. Und wenn unser Skeptiker immer noch fragt: ‚Aber warum *sollte* ich?‘, werden wir wohl bezweifeln, dass dieses ‚Sollte‘ etwas bedeutet“ (91).

⁴⁷ Ebd.: „Jemand, auf den ein wahres moralisches Urteil zutrifft, tut nicht immer das, was er, dem Urteil entsprechend, tun sollte. Vielleicht erkennt er nicht, dass das Urteil wahr ist, oder er erkennt es, handelt aber nicht danach“ (36). *Dies.*, Beruht der moralische Subjektivismus auf einem Irrtum?: „Wir dürfen aber das moralische Urteil nicht zu eng an das Handeln binden. Das Subjekt eines wahren moralischen Urteils tut nicht immer, was es nach dem Urteil tun sollte, weil es vielleicht die Wahrheit nicht erkennt oder nicht danach handelt, selbst wenn es sie erkennt“ (241).

⁴⁸ Vgl. *dies.*, Nietzsches Immoralismus, 1991, in: *Dies.*, Die Wirklichkeit des Guten, 128–143.

⁴⁹ *Dies.*, Die Natur des Guten, 28f.

Handlung dann, wenn sie Güter der menschlichen Lebensform aktuiert. Gleichzeitig möchte Foot eine kognitivistische Alternative zum Subjektivismus bieten, die den handlungsleitenden Charakter der Moral nicht unberücksichtigt lässt.

4. Kritische Anfragen an Foots Moralkonzeption

Im folgenden Abschnitt werden einige wesentliche Kritikpunkte gegen Foots Applikation des *ergon*-Arguments in der Bewertung menschlicher Handlungen thematisiert. Auf eine detaillierte und vollständige Darstellung dieser Kritik sowie die Besprechung zahlreicher weiterer Einwände gegen Foots eigenwillige Position muss jedoch an dieser Stelle verzichtet werden.

(1) Am Anfang einer Kaskade von Einwänden stehen die Vorwürfe des naturalistischen Fehlschlusses und der Reduktion ethischer Aussagen beziehungsweise Tatsachen auf nicht-ethische. Während ersterer die semantische Korrektheit eines Sein-Sollen-Übergangs problematisiert, unterstellt letzterer Foot, das Wesen und die Autonomie der Moral zu verkennen.⁵⁰

(2) Ein weiterer Einwand lässt Foots Behauptung, der Mensch besitze ein *ergon*, nur vor dem Hintergrund einer veralteten metaphysischen Teleologie oder überholten Weltanschauung gelten.⁵¹

(3) Anders als Foot behauptet, sei – so ein anderes Argument – der Begriff „Mensch“ nicht-funktional zu verstehen. Aus diesem Grund lassen sich keine Kriterien für den korrekten attributiven Gebrauch der „gut“-Prädikation in Bezug auf den Menschen definieren. Das Adjektiv „gut“ hebt bei funktionalen Begriffen wie „Messer“, „Thermometer“ etc. Eigenschaften hervor, aus denen eine Krieteriologie des fraglichen Gegenstands hinsichtlich seiner zugesprochenen Funktionstüchtigkeit erstellt werden kann. Diese Art der Krieteriengewinnung ist indes bei nicht-funktionalen Begriffen unvorstellbar: So wie das Wissen um einen Sonnenuntergang nicht sagt, was ein „guter“ Sonnenuntergang ist, so lässt sich aus der Kenntnis eines Menschen kein normativer Maßstab für einen guten Menschen erzielen.⁵² Gründet die Geltung normativer Maßstäbe in der Bedeutung des Begriffs „Mensch“, dann wird deren Gültigkeit bereits vorausgesetzt (Zirkularitätsverdacht) und dem Gegenstand von außen zugesprochen.⁵³

⁵⁰ Dagmar Borchers wirft Foot vor, aus Tatsachen der menschlichen Natur normative Konklusionen abzuleiten; siehe: *Borchers*, Die neue Tugendethik: „Tatsächlich folgt weder zwingend aus den Tatsachen der menschlichen Natur, dass wir *moralisch* handeln sollten; aus *vernünftigen* Überlegungen, dass wir *moralisch* handeln sollten“ (224). Siehe auch *R. M. Hare*, *Geach*, *Good and Evil*, in: *Analysis* 17 (1957), 103–111; *M. Thompson* setzt sich kritisch mit dem Einwand des naturalistischen Fehlschlusses auseinander: *Ders.*, *The Representation of Life*, hier: 251.

⁵¹ Vgl. *H. Busche*, *Teleologie*; teleologisch, in: *HWPh* X, 970–973; *B. Williams*, *Ethics and the limits of philosophy*, London 1985, 44.

⁵² Vgl. *Borchers*, *Die neue Tugendethik*, 111–113; *Czaniera*, *Gibt es moralisches Wissen?*, 209 f.

⁵³ *Borchers*, *Die neue Tugendethik*: „Jemand, der versucht, ‚Mensch‘ als funktionalen Ausdruck auszuweisen, indem er bestimmte Güterkriterien anführt, die ein guter Mensch eben erfül-

(4) Erbringt Foot trotz alledem den Nachweis, dass ein allgemein akzeptiertes Set spezifischer menschlicher Charaktere, Einstellungen oder Vollzüge durch die „gut“-Prädikation fixiert werden kann, muss „gut“ dennoch nicht als deskriptiver Ausdruck verstanden werden.⁵⁴ In einer Untersuchung so genannter „thick ethical concepts“⁵⁵ werden Abhängigkeitsbeziehungen zwischen deskriptiven und evaluativen Komponenten vorgefunden, weil jene bereits in der Alltagssprache etabliert sind. Fraglich ist, wie aus einer derartigen Behauptung der handlungsleitende Charakter ethischer Aussagen und deren Normativität begründet werden können.⁵⁶ Geschieht dies in der Form einer Gleichsetzung von Konvention und Sittlichkeit, unterstützt Foot wider Willen einen ethischen Relativismus, da eine Kultur denkbar ist, in der eine andere menschliche *natural history* gelebt beziehungsweise ein anderer normativer Maßstab vertreten wird.⁵⁷

5. Ethische Tatsachen und moralisches Wissen

Die oben angeführten Einwände gegen Foots Moraltheorie stehen durchaus in einem systematischen Zusammenhang zueinander und thematisieren Probleme auf unterschiedlichen Ebenen, die das weite und anspruchsvolle Aufgabenfeld einer Theorie praktischer Rationalität verdeutlichen. Grundsätzliche Fragen betreffen die Semantik normativer und evaluativer Begriffe, die Natur moralischer Überzeugungen, den ontologischen Status moralischer Tatsachen, das Verhältnis zwischen Sittlichkeit und Natur sowie sich daraus ergebende epistemologische Herausforderungen.⁵⁸ Die folgende Gegenüberstellung von Foots Position mit der an ihr geübten Kritik kann weder auf sämtliche Aspekte einer Theorie der praktischen Rationali-

len muss, legt in die Explikation dieses Begriffes seine Auffassung von einem guten Menschen hinein, mit der sich aber keineswegs alle identifizieren müssen“ (122f.).

⁵⁴ Vgl. Czaniera, Gibt es moralisches Wissen? Czaniera stimmt zwar zu, dass „[...] ‚gut‘ in dem Sinn attributiv ist, dass man mit ‚gut‘-Prädikationen an unterschiedlichen Gegenständen unterschiedliche Eigenschaften hervorheben kann. Die Frage ist aber, inwiefern dieser Umstand dazu berechtigt ‚gut‘ als deskriptiven Ausdruck zu begreifen“ (209f.).

⁵⁵ Vgl. B. Williams, Ethics and the Fabric of the World, in: T. Honderich (ed.), *Morality and Objectivity. A tribute to J. L. Mackie*, London 1985, 203–214.

⁵⁶ Vgl. Czaniera, Gibt es moralisches Wissen? Czaniera macht deutlich, dass sich „in Prädikationen dicker moralischer Begriffe Implikationsbeziehungen zwischen Beschreibungen und Wertungen manifestieren; es ist aber nicht richtig, dass man es dabei automatisch mit erkenntnisartigen Wertungen zu tun hat“ (216). „[Die ‚gut‘-Prädikation bezieht sich] auf moralische Standards, die in einer Gemeinschaft so verinnerlicht sind, daß die Beziehung zwischen ‚gut‘ und diesen Standards einen quasi-analytischen Charakter angenommen hat. In diesem Fall aber gewinnt ‚gut‘ seine deskriptive Bedeutung aus der festen Verinnerlichung dieser Standards, und diese deskriptive Bedeutung für ‚gut‘ zu reklamieren heißt dann nichts anderes, als zu sagen, dass diejenigen Sachverhalte moralisch gut sind, die man in einer Gemeinschaft für moralisch gut hält.“ In diesem Zusammenhang wird oft Foots Beispiel von „ungezogen“ – „kränkend“ (siehe: P. Foot, *Moralische Argumentationen*, 244–259) genannt.

⁵⁷ Vgl. D. Copp, *Morality, normativity and society*, New York 1995, 99f.

⁵⁸ Vgl. Scarano, *Metaethik – ein systematischer Überblick*, 25–35.

tät eingehen noch einzelne Punkte vollständig erörtern. Stattdessen sollen wenige Themenbereiche herausgegriffen werden.

Mit dieser Einschränkung soll mit dem Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses beziehungsweise des semantischen Sein-Sollen-Schlusses begonnen werden. Die Zuordnung eines Wertes zu einer deskriptiv erfassten menschlichen Handlung impliziert bei Foot keinen naturalistischen Fehlschluss⁵⁹, da Wertungen im Satz „Wenn ein Mensch sein *ergon* gut ausführt, dann ist er ein guter Mensch“ auf beiden Seiten des Konditionals zu finden sind. Mit der Widerlegung eines semantischen Vorwurfs ist der Verdacht eines unerlaubten Sein-Sollen-Schlusses jedoch noch nicht entkräftet, sondern muss ebenso auf ontologischer und epistemologischer Ebene ausgeräumt werden.⁶⁰ Die Begründung moralischer Urteile anhand einer Theorie der Natur des Menschen könnte so verstanden werden, dass ethische Aussagen beziehungsweise Tatsachen auf erfahrungswissenschaftliche Aussagen beziehungsweise Tatsachen reduziert werden. Ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts demonstrierten mittlerweile etablierte Bedeutungstheorien⁶¹ die Möglichkeit nicht-reduktionistischer naturalistischer Moraltheorien. Demnach ist eine Definition ethischer Terme durch nichtethische und die Identifikation ethischer Tatsachen mit natürlichen ohne einen Reduktionismus möglich.⁶² Dies soll am folgenden Beispiel verdeutlicht werden:

Durch empirische Forschung wurde im Laufe der Zeit herausgefunden, dass Wasser die Molekularstruktur von H_2O besitzt. Das Prädikat ‚ x ist Wasser‘ und das Prädikat ‚ x hat die Molekularstruktur H_2O ‘ haben also die gleiche Extension. Ein Gegenstand, der das eine Prädikat erfüllt, erfüllt auch das andere, obwohl die beiden nicht synonym sind. [...] Es spricht also nichts dagegen, dass die Eigenschaft, Wasser zu sein, mit der Eigenschaft, die Struktur H_2O zu haben, identisch ist.⁶³

⁵⁹ Vgl. Moore, *Principia Ethica*, 10; den Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses versucht Moore durch das Argument der offenen Frage zu stützen (13); W. K. Frankena, Der naturalistische Fehlschluss, in: Grewendorf (Hg.), *Seminar Sprache und Ethik*, 83–99.

⁶⁰ Vgl. A. Fritz, Der naturalistische Fehlschluss. Das Ende eines Knock-Out-Arguments, Freiburg i. Ue. 2009.

⁶¹ Vgl. S. A. Kripke, *Naming and necessity*, Oxford 1980; H. Putnam, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Frankfurt am Main 1990.

⁶² Vgl. R. Boyd, How to be a Moral Realist, in: G. Sayre-McCord (ed.), *Essays on Moral Realism*, Ithaca 1988, 187–228; D. O. Brink, Moral realism and the foundations of ethics, Cambridge 1989, 152–155, 166; ders., Moral Realism and the Sceptical Arguments from Disagreement and Queerness, in: Australasian Journal of Philosophy 62 (1984), 111–125; M. Hofmann-Riedinger, Metaethik, in: A. Pieper (Hg.), *Geschichte der neueren Ethik*, Band 2, Tübingen 1992, 55–81, hier: 68f.; P. Schaber, Zur Debatte um den moralischen Realismus. Eine Einführung, in: Ders./J. Fischer/S. Grotefeld (Hgg.), *Moralischer Realismus. Theologische Beiträge zu einer philosophischen Debatte*, Stuttgart 2004, 15–26: „Wer einen solchen ethischen Naturalismus vertritt, begehrt [...] keinen naturalistischen Fehlschluss. Hier wird kein Sollen aus einem Sein abgeleitet. Die These lautet vielmehr: Ausdrücke wie ‚gut‘ und ‚richtig‘ haben denselben Referenten wie rein deskriptive Ausdrücke. Es liegt also keine Ableitung vor, und deshalb läuft man auch nicht Gefahr, einen Fehlschluss zu begehen“ (16).

⁶³ Scarano, *Metaethik und deskriptive Ethik*, 32; vgl. Brink, *Moral realism and the foundations of ethics*, 157; Putnam, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, 271–279; P. Railton, *Naturalism and*

Diese semantische Entdeckung eröffnet Foot zunächst die Option, ethische Tatsachen als natürliche zu verstehen, ohne in ihren moralischen Urteilen eine Synonymität zwischen ethischen und nicht-ethischen Begrifflichkeiten behaupten zu müssen.⁶⁴

Was sollte man sich aber unter ethischen Tatsachen vorstellen? Begriffe wie „gut“, „richtig“ oder „sollen“ beziehen sich in Foots Theorie auf Tatsachen beziehungsweise Eigenschaften, die eine kausale Rolle⁶⁵ im Leben des Individuums hinsichtlich der Verwirklichung der vorgezeichneten artspezifischen Lebensform spielen. Aufgrund ihrer kausalen und teleologischen Rolle können ethische Eigenschaften als natürliche verstanden werden.⁶⁶ Den ethischen Tatsachen weist Foot innerhalb einer teleologischen Naturordnung eine besondere Rolle zu und sagt damit gleichzeitig etwas über ihre Art und Weise aus: Gut ist das, was die artspezifische Lebensform verwirklicht – „moralisch“ heißt, das zu tun, was dieses Gut erfordert. Foot legt wie M. Thompson Wert darauf, dass ihre teleologische Naturkonzeption ohne Rekurs auf eine metaphysische Entität oder eine veraltete Weltanschauung gültig ist.⁶⁷ In ihrer Theorie besitzen ethische Eigenschaften keinen abgehobenen ontologischen Status. *Aristotelian categoricals* sind Merkmale, Eigenschaften, Einstellungen, Vollzüge etc., die das Individuum für die Realisierung seiner Lebensform benötigt beziehungsweise die gut für dieses sind. Anhand von z. B. Tugenden erwirbt oder bewahrt sich der Mensch Güter, die aufgrund seiner Art notwendig sind.

Wird Foot zugestanden, moralische Tatsachen, wie oben dargestellt, als natürliche verstehen zu können, so ergibt sich aus dieser ontologischen These die erkenntnistheoretische Frage nach der Möglichkeit des morali-

Prescriptivity, in: *Southern Journal of Philosophy* 7 (1989), 151–174, hier: 157; J.-C. Wolf, Sprachanalyse und Ethik, Bern 1983, hier: 21 f.

⁶⁴ Scarano, Metaethik und deskriptive Ethik: „Weil aus der Sicht des neueren Naturalismus die Ethik nicht die Bedeutung moralischer Prädikate angibt, sondern lediglich deren Referenz bestimmt, kann Moores Einwand zurückgewiesen werden. Aus einer ontologischen Perspektive gesehen sind ‚naturalistische‘ Definitionen in der Ethik jedenfalls unproblematisch“ (32). N. Sturgeon, Ethical naturalism, in: D. Copp (ed.): *The Oxford handbook of ethical theory*, Oxford 2007, 91–121: „This reply provides a defense against Moore’s objection to the metaphysical component in naturalism, the claim that ethical properties are natural“ (97).

⁶⁵ Eine Diskussion über die kausale Rolle ethischer Eigenschaften findet sich in: G. Harman, *Moral Explanations of Natural Facts – Can Moral Claims be Tested against Moral Reality?*, in: *Southern Journal of Philosophy* 24 (1986), suppl., 57–68; S. Nicholas: *Moral Explanations*, in: D. Copp, D. Zimmerman (eds.), *Morality, Reason and Truth*, Totowa/N. J., 1985, 49–78.

⁶⁶ Sturgeon, *Ethical Naturalism*: „For one thing, placing a property in a causal network is a way of saying something about which property it is, even if one lacks an explicit reduction for it. More important, a philosophical naturalist will believe that the mere fact that a property plays a causal role in the natural world provides a good reason for thinking that it is itself a natural property“ (100 f.).

⁶⁷ Thompson, *The Representation of Life*: „Natural-teleological judgements may thus be said to organize the elements of a natural history; they articulate the relations of dependence among the various elements and aspects and phases of a given kind of life. And so, I think, even if the Divine Mind were to bring a certain life-form into being ‚with a view to‘ securing an abundance of pink fur along the shores of the Monongahela, this would have no effect on the natural-teleological description of that form of life“ (293 f.).

schen Wissenserwerbs. Als Ausgangspunkt für die Suche nach einer Antwort soll erneut das Beispiel von „Wasser“ und „H₂O“ dienen. Es scheint, dass wir weder durch Intuition noch auf analytischem Wege wissen können, dass sich die Aussagen „*x* ist Wasser“ und „*x* besitzt die Molekularstruktur H₂O“ auf denselben Gegenstand beziehen.⁶⁸ Vielmehr scheint die Feststellung einer Identitätsbeziehung zwischen zwei nicht miteinander synonymen Begrifflichkeiten eine empirische zu sein.⁶⁹ Auf der einen Seite existiert die gewöhnliche Vorstellung von Wasser einschließlich seiner kausalen Eigenschaften und auf der anderen Seite eine physikalische Beschreibung eines Gegenstands mit annähernd den gleichen Kausalitätszusammenhängen, so dass wir die Identitätsannahme zwischen Wasser und H₂O akzeptieren.⁷⁰

Mit Blick auf die kausale und teleologische Rolle von *aristotelian categoricalals* und den zuvor skizzierten Wissenserwerb kann nun die Möglichkeit moralischen Wissens erklärt werden. Die ethische Aussage „Das Halten eines Versprechens ist gut“ und die nicht-ethische Aussage „Das Halten eines Versprechens hat die Eigenschaft *y*“ besitzen jeweils einen differenten Sinn bei gleichem Referenzgegenstand.⁷¹ In diesem Fall steht die Vorstellung der kausalen und teleologischen Eigenart einer ethischen Eigenschaft, der sozialwissenschaftlichen Erklärung der Institution des Versprechens und deren Wirk-Ursachen-Beziehung, gegenüber. Erst in der empirischen Erfahrung erkennen wir, dass das Halten von Versprechen für die Verwirklichung der Lebensform förderlich ist und aus diesem Grunde der Referenzgegenstand beider Aussagen derselbe ist. Wer eine solche auf a-posteriorischem Wege erkannte Behauptung vertritt, begeht keinen unerlaubten Sein-Sollen-Schluss, da ethische wie nicht-ethische Aussagen denselben Referenten haben.⁷²

Eine erste Bilanz, die aus diesen Untersuchungen gezogen werden kann, zeigt, dass die Kritik an Foots Theorie praktischer Rationalität unzureichend oder bisweilen nicht plausibel ist. Sowohl der Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses als auch der einer Reduktion oder Verkennung der Autonomie der Moral hat sich nicht bewahrheitet. Zudem greift das kausale und teleologische Verständnis ethischer Eigenschaften auf keine metaphysische Entität oder einen abgehobenen ontologischen Bereich zurück. Wir erwerben über den unspektakulären Erkenntnisweg der Erfahrung moralisches Wissen. Die Frage, ob und wenn, in welchem Ausmaß der konkrete

⁶⁸ Vgl. dazu Putnams Gedankenexperiment das „Argument der Zwillingserde“: *H. Putnam*, Die Bedeutung von „Bedeutung“, übersetzt und herausgegeben von *W. Spohn*, Frankfurt am Main 2004.

⁶⁹ Vgl. *Sturgeon*, *Ethical Naturalism*, 97 f.

⁷⁰ Vgl. ebd. 100.

⁷¹ Vgl. *P. Railton*, What the Non-Cognitivist Helps Us to See the Naturalist Must Help Us to Explain, in: *J. Haldane* (ed.), *Reality, representation and projection*, New York 1993, 279–300; *M. Smith*, *Ethics and the a priori*. Selected essays on moral psychology and meta-ethics, Cambridge 2004, 190–192.

⁷² Vgl. *Brink*, *Moral realism and the foundations of ethics*, 163–167.

Vollzug eines Individuums die artspezifische Lebensform verwirklicht, ist demnach eine empirische. Der Begriff „gut“ ist insofern deskriptiv, als seine Bedeutung erst durch den empirisch feststellbaren Gehalt des Referenten vergegenständlicht wird. Foot kann so dem Subjektivismus mit einer Alternative entgegentreten, in der die Bedeutung eines Ausdrucks weder in subjektiven propositionalen Einstellungen gründet noch durch Konventionen begründet wird, sondern ausschließlich von dessen Extension abhängt.⁷³ Menschen können sich aufrichtig in ihrem moralischen Urteil irren, wenn sie nicht korrekt über die Extension eines moralischen Ausdrucks informiert sind. Tugendhafte Menschen zeichnen sich dadurch aus, dass sie selbst in einer unübersichtlichen Situation⁷⁴ erkennen, was hier und jetzt das Beste zu tun ist, und dies – im Unterschied zu Experten ohne moralische Kompetenz – auch wollen.

Foots Moralphilosophie kann nicht abgesprochen werden, eine ernstzunehmende Erwiderung auf die humesche Herausforderung zu präsentieren. Ob ihre Thesen, dass erstens ethische Eigenschaften innerhalb einer teleologischen Naturordnung eine kausale und erklärende Rolle in der Verursachung natürlicher Tatsachen besitzen und zweitens das Wissen um die Identität ethischer und natürlicher Tatsachen und die teleologische Naturordnung des Menschen empirisch erkannt werden, geteilt werden, sind Fragen, die bisher zurückgestellt wurden.

6. Praktische Rationalität und Sein-Sollen-Problem

Ungeachtet dieser metaethischen Teilerfolge hinterfragt eine letzte Kritik Foots moralphilosophische Konzeption derart, dass diese als solche nicht mehr vertreten werden kann. Eine Annäherung an diesen kritischen Einwurf soll von der epistemologischen Seite der humeschen Herausforderung und vor dem Hintergrund einer angenommenen Sein-Sollen-Dichotomie geschehen.⁷⁵ Hume beschränkt in seiner Frage „[W]hether 'tis by means of our ideas or impressions we distinguish betwixt vice and virtue“⁷⁶ den Bereich möglicher Antworten auf zwei Erkenntniswege: Entweder werden moralische Urteile aus anderen kognitiven Aussagen analytisch erschlossen oder direkt durch die Perzeption eines Sachverhaltes begründet. Drei Lösungsansätze wurden in der jüngeren Geschichte der Metaethik⁷⁷ in dieser

⁷³ Vgl. Putnam, Die Bedeutung von „Bedeutung“.

⁷⁴ So kann z.B. das Brechen eines Versprechens in bestimmten Fällen gut sein. Das Gebot „Hinterlegtes Gut ist zurückzugeben!“ verliert laut Thomas von Aquin seine Geltung, sobald jemand sein Eigentum zurückfordert, um gegen das Vaterland zu kämpfen (vgl. S.th. I-II q. 94 a. 4 co.).

⁷⁵ Zu einer differenzierten Bestimmung des Sein-Sollen-Problems siehe: Fritz: Der naturalistische Fehlschluss.

⁷⁶ Hume, A Treatise of Human Nature, 3.1.1.3.

⁷⁷ Hofmann-Riedinger, Metaethik: „Somit stellt die Metaethik die normative Ethik vor die unattraktive Wahl, entweder die linguistische Entsubstantialisierung ihrer Prinzipien in Kauf zu

Reihenfolge vertreten: Im reduktionistischen beziehungsweise semantischen Naturalismus⁷⁸ werden moralische Aussagen in empiristische übersetzt und entsprechend dem empiristischen Verifikationsprinzips⁷⁹ begründet. Diese Vorgehensweise verdient zu Recht den Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses. Wird jede Art von Rechtfertigungsbeziehung zwischen Sein- und Sollenaussagen verboten,⁸⁰ dann bleibt von den ursprünglich zwei humeschen Optionen lediglich die zweite offen. Der Intuitionismus⁸¹ folgt dieser Möglichkeit und begründet moralisches Wissen anhand einer dogmatischen Epistemologie und mysteriösen⁸² Ontologie. Der Nonkognitivismus will weder einen naturalistischen Fehlschluss begehen noch fragwürdige intuitionistische Prämissen teilen und interpretiert moralische Wertungen schließlich als Ausdrücke subjektiver psychologischer Zustände.⁸³

Mit ihrem Ansatz stellt Foot eine weitere Alternative vor, die wie der herkömmliche Naturalismus eine Tatsachen-Wert-Kluft zwar ablehnt, aber keinen unerlaubten Sein-Sollen-Schluss begeht. Mit Hilfe einer modernen Bedeutungstheorie eröffnet die teleologische und kausale Auffassung ethischer Eigenschaften einen empirischen Zugang für den moralischen Wissenserwerb. Einige oben angeführte Einwände weisen zu Recht darauf hin, dass eine a-posteriorische Rechtfertigung moralischer Urteile beziehungsweise normativer Notwendigkeitsbeziehungen letztlich in einem ethischen Relativismus⁸⁴ oder Zirkelschluss oder Dogmatismus endet,⁸⁵ da jede moralische Wertung ethische Prinzipien als gültig voraussetzt.⁸⁶ Das Induktionsproblem hört auch nicht auf dem Gebiet der praktischen Rationalität auf, eines zu sein: Gültige induktive Schlussfolgerungen setzen Annahmen

nehmen oder als Wissenschaft im ontologischen Abseits zu verbleiben“ (71). Siehe auch: *S. Darwall/A. Gibbard/P. Railton*, Toward Fin de siècle Ethics: Some Trends, in: *PhRev* 101 (1992), 115–189; *T. Schmidt*, Realismus/Intuitionismus/Naturalismus, in: *Düwell [et al.]*, Handbuch Ethik, 53–58, hier: 58.

⁷⁸ Siehe u. a. Jeremy Bentham, John S. Mill, John Dewey; Ralph B. Perry, Herbert Spencer, Edward Westermarck.

⁷⁹ Vgl. *M. Schlick*, Positivismus und Realismus, in: *Erkenntnis* 3 (1932), 1–31, hier: 10; *F. Waismann*, Logische Analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriffs, in: *Erkenntnis* 1 (1930), 228–248, hier: 229; *L. Wittgenstein*, Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, 1929, herausgegeben und übersetzt von *J. Schulte*, Frankfurt am Main 1989, 47, 79, 227, 244f.

⁸⁰ Vgl. *Hume*, A Treatise of Human Nature, 3.1.1.

⁸¹ Vgl. *Moore*, Principia Ethica; *W. D. Ross*, The Right and the Good, Oxford 1930.

⁸² Vgl. *Mackie*, Ethik, 32–49.

⁸³ Siehe Fußnoten 10 und 11.

⁸⁴ Vgl. *Hare*, Language and Morals, 146–149; *M. Smith*, The moral problem: „If the cannibals use their words ‚good‘ and ‚right‘ to refer to the causes of their uses of the words ‚good‘ and ‚right‘, and the missionaries use their words ‚good‘ and ‚right‘ to refer to the causes of their uses of the words ‚good‘ and ‚right‘, and if no more can be said about the content of their respective judgments, then a radical relativism is on the horizon“ (34).

⁸⁵ Vgl. *H. Albert*, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen³1975, 15.

⁸⁶ *M. Smith*, The moral problem: „The problem in this case is that, much as with our colour terms, there is in fact a rich set of platitudes about rightness that those who want simply to fix the reference of rightness by some minimal reference-fixing description simply fail to take into account. They are therefore unable to accommodate or explain these a priori truths“ (32).

voraus, die sie nicht selbst begründen können.⁸⁷ Foot könnte diesen Einwänden vorbehaltlos zustimmen, erbringt sie doch den Nachweis, dass durch die Bedeutung ethischer Begriffe ein normativer Maßstab a priori gesetzt wird, der uns die Rechtfertigungsbeziehungen zwischen ethischen und nicht-ethischen Aussagen empirisch erkennen lässt. Eine solche Erklärung würde dadurch untermauert werden, dass erstens in anderen disziplinären Wirklichkeitszugängen (Physik, Psychologie etc.) Übergänge von Sein auf Sollen einmütig akzeptiert werden⁸⁸, zweitens nicht klar zwischen analytischen und synthetischen Aussagen unterschieden werden kann⁸⁹, und in der Alltagsphänomenologie moralischer Sprache derartige Übergänge stattfinden⁹⁰.

Nach diesen Ausführungen ist nun der Raum für eine grundsätzliche Einschätzung und letzte Kritik abgegrenzt, in der Foot vorgeworfen wird, in ihrer Moralphilosophie den epistemologischen Aspekt des Sein-Sollen-Problems zu vernachlässigen. Zum einen gibt Foot mit der Annahme eines teleologischen Maßstabs ihrer Moralphilosophie eine schwere Hypothek mit auf den Weg, zum anderen ist in ihrer naturteleologischen Konzeption nur ein schwacher praktischer Vernunftbegriff denkbar.

Zweifelsohne ist der Aufweis letzter absoluter Grundsätze, die durch Evidenz begründet werden und so einen Begründungsregress verhindern, zunächst keine Widerlegung einer ethischen Theorie.⁹¹ Der Rationalität moralischen Handelns wegen sollte aber der Aufweis selbstevidenter Axiome nicht am Anfang, sondern am Ende einer langen Kette von vermittelten Argumenten stehen. Hinzu kommt, dass eine teleologische Interpretation der Natur und die Aussicht auf die Erstellung sowie Anwendung eines mehrheitlich akzeptierten teleologisch-normativen Maßstabs angesichts

⁸⁷ Vgl. *J. M. Bochenski*, Die zeitgenössischen Denkmethode, Bern 1954, 75f., 177f.; *W. Stegmüller*, Das Problem der Induktion: Humes Herausforderung und moderne Antworten. Der sogenannte Zirkel des Verstehens, Darmstadt 1986.

⁸⁸ Vgl. *H. Putnam*, Wozu die Philosophen?, in: *Ders.* (Hg.), Von einem realistischen Standpunkt. Schriften zu Sprache und Wirklichkeit, Reinbek bei Hamburg 1993, 203–220; *ders.*: The collapse of the fact/value dichotomy and other essays, Cambridge/Mass. 2002.

⁸⁹ Vgl. *W. O. Quine*, From a logical point of view. 9 logico-philosophical essays, Cambridge/Mass. 1961, chapter 2.

⁹⁰ Vgl. *P. Geach*, Assertion, in: *PhRev* 74 (1965), 449–465; *P. Schaber*, Moralischer Realismus, Freiburg i.Br. 1997, 34f.; *M. Smith*, Why Expressivists about Value Should Love Minimalism about Truth, in: *Analysis* (1994), 1–12; *ders.*, Objectivity and Moral Realism: On the Significance of the Phenomenology of Moral Experience, in: *J. Haldane* (ed.), Reality, representation and projection, New York 1993, 235–256; *ders.*, Dispositional Theories of Value, in: *PAS* (1989), 89–111; zur Diskussion des alltagsphänomenologischen Arguments siehe *J. Dancy*, Two Conceptions of Moral Realism, in: *PAS* suppl. 60 (1986), 167–187. Zur Beweislast in dieser Debatte siehe: *T. Nagel*, The view from nowhere, Oxford 1986, 143. Dass die Oberflächengrammatik moralischer Sprache Objektivität beansprucht, wird auch von Antirealisten und Nonkognitivisten nicht bestritten: *S. Blackburn*, Errors and the Phenomenology of Value, 1985, in: *Ders.* (ed.), Essays in Quasi-Realism, New York 1993, 149–165; *G. Harman*, The nature of morality. An introduction to ethics, New York 1977, chapter 1; *Mackie*, Ethik, 32–40; *B. Williams*, Ethics and the limits of philosophy.

⁹¹ Vgl. *W. Stegmüller*, Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft, Berlin 1969, 167f., 200–208.

der Begründungskraft moderner wissenschaftlicher Erklärungen, der Komplexität menschlichen Lebens und der kulturellen Pluralität äußerst umstritten sind.⁹² Weiterhin wird es bei einer natürlichen Grundlegung einer Moralphilosophie darauf ankommen, den Vorrang der aristotelischen Konzeption des menschlichen Gedeihens beziehungsweise Glücks vor einer z.B. evolutionären Theorie der Fitness von Individuen zu erklären.⁹³ Foot begründet weder die Vorrangstellung der teleologischen Struktur der arteigenen Lebensform noch vermag sie plausibel zu vermitteln, dass und wie eine solche zu einem praktikablen Moralmaßstab ausgebaut werden kann.⁹⁴ Erschwerend mag hinzukommen, dass „Teleologie“ und „Natur“ Begriffe sind, von denen der erste in der englischen Sprache nie ganz heimisch wurde⁹⁵, und der zweite in modernen Naturrechtskonzeptionen gegenwärtig eine Renaissance erlebt,⁹⁶ jedoch gerade aufgrund seines breiten und kontroversen Begriffsumfangs einer gründlichen Bestimmung bedarf,⁹⁷ was Foot jedoch bei beiden Begriffen unterlässt.

Ferner besteht innerhalb einer teleologischen Naturkonzeption die von Foot nicht entkräftete Gefahr, die Funktion praktischer Rationalität auf das Ablesen gegebener, naturteleologischer Ziele zu reduzieren. Foot stellt in ihrer Moralphilosophie ausführlich den Seinsgrund (*ratio essendi*) eines Handlungsgrundes dar. Dass und warum natürliche Normen existieren, zeigt sie ausgiebig an Beispielen aus der Pflanzen- und Tierwelt. Das Sollen bezieht sie stets auf die Aktuierung von Gütern, die in der artspezifischen Lebensform als Möglichkeit angelegt sind. Die anschauliche Explikation

⁹² Vgl. H. Busche, Teleologie; teleologisch, in: HWPh X, 970–977; H. Schlütter, Teleonomie, in: HWPh X, 978 f.

⁹³ Vgl. Williams, Ethics and the Limits of philosophy, 44.

⁹⁴ Borchers, Die neue Tugendethik: „Man kann natürlich einen Standard des Guten für den Menschen unter Bezugnahme auf bestimmte Fakten formulieren – es muss nur klar sein, dass sich kein Mensch in irgendeiner Weise gezwungen sehen muss, sich daran zu orientieren“ (225). J. McDowell, Zwei Arten von Naturalismus, 1996, in: Ders., Wert und Wirklichkeit. Aufsätze zur Moralphilosophie, Frankfurt am Main 2002, 30–73. J. McDowell stellt klar, dass aus *aristotelian categoricals* aufgrund einer „logischen Schwäche“ keine Handlungsgründe für ein Individuum hergeleitet werden können. Dies zu veranschaulichen, ist Aufgabe des Beispiels des vernunftbegabten Wolfes, der zwar akzeptiert, dass die Jagd im Rudel die artspezifische Form des Nahrungserwerbs ist, sich dennoch nicht daran beteiligt und seinen Eigennutz daraus zieht. Mit diesem Problem ist das so genannte „Trittbrettfahrer-Problem“ (*free rider problem*) verwandt. Laut D. Copp und D. Sobel verabsäumt Foot ihre Anwendung eines Bewertungsmodelles, das sie an Pflanzen und Tieren erprobt, auf das menschliche Leben rechtfertigen; siehe: D. Copp/D. Sobel, Morality and Virtue. An Assessment of Some Recent Work in Virtue Ethics, in: Ethics 114 (2004), 514–554, hier: 530–538.

⁹⁵ H. Busche, Teleologie, teleologisch, in: HWPh X, 970–977, hier 970.

⁹⁶ Siehe dazu die so genannten Repräsentanten einer „new natural law theory“: J. Boyle/J. Finnis/G. Grisez, Practical principles, moral truth, and ultimate ends, in: The American Journal of Jurisprudence 32 (1987), 99–151; J. Finnis, Practical Reasoning, Human Goods and the End of Man, in: New Blackfriars 66 (1985), 438–451; G. Grisez, The first principle of practical reason, in: A. Kenny (ed.), Aquinas. a collection of critical essays, Garden City/NY 1969, 340–382.

⁹⁷ Vgl. F.-J. Bormann, ‚Natur‘ als Prinzip ethischer Orientierung? Zu einigen zeitgenössischen Reformulierungsversuchen des naturrechtlichen Denkansatzes, in: C. Böttigheimer [et. al.] (Hgg.), Sein und Sollen des Menschen. Zum göttlich-freien Konzept vom Menschen, Münster 2009, 336–356.

des Zusammenhangs von moralischen Wertungen menschlicher Vollzüge und der Realisierung von Gütern, die für die menschliche Lebensform notwendig sind, kann durchaus als gelungen betrachtet werden.⁹⁸ Vermissen lässt Foot in ihren Abhandlungen hingegen eine nähere Beschäftigung mit dem eigentlichen Spezifikum des Menschen, seiner Vernunftbegabung und der Rolle der praktischen Vernunft in der Rechtfertigung des Erkenntnis- und Verpflichtungsgrunds (*ratio cognoscendi*) eines moralischen Urteils. Dass jene nicht ausschließlich a posteriori geschehen kann, wurde bereits thematisiert. So hinterlässt ihre Konzeption den Eindruck, dass die praktische Rationalität sich auf die theoretische Erkenntnis der durch die Naturteleologie dargebotenen Zwecke und deren instrumentale Applikation auf konkrete Situationen beschränkt. Fraglich ist, ob ein derart schwacher Vernunftbegriff den Anforderungen, die in einer pluralistischen Welt an eine ethische Theorie gestellt werden, gerecht wird⁹⁹ und den handlungsleitenden Charakter moralischer Urteile noch zu begründen vermag. Foot entrichtet mit ihrer Naturteleologie beziehungsweise mit ihrem Konzept „natürlicher Normativität“ als einzigem Referenzpunkt zur Lösung moralischer Fragen einen hohen Preis.

⁹⁸ Vgl. E. Schockenhoff, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg i.Br. 2007, 343–345.

⁹⁹ Vgl. Bormann, ‚Natur‘ als Prinzip ethischer Orientierung?; ders.: Deontologische Ansprüche und die Grenzen der Abwägung im Werk von John Rawls, in: Ders./C. Schröer (Hgg.), Abwägende Vernunft. Praktische Rationalität in historischer, systematischer und religionsphilosophischer Perspektive, Berlin 2004, 450–470; E. Schockenhoff, Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz 1996.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J., Prof. Dr. Klaus Schatz S. J., Prof. Dr. Jörg Splett, Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen) und Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

85. Jahrgang · Heft 1 · 2010

ABHANDLUNGEN

Alexis Fritz

Philippa Foots Begründung praktischer Rationalität 1

Ansgar Moenikes

Zur Theologiegeschichte der biblischen Religion in der vorexilischen Zeit 20

Ansgar Wucherpennig S. J.

Jesus Paraclitus: Ursprünge einer johanneischen Theologie des Heiligen Geistes 32

Hermann-Josef Sieben S. J.

Griechische Konzilssynopsen bei zwei lateinischen Theologen des
12./13. Jahrhunderts 49

Johannes Arnold

„Für eine Dame unerhört“. Bernarda von Nell diskutiert mit Adolf Harnack 65

BEITRAG

Klaus Schatz S. J.

Pater Erich Wasmann S. J. und die Humanevolution. In memoriam
Pater Rainer Koltermann S. J. († 5. Juli 2009) 81

Friedo Ricken S. J.

Die Entwicklung der Ethik 87

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTLITER:

Werner Löser S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLITERUNG:

Dieter Böhler S. J., Klaus Schatz S. J., Jörg Splett, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

DR. THEOL. ALEXIS FRITZ

Universität Tübingen
Katholisch-Theologische Fakultät
Abteilung Theologische Ethik
Liebermeisterstraße 12
72076 Tübingen
E-Mail: alexis.fritz@uni-tuebingen.de

PROF. DR. ANSGAR MOENIKES

Einhardstraße 1
33098 Paderborn
E-Mail: ansgarmoenikes@web.de

PROF. DR. ANSGAR WUCHERPENNIG S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main

PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN S. J.

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

PROF. DR. JOHANNES ARNOLD

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main

PROF. DR. KLAUS SCHATZ S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main

PROF. DR. FRIEDO RICKEN S. J.

Hochschule für Philosophie
Kaulbachstraße 31a
80539 München

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

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

Zur Theologiegeschichte der biblischen Religion in der vorexilischen Zeit¹

VON ANSGAR MOENIKES

Ein Charakteristikum der jüdischen Religion ist die Konzentration des (Opfer-)Kultes an einem einzigen Ort, dem Jerusalemer Tempel, in der Bibelwissenschaft bekannt unter dem Begriff Kultzentralisation. In der tempellosen Exils- (586–539 vC) und früh-nachexilischen Zeit bis zur Fertigstellung des zweiten Tempels (515 vC) und seit dessen Zerstörung durch die Römer (70 nC) ist ein solcher Kult nicht beziehungsweise nicht mehr möglich; die „Versammlung“ (συναγωγή) in der „Synagoge“ mit der Toralesung im Zentrum wird stattdessen Charakteristikum des jüdischen Gottesdienstes. Der Charakter des Judentums wie des aus diesem heraus entstandenen Christentums als Buchreligion hat hier eine seiner Wurzeln.²

Ein weiteres Charakteristikum der jüdischen wie der christlichen Religion ist ihr JHWH-Monotheismus, der Glaube daran, dass der biblische Gott JHWH der einzige existierende Gott ist. Dieser Monotheismus hat sich bereits in der biblischen Zeit aus der JHWH-Monolatrie, der alleinigen Verehrung JHWHs ohne Leugnung der Existenz anderer Götter, heraus entwickelt und wurde angestoßen in der Krise der Exilszeit: Die Exilskatastrophe wird theologisch damit erklärt, dass JHWH, der alleinige Rettergott Israels, „in der Niederlage seines Volkes nicht, wie ein beliebiger Nationalgott, besiegt worden war, weil er ja selbst den König von Babylon als sein Werkzeug gebraucht hatte, um Juda zu strafen“. Jahwe war nun „mehr als ‚nur‘ der Gott Judas, nämlich Schöpfer und Weltherrscher“³, während die Götter der anderen Völker in Wirklichkeit keine Götter waren.

Die Anfänge und Geschichte der dem JHWH-Monotheismus vorausgehenden JHWH-Monolatrie in der vorexilischen Zeit sind in der Bibelwissenschaft umstritten. Ihre „klassische“ Ansetzung bereits in die früheste Zeit Israels wird in der heutigen Forschung meist nicht mehr vertreten; der

¹ Für die Publikation leicht überarbeitete und erweiterte Fassung meines Vortrags „Theologiegeschichtliche Beobachtungen auf der Basis literaturgeschichtlicher Thesen“ beim *International Meeting der Society of Biblical Literature* am 03.07.2009 in Rom. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

² Die frühesten erkennbaren Ansätze einer Buchreligion zeigt die altisraelitische Religion bereits in der Mitte des 8. Jahrhunderts vC im Efraimitischen Geschichtswerk (dazu s.u.), in dem Josua das Volk auf die alleinige Verehrung JHWHs verpflichtet, „für das Volk“ einen Bund schließt und „diese Worte in das Buch der Tora Gottes“ schreibt (Jos 24,25 f.); etwa 130 Jahre später geschieht Ähnliches unter dem jüdischen König Joschija. Zum Ganzen siehe A. Moenikes, *Tora ohne Mose. Zur Vorgeschichte der Mose-Tora*, Berlin [u.a.] 2004.

³ M. Weippert, *Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel*, in: *Ders., JHWH und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext*, Tübingen 1997 (Erstveröffentlichung: 1990), 1–24, hier: 23.

heute vorherrschenden Forschungsrichtung zufolge ist die ausschließliche Verehrung JHWHs also nur ein sekundäres theologiegeschichtliches Phänomen. Ähnlich ist sich die Forschung nicht einig darüber, wann der JHWH-Kult erstmals im Jerusalemer Tempel zentralisiert wurde beziehungsweise wann erstmals das Programm und die Theologie einer Kultzentralisation formuliert wurden, und wie sich diese Kultzentralisationstheologie entwickelt hat. Diese Fragen werden im vorliegenden Beitrag zur Sprache kommen. Es wird der Versuch unternommen, eine theologiegeschichtliche Entwicklung der vorexilischen israelitischen Religion nachzuzeichnen. Diese theologiegeschichtliche Rekonstruktion soll geschehen auf der Basis bestimmter literaturgeschichtlicher Thesen besonders zu dem Komplex Dtn – 2 Kön, die ich in verschiedenen Publikationen vertreten habe⁴ und deren Begründung hier vorausgesetzt sei⁵. Mir scheint, dass sich eine theologiegeschichtliche Entwicklung aufzeigen lässt, die auch jenseits ihrer literaturgeschichtlichen Fundierung eine ersichtliche theologiegeschichtliche Kohärenz und Plausibilität besitzt.

I.

Bei den zugrunde liegenden literaturgeschichtlichen Thesen handelt es sich um die Annahme folgender literarischer Werke:

Circa 750 vC im Nordreich entstanden:

- Efraimitisches Geschichtswerk (im Folgenden: EfrG): ursprüngliche Fassung von Jos 24 – 1 Sam 12.

Circa 700 vC in Jerusalem entstanden:

- Hiskijanisches Geschichtswerk (im Folgenden: HisG): ursprüngliche Fassung von 1 Kön 15,9 – 2 Kön 19.
- Ur-Deuteronomium (im Folgenden: Ur-Dtn): ursprüngliche Fassung von Dtn 6 – 28.

Circa 620 vC in Jerusalem entstanden:

- Joschijanisches Geschichtswerk (im Folgenden: JoschG): Dtn 1 – 2 Kön 23,25a*.

⁴ Es handelt sich besonders um folgende Arbeiten: A. Moenikes, Zur Redaktionsgeschichte des sogenannten Deuteronomistischen Geschichtswerks, in: ZAW 104 (1992), 333–348; ders., Die grundsätzliche Ablehnung des Königtums in der Hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des Alten Israel, Weinheim 1995, 151–162; ders., Beziehungssysteme zwischen dem Deuteronomium und den Büchern Josua bis Könige, in: Das Deuteronomium, herausgegeben von G. Braulik, Frankfurt am Main [u.a.] 2003, 69–85; ders., Tora ohne Mose; ders., Das Tora-Buch aus dem Tempel. Zu Inhalt, geschichtlichem Hintergrund und Theologie des sogenannten Ur-Deuteronomium, in: ThG1 96 (2006), 40–55. Vgl. außerdem: Ders., Überlegungen zur Rekonstruktion entwicklungsgeschichtlicher Stadien der altisraelitischen Religion und Theologie, in: Schätze der Schrift. Festgabe für Hans F. Fuhs zur Vollendung seines 65. Lebensjahres, herausgegeben von A. Moenikes, Paderborn 2007, 109–129.

⁵ Nur kurz und summarisch soll jeweils an gegebener Stelle in Fußnoten auf Beispiele neuerer literaturgeschichtlicher Thesen eingegangen werden, die zu den hier vorausgesetzten in Widerspruch stehen.

Zunächst wende ich mich dem EfrG aus der Mitte des 8. Jahrhunderts vC zu, das seinen Namen seinen beiden efraimitischen Hauptpersonen verdankt: Josua am Anfang und Samuel am Ende des Werkes.⁶ Die Theologie des EfrG wird im redaktionellen Rahmenwerk formuliert, das gemeinhin mit der – m.E. problematischen – Bezeichnung „deuteronomistisches“ Richterschema belegt wird. Dieses Richterschema wurde bisher allerdings nur im Richterbuch postuliert. Es begegnet jedoch auch innerhalb der Demissionsrede Samuels 1 Sam 12, und zwar in dem zusammenfassenden Geschichtsrückblick V. 8–11. Dieser Abschnitt wie das Richterschema insgesamt zeigt: Das EfrG vertritt eine monolatrische Theologie. Es wendet sich gegen den Kult anderer Götter, verurteilt ihn und kämpft für die ausschließliche Verehrung JHWHs. Das EfrG formulierte – noch kurze Zeit vor Hosea – als erstes literarisches Werk die Forderung nach der ausschließlichen Verehrung JHWHs als des alleinigen Gottes der Rettung Israels aus Ägypten und vor den weiteren Feinden. Die ausschließliche Verpflichtung auf den Rettergott JHWH wird in Jos 24 Inhalt des Bundes zwischen JHWH und Israel. Dieser Bund wird übrigens, so V. 26, im „Buch der Tora Gottes“ schriftlich fixiert; eine Mose-Tora kennt das EfrG noch nicht, ebensowenig eine Kultzentralisation.⁷

Eine Weiterentwicklung erfährt die Theologie des EfrG etwa ein halbes Jahrhundert später, um 700 vC, in historiographischer und in gesetzlicher Form, nämlich durch das HisG und das Ur-Dtn. Diese beiden Werke, die ebenfalls noch keine Mose-Tora kennen, ergänzten die Forderung des EfrG

⁶ Zum EfrG vgl. grundlegend A. Rofé, Ephraimite versus Deuteronomistic History, in: *Storia e tradizioni di Israele. Scritti in onore di J. Alberto Soggin*, herausgegeben von D. Garrone, Brescia 1991, 221–235, fast identisch mit: *Ders.*, „ההיסטוריוגרפיה בשלהי תקופת המלוכה“, 1992, 38 *מקרא* 1992, 14–28; Aufnahme und Erweiterung der These Rofés: *Moenikes*, Ablehnung des Königtums, 151–164. Die neueren Arbeiten zum Komplex Dtn – Kön, zum sogenannten „Deuteronomistischen Geschichtswerk“ („DtrG“), die der Annahme eines von Jos 24 – 1 Sam 12* reichenden Geschichtswerks aus dem 8. Jahrhundert vC entgegenstehen, beachten und widerlegen nicht den in den genannten Arbeiten beobachteten konzeptionellen Zusammenhang in diesem Komplex, etwa das bis 1 Sam 12 begegnende Retter(Richter)-Schema mit seiner zyklischen Geschichtskonzeption (*Moenikes*, Ablehnung des Königtums, 152f.). Stimmen, die darüber hinaus eine „Früh“-Datierung der übergreifenden Redaktion der Rettererzählungen in die Mitte des 8. Jahrhunderts vC ablehnen und (zusammen mit dem „DtrG“) in die (frühestens) exilische Zeit verlegen, da dieser Komplex mit der Erzählung immer wiederkehrender militärischer Bedrängnis nur aus der bereits eingetretenen Exilskatastrophe heraus verständlich sei, setzen sich nicht mit den vorgebrachten Argumenten auseinander, insbesondere nicht mit der Tatsache, dass jede Rettererzählung, also jeder Zyklus, mit der Rettung einen guten Ausgang hat, was einer eingetretenen oder auch nur als unausweichlich erscheinenden Katastrophe als Hintergrund entgegensteht; dies geschieht selbst da nicht, wo ausdrücklich gegen meine Arbeit (s.o.) Stellung für eine exilische Datierung bezogen wird, so bei A. Scherer, Überlieferungen von Religion und Krieg. Exegetische und religionsgeschichtliche Untersuchungen zu Richter 3 – 8 und verwandten Texten, Neukirchen-Vluyn 2005, 13f.; und R. Müller, Königtum und Gottesherrschaft. Untersuchungen zur alttestamentlichen Monarchiekritik, Tübingen 2004, besonders 47 mit Anmerkung 50; die grundlegende Arbeit Rofés wird von Scherer ganz ignoriert (von Müller immerhin zur Kenntnis genommen, allerdings auch hier ohne Auseinandersetzung mit ihm).

⁷ Vgl. dazu Rofé, Ephraimite, 225f., 233f., und *ההיסטוריוגרפיה*, 17f., 24f.

nach der ausschließlichen Verehrung JHWHs als des einen Rettergottes Israels erstmals um die Forderung nach der Ausübung des Kultes an dem einen Ort, dem Jerusalemer Tempel. Auf diese Weise erhält die JHWH-monolatrische Kultzentralisation Hiskijas eine historiographische und eine gesetzliche Fundierung.

So beurteilt das HisG⁸ unter den Südreichkönigen nur Hiskija uneingeschränkt positiv: Während es von den Vorgängern Hiskijas heißt, dass sie zwar „das Rechte in den Augen JHWHs“ taten, jedoch mit der Einschränkung, dass unter ihrer Herrschaft die Kulthöhen nicht abgeschafft wurden, kulminiert die Geschichtsdarstellung des HisG mit der uneingeschränkt positiven Bewertung Hiskijas, der auch die Höhen und damit den Kult außerhalb des Jerusalemer Tempels abschaffte (2 Kön 18,3–4a).

Das Ur-Dtn, die gesetzliche Fundierung der Kultzentralisation Hiskijas aus etwa der gleichen Zeit,⁹ setzt in seinem vorderen Rahmenteil (6,4f. 17.20–22.24f.) ein mit dem monolatrischen JHWH-Bekenntnis und der Forderung nach der Verehrung JHWHs als des alleinigen Gottes der Rettung Israels aus der ägyptischen Sklaverei. In seinem Korpus enthält es ausschließlich die Forderung, den Kult nur an dem einen von JHWH erwählten Ort auszuüben, und zwar (nach der Einleitung des Gesetzeskorpus 12,1a) zunächst die allgemeine (12,13–14a.15–19*), dann die sich auf die Hauptfeste beziehende Kultzentralisationsbestimmung Kap. 16*. Der hintere Rahmenteil schließlich (28,1a.2a.3–6.15a.b–19.45*.46) stellt Segen im Falle der Befolgung beziehungsweise Fluch im Falle der Nichtbefolgung dieser Gesetze JHWHs in Aussicht.

⁸ Wenn man von wenigen Ausnahmen wie z.B. dem Königekommentar von Marvin A. Sweeney (*M. A. Sweeney, I & II Kings. A Commentary*, Louisville/Ky. 2007), der mit einer hiskijanischen Ausgabe der Königebücher rechnet, absieht, ziehen die neueren Arbeiten zu Dtn – Kön meist eine erste Fassung dieses Komplexes beziehungsweise nur der Königebücher zur Zeit Hiskijas nicht in Betracht und setzen sich nicht mit den entsprechenden Argumenten auseinander; vgl. z.B. den Sammelband: Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur „Deuteronomismus“-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten, herausgegeben von M. Witte [u.a.], Berlin/New York 2006 (eine Ausnahme bildet der Beitrag von C. Frevel). T. Römer, *The So-Called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*, London 2007, 67–69, spricht diese Frage immerhin als einer von wenigen an, hält aber den Beginn „deuteronomistischer“ Literatur unter der Herrschaft Hiskijas angesichts des „overwhelming Assyrian pressure“ in dieser Zeit für unrealistisch. Dagegen ist festzustellen: Nicht bereits die Kultzentralisation Hiskijas, wie sie sich im HisG spiegelt, sondern erst die Kultreform Joschijas und das JoschG haben eine offene antiassyrische Ausrichtung (dazu s. u.). Römer lässt dann aber immerhin die Möglichkeit einer hiskijanischen Fassung zumindest der Königebücher offen, wenn er auch die Rekonstruktion des Umfangs und des Inhalts einer solchen hiskijanischen Ausgabe der Königebücher für schwierig hält (Römer, 69, Anmerkung 5) und diese Frage nicht weiter verfolgt.

⁹ Textbestand des Ur-Dtn: Dtn 6,4f.17.20–22.24f.; 12,1a.13–14a.15–19*; 16,1–3a.4b–15; 26,16*; 28,1a.2a.3–6.15a.b–19.45*.46; zum Ur-Dtn vgl. Moenikes, *Tora ohne Mose*, 61–193. Ähnliches wie für eine hiskijanische Fassung der Königebücher gilt auch hier: In der Regel findet in den neueren Arbeiten keine Auseinandersetzung mit den Argumenten für ein hiskijanisches Ur-Dtn statt, und die Möglichkeit eines solchen wird meist nicht einmal in Betracht gezogen; vgl. jüngst z.B. F. Blanco Wißmann, „Er tat das Rechte ...“. Beurteilungskriterien und Deuteronomismus in 1 Kön 12 – 2 Kön 25 (ATHANT 93), Zürich 2008, besonders 16–24.

Das etwa 80 Jahre später entstandene JoschG (ca. 620 vC), das erstmals in der biblischen Kanongeschichte die Tora als Kompendium der Gesetze JHWHs mit Mose als deren Promulgator in Zusammenhang bringt, hat u.a. die drei zuvor genannten Werke, das Ur-Dtn, das EfrG und das HisG¹⁰, in sich aufgenommen, bearbeitet und ergänzt (der Urheber des JoschG war also sowohl Redaktor als auch Verfasser), und reicht von Dtn 1 – 2 Kön 23,25a¹¹. Das JoschG ist der literarische Niederschlag der Kultreform Joschijas, in der dieser nicht nur die assyrischen Elemente aus dem Jerusalemer Staatskult entfernt, sondern auch die von Hiskija eingeführte und von Manasse wieder außer Kraft gesetzte Kultzentralisation erneuert. Die Kulttheologie des JoschG führt jedoch die des HisG und des Ur-Dtn weiter: Während letztere den nicht zentralisierten Kult noch als jahwistisch anerkennen, verurteilt das JoschG den nicht im Jerusalemer Tempel praktizierten Kult als idolatrisch.¹²

Das HisG verrät besonders in 2 Kön 18,22 sein Verständnis der Kulthöhen als jahwistisch. In der Rede des Rabschake Sanheribs an hohe Beamte Hiskijas heißt es in V. 22b über JHWH:

Ist er es nicht, dessen Höhen und Altäre Hiskija abgeschafft hat, indem er Juda und Jerusalem gebot: „Vor diesem Altar in Jerusalem sollt ihr euch niederwerfen!“?

¹⁰ Außerdem die von Dtn 1 bis Jos 22 reichende Joschijanische Landeroberungserzählung (JoschL), dazu grundlegend *N. Lohfink*, Kerygmata des deuteronomistischen Geschichtswerks, in: *Ders.*, Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur 2 (SBAB 12), Stuttgart 1991 (Erstveröffentlichung: 1981), 125–142, hier: 132–137 (Lohfink nennt dieses Werk DtrL [Deuteronomistische Landeroberungserzählung]); vgl. auch: *Moenikes*, Beziehungssysteme, 71–78 (Lit.).

¹¹ Vgl. dazu *Moenikes*, besonders Redaktionsgeschichte. Jüngst argumentiert *F. Blanco Wißmann*, „Er tat das Rechte ...“, 33 f., für eine entstehungsgeschichtliche Eigenständigkeit des Dtn gegenüber Sam – Kön u.a. mit der Feststellung, dass in 1 Kön 12 – 2 Kön 25 Juda und Israel gesondert thematisiert werden, im Dtn jedoch nur von der Größe Israels die Rede ist. Dies ist jedoch damit zu erklären, daß das Dtn über eine Zeit erzählt, in der es noch keine getrennten Brudervölker Israel und Juda gab.

¹² Zur Unterscheidung zwischen jahwistischem und idolatrischem Verständnis der Kulthöhen siehe grundlegend *I. W. Provan*, *Hezekiah and the Books of Kings. A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History*, Berlin/New York 1988, 57–90 (Provan setzt sein bis Hiskija reichendes Geschichtswerk jedoch erst in die Zeit Joschijas an und sieht keinen entstehungsgeschichtlichen Bruch in 2 Kön 23); aufnehmend: *Moenikes*, Redaktionsgeschichte, 340 ff. Jüngst vertritt *F. Blanco Wißmann*, 59–91, die Annahme einer konzeptionellen Einheitlichkeit des Themas der Kulthöhen („Bamot“) in 1 Sam – 2 Kön. Seine Argumentation gegen Provans Beobachtung, die entscheidende Alternative liege hier nicht zwischen JHWH- und Fremdgötterkultstätten, sondern „zwischen den Vergehen des Königs und des Volkes: Die Bamot werden an den entsprechenden Stellen eindeutig als Stätten des Volkskults beschrieben“ (*Blanco Wißmann*, 77), übergeht die Tatsache, dass diese Kultnotizen integraler Bestandteil der Königsbeurteilungen sind (siehe die Verbindung durch das die positive Beurteilung des jeweiligen Königs einschränkende רק „nur“ beziehungsweise [in 1 Kön 22,44] אך „nur“): Der König schafft die Höhen nicht ab und lässt damit das Volk den Höhenkult weiterhin betreiben. Die Notiz, dass Hiskija schließlich die Höhen abschafft (18,4a α), bildet dann in der Tat den Höhepunkt in der Geschichtsdarstellung des HisG. *Blanco Wißmann* entkräftet außerdem nicht die Tatsache, dass auch in 2 Kön 18,22 – im Gegensatz zu den entsprechenden Stellen nach 2 Kön 19 – die Höhen als JHWH-Kultstätten begegnen. – Siehe zu diesem Thema auch im Folgenden.

Die veränderte Sichtweise des JoschG etwa 80 Jahre später kommt z.B. im Bericht über die Kultreform Joschijas 2 Kön 23, 4 ff. zum Ausdruck, z.B. in V. 8, wo es von Joschija u.a. heißt, dass er die Kulthöhen „in den Städten Judas“ rituell „verunreinigte“ (טמא Pi.); eine solche „Verunreinigung“ aber setzt eine idolatrische Bewertung der Höhen voraus. Und tatsächlich wird etwa in 23, 13 dasselbe Verb wie in V. 8 benutzt (טמא Pi.), um von der „Verunreinigung“ von Kultstätten verschiedener fremder Götter durch Joschija zu berichten.

Auch eine „Zerstörung“ (אבד Pi., נתיץ, auch durch „Verbrennung“ שרף) der Höhen, wie sie nach 2 Kön 19 erstmals in 21, 3 – aus joschijanischer Perspektive rückblickend – Hiskija zugeschrieben wird, setzt ein Verständnis der Höhen als nicht jahwistisch voraus, wohingegen die hiskijanischen Stellen 18, 4aα und V. 22 ja noch von einer „Abschaffung“ (סור Hi.) der Höhen durch Hiskija gesprochen hatten, d.h. einer Außer-Betrieb-Setzung, einer Stilllegung.¹³

JHWH-Heiligtümer dürfen nicht zerstört, nur außer Betrieb genommen werden. Dementsprechend wurden, wie archäologische Funde gezeigt haben, solche als jahwistisch verstandenen Heiligtümer beerdigt (so dass sie nicht mehr als Kultstätten fungieren konnten) und damit im Gegenteil vor Zerstörung und Desakralisierung geschützt.¹⁴

Mit der Bewertung der Höhen als idolatrische Kultstätten im JoschG korrespondiert die kompromisslose und radikale Verurteilung der Könige vor Joschija im Textbereich der joschijanischen Redaktion, während das HisG die Könige vor Hiskija (eingeschränkt) positiv beurteilt – trotz ihres Versäumnisses, die Höhen außer Betrieb zu setzen, so z.B. Asarja beziehungsweise Usija, von dem es in 2 Kön 15, 3 f. heißt:

Er tat das Rechte in den Augen JHWHs, ganz wie sein Vater Amazja getan hatte. Nur die Höhen wurden nicht abgeschafft; das Volk opferte und räucherte noch auf den Höhen.

An dieser Stelle sei eine kleine Betrachtung zur theologischen Charakteristik der JHWH-Monolatrie auf der einen Seite und der Kultzentralisation auf der anderen erlaubt:¹⁵ Die JHWH-Monolatrie stellt ein Spezifikum altisraelitischer Theologie dar: Die Entscheidung für JHWH und gegen die Götter der anderen Völker ist die Entscheidung für den Gott der Befreiung aus Sklaverei und gegen die Götter, die ein Gesellschaftssystem sozialer Ungleichheit und Unterdrückung repräsentieren. Die Kultzentralisation hingegen erklärt sich aus ganz anderen, nämlich militärstrategischen und vielleicht auch machtpolitischen Motiven. Ihr Hintergrund ist die assyrische

¹³ „Abschaffung“ (סור Hi.) lässt zwar vom Begriff her auch eine Zerstörung zu, impliziert sie aber nicht zwingend; vgl. die entsprechenden Artikel im ThWAT und im THAT und den weiteren Wörterbüchern zum Alten Testament.

¹⁴ Vgl. Moenikes, Tora ohne Mose, 73 f. (Lit.).

¹⁵ Vgl. dazu Moenikes, Überlegungen, 125 f.; ders., Der sozial-egalitäre Impetus der Bibel Jesu und das Liebesgebot als Quintessenz der Tora, Würzburg 2007, 135–137.

Bedrohung zur Zeit der Herrschaft Hiskijas: Hiskija suchte die Landbevölkerung vor einem zu erwartenden Angriff der Assyrer zu schützen, und deshalb siedelte er die Landbevölkerung in die befestigten Städte um. Dazu musste die feste Bindung an den lokalen Kult aufgelöst werden. Diesem Zweck hat vermutlich auch das Zentralisationsanliegen gedient.¹⁶ Auch ist vorstellbar, dass Hiskija mit der Kultzentralisation die Stellung der Hauptstadt Jerusalem und damit sich selbst als König stärken wollte.¹⁷ Die Kultzentralisation hat sich jedenfalls mit der reflektierten Monolatrie verbinden und etablieren können, so dass in der Folgezeit der Kult außerhalb des Jerusalemer Zentralheiligtums tatsächlich verpönt war – wenn auch bereits Hiskijas Sohn und Nachfolger Manasse die Kultzentralisation seines Vaters wieder rückgängig machte und erst Joschija den Kult wieder am Jerusalemer Tempel zentralisierte. Dennoch bringt die Kultzentralisation – anders als die JHWH-Monolatrie – von ihrem Ursprung her keine Anschauung zum Ausdruck, die ein *Proprium* israelitischer Theologie verkörpert.

II.

Bis hierher wurden drei entwicklungsgeschichtliche Stadien der vorexilischen israelitischen Religion vorgestellt, die nachfolgend schematisch und in Stichworten wiedergegeben werden:

- 750 (EfrG): Kampf für JHWH-Monolatrie.
- 700 (HisG, Ur-Dtn): Kampf für JHWH-Monolatrie und Kultzentralisation; der nicht-zentralisierte Kult gilt hier noch als jahwistisch.¹⁸
- 620 (JoschG): Kampf für JHWH-Monolatrie und Kultzentralisation; der nicht-zentralisierte Kult gilt hier inzwischen als idolatrisch.

Wenn ich in die Mitte des 8. Jahrhunderts den Beginn des Kampfes für die JHWH-Monolatrie ansetze, so heißt dies nicht, dass ich die gesamte Zeit davor für polylatrisch halte – zumindest nicht auf der Volksebene der Religiosität. Ich sehe stattdessen eine andere theologiegeschichtliche Entwicklung.

¹⁶ G. Braulik, Das Buch Deuteronomium, in: E. Zenger [u.a.], Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart [u.a.] 2008, 136–155, 143. Vgl. dazu H. H. Rowley, Hezekiah's Reform and Rebellion, in: BJRL 44 (1962), 395–431, hier: 425–430; B. Halpern, Jerusalem and the Lineages in the Seventh Century BCE. Kinship and the Rise of Individual Moral Liability, in: Law and Ideology in Monarchic Israel, herausgegeben von H. H. Rowley und D. W. Hobson, Sheffield 1991, 11–107, 18–77.

¹⁷ Nach Ansicht von W. E. Claburn, The Fiscal Basis of Josiah's Reforms, in: JBL 92 (1973), 11–22, beispielsweise, der sich allerdings auf Joschija bezieht, verfolgt dieser mit seiner Kultzentralisation das Ziel, einen größeren Teil der Steuern in die Hauptstadt Jerusalem zu leiten und auf diese Weise die Zentralmacht, also sein Königtum, zu stärken.

¹⁸ Einer solchen entwicklungsgeschichtlichen Konzeption, der zufolge erst in joschijanischer Zeit die Kulthöhen als Fremdgötterkultstätten verurteilt werden, scheint Hoseas Kultkritik entgegenzustehen. Doch Hosea bildet hier eine Besonderheit, denn er unterscheidet nicht zwischen zulässigen (jahwistischen) und nicht zulässigen (idolatrischen) Kultstätten, sondern verurteilt jegliche Kultstätten, jede Kultausübung und jegliche kulturellen Institutionen wie alle politischen Institutionen und jegliches politische Handeln grundsätzlich als idolatrisch; vgl. dazu A. Moenikes, The Rejection of Cult and Politics by Hosea, in: Henoah 19 (1997), 3–15.

Ich wende mich zunächst der Frühzeit Israels bis zur Herrschaft Salomos zu. In dieser Zeit galt auf Volksebene JHWH als der eine Rettergott Israels, was natürlich eine Polylatrie auf der lokalen und der Familienebene der israelitischen Religion nicht ausschließt – ich halte sie im Gegenteil für wahrscheinlich.¹⁹ Auf Volksebene jedoch galt JHWH als der eine Gott Israels. Literarische Beispiele für diese Monolatrie sind das Debora-Lied in Ri 5* und eine frühe Fassung der Exoduserzählung, die traditionell der in salomonischer Zeit entstandenen jahwistischen Pentateuchquelle (J) zugeschrieben wird beziehungsweise wurde.

Nun ist die Frage nach der Datierung, dem literarischen Umfang und überhaupt der Existenz dieser Pentateuchquelle bekanntlich sehr umstritten; insbesondere wird die klassische salomonische Datierung der J heute nur noch von einer kleinen Minderheit vertreten. Ähnliches gilt für die Datierung des Debora-Liedes in die vorstaatliche Zeit. Nun kann im Rahmen dieses Beitrags die Datierung der J und des Debora-Liedes nicht diskutiert werden. Für das Thema der theologiegeschichtlichen Entwicklung ist aber durchaus interessant, dass als Hauptargument gegen eine Frühdatierung beider Werke meist deren monolatrische Theologie angeführt wird. Heute werden die Anfänge der JHWH-Monolatrie bekanntlich meist nicht mehr in die Frühzeit Israels angesetzt, sondern erst Hosea zugeschrieben und in die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts datiert. Hauptsächlich aus diesem Grund werden dann monolatrische Werke wie eben auch die J und das Debora-Lied ebenfalls spät, d.h. frühestens in die Mitte des 8. Jahrhunderts, angesetzt.²⁰ Entgegen dieser Auffassung möchte ich eine Differenzierung der Monolatrie vorschlagen. Es ist zu unterscheiden zwischen zwei Typen von Monolatrie.

Der erste Typ wird durch monolatrische Texte repräsentiert, nämlich das Debora-Lied und die frühe, „jahwistische“ Version der Exoduserzählung, die offensichtlich die reale Praxis einer JHWH-Monolatrie als gegeben voraussetzen und eine Polylatrie auf Volksebene gar nicht kennen. Dies ist erkennbar daran, dass diese literarischen Werke Götter neben JHWH gar nicht thematisieren und den Kult dieser Götter nicht bekämpfen und verurteilen. Diese Form der alleinigen Verehrung JHWHs lässt sich gut als „unreflektiert“ charakterisieren. Bereits in einem Aufsatz von 1985²¹ hat Frank-

¹⁹ Vgl. dazu *Moenikes*, Überlegungen, 111.121 (Lit.).

²⁰ Dabei wird nicht zwischen der Volksebene und der lokalen und Familienebene der Religiosität unterschieden. Vgl. z.B. *E. Zenger*, Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung, in: *Ders. [u.a.]*, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart [u.a.] 2008, 74–123, hier: 97: „Die in J vorausgesetzte Monolatrie (Alleinverehrung JHWHs) [ist] angesichts der neueren Monotheismuskonstruktion kaum noch in der für J ... traditionell vorgeschlagenen Epoche plausibel.“ Vgl. auch: *Ders.*, Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz, in: *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, herausgegeben von *T. Söding*, Freiburg i.Br. 2003, 9–52, hier: besonders 11.

²¹ *E.-L. Hossfeld*, Einheit und Einzigkeit Gottes im frühen Jahwismus, in: *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie* (Festschrift für *W. Breuning*; herausgegeben von *M. Böhnke* und *H. Heinz*), Düsseldorf 1985, 57–74.

Lothar Hossfeld darauf aufmerksam gemacht, dass in der jahwistischen Exoduserzählung JHWH als Hauptakteur in Auseinandersetzung mit dem Pharao steht, aber die ägyptischen Götter keine Rolle spielen:

Obwohl gerade der Kampf Jahwes mit Ägypten Anlaß zur Polemik gegen die Götter Ägyptens gegeben hätte, fehlt sie beim Jahwisten völlig.²²

In der jahwistischen Exoduserzählung spielen also Götter neben JHWH keine Rolle, sie treten nicht als – unterlegene – Konkurrenten JHWHs auf, ihre Verehrung wird nicht verboten oder verurteilt; sie werden nicht einmal erwähnt. Gleiches gilt für das Debora-Lied.

Der zweite Typ von Monolatrie zeichnet sich dadurch aus, dass er für die ausschließliche Verehrung JHWHs kämpft, indem er diese einfordert, den Kult anderer Götter verurteilt oder auch JHWH vorstellt als einen Gott, der den Göttern der Feindvölker überlegen ist. Das EfrG leitet diesen Kampf für die ausschließliche Verehrung JHWHs ein, wie im redaktionellen Rahmenwerk des EfrG, im oben angesprochenen Richterschema, zu sehen ist. Kurze Zeit nach dem EfrG verlangt Hosea die ausschließliche Verehrung JHWHs, nach ihm fordert dies die sogenannte Jehowistische Pentateuchquelle (JE). Frank-Lothar Hossfeld hat in besagtem Aufsatz herausgestellt, dass in der Exoduserzählung erst die jehowistische Bearbeitung der jahwistischen Grunderzählung die Götter neben JHWH thematisiert. So hat die jehowistische Redaktion eine Kette von Unvergleichlichkeitsaussagen (Ex 5,2 → 8,6b; 18,11a) eingefügt, in der JHWH als Gott dargestellt wird, der allen anderen Göttern überlegen ist.²³ Weitere Beispiele jehowistischer Theologie sind die sogenannte Erzählung vom Goldenen Kalb in Ex 32 und der sogenannte kultische Dekalog in Ex 34.

Der geschichtliche Hintergrund des vom EfrG eingeleiteten Kampfes für die ausschließliche Verehrung JHWHs ist offensichtlich eine Zeit, in der neben JHWH auch andere Götter als Volksgötter verehrt werden. Gegen diese Polyatrie wendet sich die Monolatrie des EfrG und späterer Werke (Hosea, JE u.a.²⁴). Dieser Typ der JHWH-Alleinverehrung lässt sich gut als „reflektiert“ charakterisieren. Diese reflektierte Monolatrie, die Verurteilung der Verehrung anderer Götter neben JHWH und der Kampf für die ausschließliche Verehrung JHWHs, repräsentiert tatsächlich ein relativ spätes theologisches Stadium.

Kehren wir zurück zur unreflektierten Monolatrie des Debora-Liedes und der frühen Fassung der Exoduserzählung, die traditionell der salomonischen J zugeschrieben wird. Diese beiden Werke repräsentieren, was die Frage nach Monolatrie beziehungsweise Polyatrie betrifft, aus meiner Sicht

²² Hossfeld, Einheit und Einzigkeit Gottes, 67.

²³ Vgl. dazu Hossfeld, Einheit und Einzigkeit Gottes, 67.

²⁴ Zur geschichtlichen Entwicklung der reflektierten Monolatrie unter dem Aspekt der monolatriischen Intoleranz vgl. A. Moenikes, Monotheismus – Quelle der Intoleranz? Das Alte Testament als Ausgangspunkt, in: JRPäd 25 (2009), 49–62.

das erste Stadium der israelitischen Theologiegeschichte. Ein weiteres Stadium in der Religionsgeschichte Israels bildet Salomos Einführung des Kultes der Götter der kanaanäischen Bevölkerungsanteile und der von David unterworfenen Völker in den israelitischen Staatskult. Davon zeugt 1 Kön 11, 1–8, ein tendenzieller Text mit theologischen Wertungen, hinter denen jedoch historische Ereignisse erkennbar sind. Hier einige Textauszüge:

- 1 Und König Salomo liebte viele ausländische Frauen
und die (neben der) Tochter des Pharao:
Moabiterinnen, Ammoniterinnen, Edomiterinnen,
Sidonierinnen, Hetiterinnen,
...
- 4 Und es geschah, als Salomo alt wurde,
wandten seine Frauen sein Herz anderen Göttern zu.
- 5 So lief Salomo der Astarte, der Göttin der Sidonier,
und Milkom, dem Scheusal der Ammoniter, nach.
...
- 7 Damals baute Salomo eine Höhe für Kemoš, das Scheusal der Moabiter,
auf dem Berg gegenüber von Jerusalem,
und für Molech, das Scheusal der Ammoniter.
- 8 Und dies machte er für alle seine ausländischen Frauen.

Diese Textauszüge, besonders die Baunotizen in V. 7, lassen erkennen, dass Salomo den israelitischen Staatskult für die nichtisraelitischen Bevölkerungselemente geöffnet und deren Kult eingeführt hat, darunter, wie aus V. 1 hervorgeht, den Kult der Moabiter, Ammoniter und Edomiter, kleine Völker, die David unterworfen und seinem Reich einverleibt hatte, wie aus 2 Sam 8, 2.11–14 hervorgeht. Offensichtlich verfolgte Salomo mit dieser Kultpolitik das Ziel, diese fremden Bevölkerungsanteile besser in sein Reich einzubinden und zu integrieren²⁵ und auf diese Weise besser zu kontrollieren – ein Zweck, dem sicher auch die Heiratsdiplomatie Salomos diene.

In der Mitte des 8. Jahrhunderts dann leitete das EfrG die Rückbesinnung auf JHWH als den alleinigen Rettergott Israels und den Kampf gegen die Verehrung anderer Götter neben JHWH als Volksgötter ein. Die unreflektierte Monolatrie der Frühzeit, die eine reale monolatratische Praxis als gegeben voraussetzt und eine Polyatrie (auf der Volksebene der Religiosität) nicht kennt, wird nun zur reflektierten Monolatrie, einer Monolatrie, die sich mit polylatrischem Staatskult konfrontiert sieht und sich gegen diesen wendet.

²⁵ Vgl. *N. Lohfink*, Zur Geschichte der Diskussion über den Monotheismus im Alten Israel, in: Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel, herausgegeben von *E. Haag*, Freiburg i.Br. [u.a.] 1985, 9–25, hier: 25.

In der weiteren Geschichte der Monolatrie wurde nach und nach die Religiosität der lokalen und der Familienebene nivelliert beziehungsweise in die Volksebene aufgehoben, das heißt: Die Funktionen und Kompetenzen der lokalen und der Familiengottheiten wurden im Laufe der Zeit entweder auf JHWH übertragen oder aus dem Kult verdrängt²⁶, so dass JHWH, der seit der Exilszeit als einziger existierender Gott aller Völker und Menschen vorgestellt wird, zu dem einzigen Gott in der alle persönlichen und gesellschaftlichen Ebenen umfassenden Religiosität wird.

III.

Die in diesem Beitrag vorgeschlagene theologiegeschichtliche Rekonstruktion der altisraelitischen Religion basiert auf literaturgeschichtlichen Thesen besonders zum Komplex Dtn – 2 Kön. Meines Erachtens besitzt die hier skizzierte theologiegeschichtliche Entwicklung jedoch Kohärenz und Plausibilität auch jenseits ihrer literaturgeschichtlichen Fundierung. So ist gut nachvollziehbar, wenn in den Anfängen der Kultzentralisation der nicht zentralisierte Kult und die jahwistischen Höhenheiligtümer nicht gleich als idolatrisch verstanden wurden, sondern zunächst noch als jahwistisch galten, und erst im Verlauf der weiteren theologiegeschichtlichen Entwicklung eine Verschärfung der Kultzentralisationstheologie in Form einer idolatrischen Sicht der Höhenheiligtümer aufkommt. Ähnliches gilt für die Frage nach der alleinigen Verehrung JHWHs: Nur die bereits für die konstituierende Frühzeit Israels angenommene JHWH-Monolatrie – auf der Volksebene der Religiosität – erklärt m.E. das Proprium biblischer Theologie und des biblischen Gottes als Befreier Israels aus Unterdrückung und Sklaverei, der als solcher im Widerspruch und im Gegensatz zu den Göttern anderer Völker der Umwelt Israels steht. Mit der Etablierung des Königtums, einer gemeinorientalischen und dem ursprünglichen Israel fremden Institution, haben auch gemeinorientalische Elemente wie vor allem die altorientalische Königstheologie und die Verehrung von Göttern neben dem Befreiergott JHWH in die israelitische Religion Eingang gefunden; sie konnten jedoch das Proprium ursprünglicher israelitischer Theologie nicht verdrängen. Eine ursprüngliche Polylatrie, eine Polylatrie bereits in der konstituierenden Frühzeit Israels, kann dieses Proprium m.E. nicht erklären, kann nicht erklären, dass seit dem 8. Jahrhundert immer wieder ein Gegensatz zwischen der Verehrung JHWHs und der Verehrung anderer Götter formuliert wird (reflektierte Monolatrie), kann ebenso weitere damit zusammenhängende Propria der alttestamentlichen Theologie nicht erklären, besonders

²⁶ Vgl. dazu *M. S. Smith*, When the Heavens Darkened. Yahweh, El, and the Divine Astral Family in Iron Age II Judah, in: *Symbiosis, Symbolism and the Power of the Past*, herausgegeben von *W. G. Dever* und *S. Gittin*, Winona Lake/Ind. 2003, 265–277; *M. Köckert*, Wandlungen Gottes im antiken Israel, in: *BThZ* 22 (2005), 3–36; u.a.

deren egalitäre Ausrichtung²⁷ bis hin zur Formulierung der Gottebenbildlichkeit des Menschen statt des Königs durch die Priesterschrift.²⁸

* * *

Zusammenfassung

Nachdem in Israels frühester Zeit JHWH zunächst als der eine Rettergott Israels verehrt worden war (auf der Ebene des Gesamtvolkes), Salomo aber dann die Verehrung der Götter anderer Völker in den israelitischen Staatskult eingeführt hatte, leitete das Efraimitische Geschichtswerk noch kurze Zeit vor Hosea die Rückbesinnung auf JHWH als den einen Rettergott Israels und damit den Kampf für die ausschließliche Verehrung JHWHs ein. Um 700 vC wurde diese JHWH-Monolatrie vom Ur-Deuteronomium und dem Hiskijanischen Geschichtswerk um die Forderung nach der – von Hiskija eingeführten – Ausübung des (Opfer-)Kultes ausschließlich an dem einen Ort (dem Jerusalemer Tempel) ergänzt. Während in diesem hiskijanischen Anfangsstadium der Kultzentralisation der Kult außerhalb des Jerusalemer Tempels noch als jahwistisch galt, wurde er weitere 80 Jahre später im Zusammenhang mit der erneuten Kultzentralisationsmaßnahme Joschijas im Joschijanischen Geschichtswerk als idolatrisch gewertet.

²⁷ Dazu vgl. *Moenikes*, Der sozial-egalitäre Impetus; *ders.*, Gottesbeziehung. Zum Proprium alttestamentlicher Theologie, in: ThGl 99 (2009), 63–73.

²⁸ Ich danke N. Lohfink für die kritische Lektüre des Manuskripts.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0240-5655

www.theologie-und-philosophie.de

82. Jahrgang · Heft 3 · 2007

ABHANDLUNGEN

Friedo Ricken S. J.
Seneca (Brief 82) und Cicero (Tusculanen, Buch I) über den Tod 321

Michael Thomas Lohke
Lassen Aristotelische Tugenden sich als rationale Vermögen gemäß
Metaphysik Θ 2 und 5 auffassen? 329

Andreas Odenbach
Der Kultus als Weltanlegung. Elemente einer Theorie des Gottesdienstes
im religionsphilosophischen Ansatz von Richard Schaeffler 351

Franz-Josef Bormann
Gewissensentscheidung und moralische Imitation. Plädoyer für einen
kohärenztheoretischen Ansatz in der Gewissenslehre 368

BEITRÄGE

Werner Löser S. J.
Jesus - der neue Moses. Zwölf Annäherungen an das Jesusbuch von
Papst Benedikt XVI. 382

Gerd Hauffner S. J.
Abendgespräch mit Martin Heidegger 392

Herder Freiburg · Basel · Wien

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J., Prof. Dr. Klaus Schatz S. J., Prof. Dr. Jörg Splett, Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen) und Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

85. Jahrgang · Heft 1 · 2010

ABHANDLUNGEN

Alexis Fritz

Philippa Foots Begründung praktischer Rationalität 1

Ansgar Moenikes

Zur Theologiegeschichte der biblischen Religion in der vorexilischen Zeit 20

Ansgar Wucherpennig S. J.

Jesus Paraclitus: Ursprünge einer johanneischen Theologie des Heiligen Geistes 32

Hermann-Josef Sieben S. J.

Griechische Konzilssynopsen bei zwei lateinischen Theologen des
12./13. Jahrhunderts 49

Johannes Arnold

„Für eine Dame unerhört“. Bernarda von Nell diskutiert mit Adolf Harnack 65

BEITRAG

Klaus Schatz S. J.

Pater Erich Wasmann S. J. und die Humanevolution. In memoriam
Pater Rainer Koltermann S. J. († 5. Juli 2009) 81

Friedo Ricken S. J.

Die Entwicklung der Ethik 87

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTLITER:

Werner Löser S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLITERUNG:

Dieter Böhler S. J., Klaus Schatz S. J., Jörg Splett, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

DR. THEOL. ALEXIS FRITZ

Universität Tübingen
Katholisch-Theologische Fakultät
Abteilung Theologische Ethik
Liebermeisterstraße 12
72076 Tübingen
E-Mail: alexis.fritz@uni-tuebingen.de

PROF. DR. ANSGAR MOENIKES

Einhardstraße 1
33098 Paderborn
E-Mail: ansgarmoenikes@web.de

PROF. DR. ANSGAR WUCHERPENNIG S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main

PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN S. J.

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

PROF. DR. JOHANNES ARNOLD

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main

PROF. DR. KLAUS SCHATZ S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main

PROF. DR. FRIEDO RICKEN S. J.

Hochschule für Philosophie
Kaulbachstraße 31a
80539 München

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

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

Jesus Paraklitus: Ursprünge einer johanneischen Theologie des Heiligen Geistes

VON ANSGAR WUCHERPFENNIG S. J.

Der Titel „Paraklet“ stammt aus den johanneischen Schriften.¹ Johannes ist der einzige, bei dem sich dieser Titel im Neuen Testament findet: das erste Mal in den Abschiedsreden Jesu im Evangelium, danach nur noch einmal im ersten Johannesbrief. Die Bezeichnung ist heute ein theologisches Fachwort. Gelegentlich hat der Paraklet auch noch einen Platz in der Gebetsprache, immer aber als typische Bezeichnung oder als Anrede des Heiligen Geistes. Vor diesem Hintergrund ist es erstaunlich, dass Paraklet im Ersten Johannesbrief nicht den Heiligen Geist, sondern Jesus selbst bezeichnet. Der vorliegende Beitrag soll zeigen, dass diese ursprüngliche zweifache Bedeutung der Bezeichnung, für Jesus und für den Geist, eine trinitarische Theologie des Heiligen Geistes andeutet. Artikuliert hat sie sich erst in den Credotexten des 4. Jahrhunderts, vor allem durch das Verdienst der Kappadokischen Kirchenväter.² Ihre Wurzeln finden sich aber bereits im Neuen Testament.

Paraklet: Salbung heiliger Geisteskraft

Goethe war „Paraklet“ als Titel des Geistes vertraut. Der Frankfurter Dichter hat eine Übersetzung des mittelalterlichen Hymnus „Veni Creator Spi-

¹ O. Betz, *Der Paraklet. Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannes-Evangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften*, AGSU, Leyden 1963; G. Bornkamm, *Der Paraklet im Johannes-Evangelium*, in: *Studien zum Neuen Testament*, München 1985, 96–117; R. E. Brown, *The Paraclete in the Fourth Gospel*, in: *NTS* 13 (1966/1967), 113–132; Chr. Dietzfelbinger, *Paraklet und theologischer Anspruch im Johannesevangelium*, in: *ZTK* 82 (1985), 389–408; E. Franck, *Revelation Taught. The Paraclete in the Gospel of John*, Lund 1985; M. Gourgues, *Le paraclet, l'esprit de vérité: Deux désignations, deux fonctions*, in: G. van Belle/J. G. van der Watt/P. Maritz, *Theology and Christology in the fourth Gospel*, Leuven 2005, 83–108; M. Hasitschka, *Die Parakletworte im Johannesevangelium. Versuch einer Auslegung in synchroner Textbetrachtung*, in: *SNTU* 18 (1993), 97–112; H.-Chr. Kammler, *Jesus Christus und der Geistparaklet. Eine Studie zur johanneischen Verhältnisbestimmung von Pneumatologie und Christologie*, in: O. Hofius/ders., *Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums*, Tübingen 1996, 87–190; F. Porsch, *Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums*, Frankfurt am Main 1974; ders., *Anwalt der Glaubenden. Das Wirken des Geistes nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums*, Stuttgart 1978; U. Wilckens, *Der Paraklet und die Kirche*, in: D. Lührmann/G. Strecker (Hgg.), *Kirche. Festschrift für G. Bornkamm zum 75. Geburtstag*, Tübingen 1980, 185–203. – Der Beitrag ist die erweiterte und überarbeitete Fassung der Habilitationsvorlesung des Verfassers an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

² Vgl. A. Casarella, *The Johannine Paraclete in the Church Fathers*, Tübingen 1983, 27–80; I. L. E. Ramelli, *The Universal and Eternal Validity of Jesus' Priestly Sacrifice: The Epistle to the Hebrews in support of Origen's theory of Apokatastasis*, in: R. Bauckham/D. Drive/T. Hart/N. MacDonald, *A Cloud of Witnesses. The Theology of Hebrews in its Ancient Contexts*, London 2008, 210–221, besonders 216f.

ritus“³ angefertigt und die zweite Strophe darin folgendermaßen wiedergegeben:

Du heißest Tröster, Paraklet,
Des höchsten Gottes Hochgeschenk,
Lebend'ger Quell und Liebesglut
Und Salbung heiliger Geisteskraft.

In seinen Maximen und Reflexionen hat Goethe sein Verständnis des mittelalterlichen Gesangs erklärt: „Der herrliche Kirchengesang ‚*Veni creator spiritus*‘ ist ganz eigentlich ein Appell ans Genie, deswegen er auch geist- und kraftreiche Menschen gewaltig anspricht.“⁴ Nach Goethe ist der Geist eine Muse des höchsten Gottes, eine heilige Kraft, die den Genius des Menschen führt und beflügelt. Der Beginn der zweiten Strophe „Du heißest Tröster, Paraklet“ fügt sich gut in diese Sicht ein. Wenn der Intellektuelle in faustischem Grübeln verzweifelt, hilft der Paraklet mit seiner Geisteskraft dem Denken des Geplagten wieder auf. Goethes Vorstellung von Geist entspricht weitgehend der Idee, die man sich heute davon macht, wenn im Neuen Testament vom Geist die Rede ist. Das Neue Testament kenne noch keinen Heiligen Geist im trinitarischen Sinn. Man spricht vielmehr von der „Geistwirklichkeit“, einem entpersonalisiertem Zwischenreich zwischen Gott und Mensch.

„Es ist das geheimnisvoll-Mächtige im menschlichen Leben, was vom Geiste Gottes abgeleitet wird.“⁵ So hat der Alttestamentler Hermann Gunkel bereits Ende des 19. Jahrhunderts eine Auffassung vom Heiligen Geist formuliert, die bis heute verbreitet ist. Dies entspricht auch einer bekannten Erfahrung vom Heiligen Geist. Oft wird er als diffuse Kraft erfahren, die gleichzeitig durch innere Stimmen und äußere Ereignisse wirkt, aber nur selten in Klarheit erscheint. Deshalb wird, wenn vom Heiligen Geist die Rede ist, in deutschen Übersetzungen das Adjektiv „heilig“ häufig kleingeschrieben: heiliger Geist.⁶ Diese Schreibweise vermeidet, dass sich die Assoziation an den Namen der dritten Person der Trinität nahelegt. Der unbe-

³ Der Hymnus geht nach der ältesten Handschrift auf Rhabanus Maurus zurück. Vgl. dazu die Studie von *H. Lausberg*, *Der Hymnus ‚Veni Creator Spiritus‘*, Opladen 1979.

⁴ *J. W. v. Goethe*, *Poetische Werke, Gedichte und Singspiele II*, Berlin 1980, 330f. *M. Reiser*, *Die Auswirkungen der Aufklärung auf die Bibelauslegung am Beispiel Johann Wolfgang von Goethes*, in: *TThZ* 118 (2009), 63–77, besonders 70–75; *S. Haarländer*, *Rabanus Maurus zum Kennenlernen. Ein Lesebuch mit einer Einführung in sein Leben und Werk*, Mainz 2006, 157–158;

⁵ *H. Gunkel*, *Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus. Eine biblisch-theologische Studie*, Göttingen 1909, 20. Vgl. auch ebd. 12: „Mit einer religiösen Beurteilung der Geschichte, welche von Gott zu seinen seligen Zielen hingelenkt wird, hängt die Anschauung vom Geiste gar nicht zusammen.“

⁶ Die Einheitsübersetzung folgt einer Faustregel und gibt im Alten Testament „heiliger Geist“ in Kleinschrift wieder, im Neuen Testament hingegen groß geschrieben. Zum Beispiel in Psalm 51, 13: „Nimm deinen heiligen Geist nicht von mir!“ (vgl. Weish 1, 5 [7, 22]; 9, 17; Jes 63, 10; 63, 11; Dan 5, 12; 6, 4).

stimmte Geist Gottes wirkt das Geheimnisvoll-Mächtige im Leben der Menschen.

So übersetzt etwa die revidierte Lutherbibel von 1984 in der Regel mit „heiliger Geist“, etwa auch in Joh 1,33: „Auf wen du siehst den Geist herabfahren und auf ihm bleiben, der ist's, der mit dem heiligen Geist tauft.“⁷ Der Täufer bezeugt hier seine Vision bei der Taufe Jesu. Er sieht den Geist wie eine Taube auf Jesus herabkommen, und hört eine Gottesstimme, die ihm die Sendung Jesu offenbart. Anders als die revidierte Lutherbibel wiedergibt, spricht der griechische Text hier aber nicht bestimmt von „dem heiligen Geist“, sondern ohne Artikel von ἐν πνεύματι ἁγίῳ – „mit heiligem Geist“. Das Wort Gottes an den Täufer unterscheidet offenbar präzise. Gott spricht zum Täufer von „dem Geist“ (τὸ πνεῦμα), mit Artikel. Damit bezeichnet er den Geist, den der Täufer in der Taube herabkommen sieht. Mit diesem Geistzeichen stellt Gott dem Täufer den diesem noch unbekanntem Jesus vor, seinen Sohn: „Wenn du den Geist auf ihn herabfahren und bleiben siehst (ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν), dieser ist es ...“ Gleichzeitig macht Gott den Täufer aber mit dem neuen Geistzeichen bekannt. Über Jesus sagt er: „Dieser ist es, der mit Heiligem Geist tauft“ (οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ). Geistwesen sind in der Umwelt Jesu keine anonymen Kräfte, sondern personhaften Wesen vergleichbar.⁸ Wenn ἐν πνεύματι ἁγίῳ in dem Gotteswort ohne Artikel steht, wird der Ausdruck wie ein dem Täufer noch unbekannter Name verwendet. Es ist der Name für den Geist, dessen Zeichen er in der Taube über Jesus herabkommen sieht.⁹

Bereits dieses Indiz bei Johannes lässt daher die Frage zu: Ist für das Neue Testament der Geist tatsächlich nur eine unbestimmte Geisteskraft? Auch die von Goethe übersetzte Strophe des Geisthymnus nennt Namen des Heiligen Geistes: Tröster, Paraklet, des höchsten Gottes Hochgeschenk, lebend'ger Quell, Liebesglut, Salbung heiliger Geisteskraft.¹⁰ Bleibt der heilige Geist im Neuen Testament eine nicht genauer identifizierbare Größe – selbst dann, wenn Gott sie in seinen Dienst nimmt, um seine Macht in die Erfahrungswelt des Menschen zu vermitteln?

⁷ Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984 herausgegeben von der *Evangelischen Kirche in Deutschland* und vom *Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR*. Kleingeschrieben auch in: Münchener Neues Testament, Düsseldorf 1988 und Das Neue Testament, übersetzt von F. Stier, München 1989.

⁸ Vgl. Lk 24,37.39; J. Reiling, Holy Spirit, in: K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst, Dictionary of Deities and Demons in the Bible, Leiden [u.a.]²1999 (418–424), 419f.

⁹ Auch wenn Personen vorgestellt oder das erste Mal erwähnt werden, verwendet Johannes den Namen ohne Artikel (vgl. 1,42: Σίμων, und Κηφᾶς, und 1,45: Ἰησοῦν υἱὸν τοῦ Ἰωσήφ τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ). Wenn Namen als bekannt vorausgesetzt sind oder wieder erwähnt werden, wird der Artikel verwendet, vgl. E. G. Hoffmann/H. v. Siebenthal, Griechische Grammatik zum Neuen Testament, Basel 1945, 175 (129, 2).

¹⁰ Im lateinischen Original lauten sie: *Paracletus, donum Dei altissimi, fons vivus, ignis, caritas, spiritalis unctio*. Lausberg nennt sie „consolatorische ‚nomina Spiritus Sancti““ (*Lausberg, Veni Creator Spiritus*, 74).

Die lukanische Konzeption

Die lukanische Darstellung des Heiligen Geistes¹¹ ist ein günstiger Hintergrund für den Vergleich mit Johannes. Der Heilige Geist steht im Mittelpunkt des zweiten Teils des lukanischen Doppelwerkes, der Apostelgeschichte. Am Ende des Evangeliums (Lk 24, 49) und gleich zu Beginn der Apostelgeschichte (Apg 1, 8) verheißt der Auferstandene den Jüngern den Heiligen Geist als „Kraft aus der Höhe“. Er ist tatsächlich eine Kraft. Er ist die himmlische Kraft, die die Jünger am Pfingsttag erhalten. Dass der Auferstandene seine Verheißung erfüllt hat, verkündigt Petrus in seiner Pfingstpredigt (2, 33): „Erhoben zur Rechten des Vaters, hat er vom Vater die Verheißung, den Heiligen Geist, erhalten und ausgeschüttet: Dies ist, was ihr seht und hört.“ Damit erklärt er der zusammengelaufenen Menge die außergewöhnlichen Erscheinungen, die sie wahrnehmen: der gewaltige Sturmwind, das Reden der Jünger in fremden Zungen und Sprachen, die neue Freimütigkeit ihrer Predigt. Seine Sätze sind der Schlüssel zur lukanischen Darstellung des Heiligen Geistes.¹² Er ist eine Gabe, die der erhöhte Christus vom Vater erworben hat und ausschenkt.

Im ersten Teil, dem Evangelium, waren die Jünger zunächst einmal Jesus gefolgt. Sie waren von der Wunderkraft dieses großen Propheten überwältigt. Der Geist ruht auf ihm, aber während seines öffentlichen Wirkens erfahren die Jünger vor allem die Kraft Jesu selbst. Sein Name, der Glaube an ihn, seine Berührung sind es, die heilen. Mit seinem Tod zerrinnt diese stauende Verehrung der Jünger. Vierzig Tage lang müssen sie erst neu vom Auferstandenen belehrt werden. Ihre Aufgabe wird nun sein, das Reich Gottes mit der Kraft des Heiligen Geistes bis an die Grenzen der Erde zu bringen. Am fünfzigsten Tag, dem Pfingstfest, wird den Jüngern dazu der Heilige Geist geschenkt. Von nun an tritt der Heilige Geist in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Er lässt sich in der Apostelgeschichte mit einer eigenständigen Figur der Erzählung vergleichen¹³: Sein Aussehen wird beschrieben (Apg 2, 3). Er spricht zu den Aposteln¹⁴, er inspiriert prophetisches Reden¹⁵, er versetzt Philippus von einem Ort zum anderen (8, 39), er verhindert oder lenkt den Weg der Apostel (16, 6–7), er „bindet sie“ auf ihrem Weg (20, 22–23).

¹¹ Vgl. *H. von Baer*, Der heilige Geist in den Lukasschriften, Stuttgart 1926; *J. A. Fitzmyer*, The Role of the Spirit in Luke-Acts, in: *J. Verheyden*, The Unity of Luke-Acts, Leuven 1999, 165–183; *G. Haya-Prats*, L'Esprit, force de l'église: Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres, Paris 1975; *W. H. Shepherd, Jr.*, The Narrative Function of the Holy Spirit as a Character in Luke-Acts, Atlanta/Georgia 1994.

¹² Vgl. *Fitzmyer*, The Role of the Spirit, 175 (mit Verweis auf P. Buis).

¹³ Vgl. *Shepherd, Jr.*, Narrative Function, passim.

¹⁴ Apg 8, 29; 10, 19; 11, 12; 13, 2; 15, 28.

¹⁵ Apg 2, 4; 11, 28; 21, 4. 9.

Die Apostelgeschichte wurde deshalb das „Evangelium des Heiligen Geistes“ genannt.¹⁶ Der Heilige Geist ist zwar bereits vor Pfingsten da.¹⁷ Er hat durch den Mund Davids gesprochen (Apg 1,16). Wie die Propheten empfängt ihn der Täufer als Gabe im Mutterleib (Lk 1,15). Maria wird von ihm überschattet (Lk 1,35). Von ihm trägt die Jungfrau den Heiland in ihrem Mutterleib. Er inspiriert Elisabeth zu ihrer Seligpreisung Mariens (Lk 1,41). Der Geist ruht auf Jesus (Lk 4,18). Jesus freut sich im Heiligen Geist und bricht in den Lobpreis seines Vaters aus (Lk 10,21). Aber erst seit Pfingsten erfahren die Jünger ihn in der Apostelgeschichte als personale Kraft, die ihnen gegeben ist.

Im lukanischen Doppelwerk lässt sich das Pfingstfest daher als Übergang erkennen: Seit Pfingsten ist der Heilige Geist für die Jünger keine geheimnisvolle „Geisteskraft“ mehr, keine anonyme Macht, die das Wirken eines fernen Gottes in die Welt vermittelt. Er ist die Verheißung, die der Auferstandene vom Vater erhalten und weiter geschenkt hat. Als die Kraft in der Höhe trägt er für die Jünger den Namen „Heiliger Geist“. Er ist mit Wahrnehmungsfähigkeit, Erkenntnis, Willen und anderen Eigenschaften ausgestattet, die sonst einer menschlichen Person zukommen. Am deutlichsten ist dies wohl in dem Brief des Jerusalemer Apostelkonzils. Dort ist der Heilige Geist sogar vor den versammelten Aposteln als die höchste dekretierende Rechtsautorität genannt: „Es schien nämlich dem Heiligen Geist und uns ...“ leitet das Dekret der Apostel die Entscheidung ein. Die Apostel folgen der Autorität des Heiligen Geistes und beschließen die Auflagen für die beschneidungsfreie Heidenmission (Apg 15,28).¹⁸

Bis zu seiner Himmelfahrt (1,2) lehrte Jesus die Jünger durch den Heiligen Geist. Am Pfingstfest (1,8) erhalten die Jünger den gleichen Heiligen Geist. Von da an wirkt die Macht des Geistes (δύναμις ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος) die verschiedenen Taten der Apostel.

Geist bei Johannes

Eine vergleichbare Darstellung, wie der Heilige Geist paradigmatisch in den Aposteln zur Verbreitung des Evangeliums vom Reich Gottes wirkt, findet sich bei Johannes nicht. Das Vierte Evangelium endet mit den Erscheinungen des Auferstandenen. Der Gekreuzigte übergibt seinen Geist, und der Auferstandene haucht die Jünger mit seinem neuen Lebensatem an. Allerdings verheißt Jesus den Jüngern in der Nacht vor seinem Tod die Gabe des

¹⁶ Vgl. *M. A. Powell*, *What are they saying about Acts?*, Mahwah/New Jersey 1991, 50; *A. Ebrhardt*, *The Construction and Purpose of the Acts of the Apostles*, in: *StTh* 12 (1958), 45–79, besonders 67.

¹⁷ Vgl. die Kommentierung des Konzepts von Conzelmann bei *Fitzmyer*, *Role of the Spirit*, 171–183.

¹⁸ Vgl. die parallele Formulierung in dem Entscheid des Kaisers Augustus (Josephus, *Ant* 16, 6, 2, 163): „Es schien mir und meinem Rat unter Eid.“ *J. A. Fitzmyer*, *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1997, 566.

Heiligen Geistes und erklärt sie ihnen in den Abschiedsreden. In diesen Reden lässt Jesus seinen Jüngern sein Testament zukommen. Er belehrt sie, was sie nach seinem Fortgang erwartet. Ein wesentlicher Teil seines Testaments ist die Gabe des Heiligen Geistes, den er ihnen vermacht. In diesem Zusammenhang fällt die Bezeichnung „Paraklet“ für den Heiligen Geist das erste Mal. Noch weitere drei Male nennt Jesus den Geist genauso (14,26; 15,26; 16,7). „Paraklet“ ist der Name, den Jesus bei seinem Abschied den Jüngern für den Heiligen Geist mitgibt.¹⁹ Der von Goethe übersetzte Heilig-Geist-Hymnus²⁰ belegt, dass Paraklet von Johannes her auch als Name für den Heiligen Geist gebräuchlich geworden ist: *Qui paracletus diceris, donum Dei altissimi*²¹ – „der du Paraklet heißt, Geschenk des höchsten Gottes“, singt der Hymnus. Die Bezeichnung findet sich nur in den johan-neischen Schriften. Ihre Bedeutung ist entscheidend, um die Gabe des Heiligen Geistes nach Johannes zu verstehen.

Bereits vor den Abschiedsreden spricht das Johannesevangelium vom Geist. Vor allem Jesus (3,5. 6. 8. 34; 4,23. 24; 6,63) spricht von ihm – außer Jesus nur der Täufer (1,32) und der Evangelist selber (7,39). Jesus spricht vom Geist so, wie wir es bei Lukas gesehen haben, wie von einer Kraft Gottes. Die Stoiker kannten den Geist als eine Art *fluidum*, eine sehr feine unsichtbare aber stoffliche Kraft, durch die das Göttliche in die Welt hineinwirkt. Jesu Rede vom Geist bei Johannes ist damit vergleichbar. Er sagt zwar nichts über eine Stofflichkeit des Geistes, die biblischen Ausdrücke πνεῦμα und רוח für den „Wind“ bezeichnen aber bereits eine Bewegung der Luft. In dieser Bedeutung wäre es ganz richtig, mit kleingeschriebenem Adjektiv von „heiligem Geist“ zu sprechen. Geist ist die namenlos geheimnisvoll mächtige Wirklichkeit, die auf das Leben des Menschen in der Welt Einfluss nimmt.

Doch geht das Johannesevangelium weiter: Der Geist ist eine Wirklichkeit, mit der Gott das natürliche Geschaffensein, für Johannes „die Welt“, begabt und rettet. Dies bedeutet Jesu Wort „Gott ist Geist“ (Joh 4,24). Vom Geist spricht es als πνεῦμα ohne Artikel, Gott hingegen nennt es mit Artikel: ὁ θεός. Der Satz Jesu ist daher keine Definition.²² Er identifiziert nicht

¹⁹ Vgl. die sogenannten „Parakletworte“ Joh 14,16–17; 14,25–26; 15,26–27; 16,7–11; 16,12–15. Zur formkritischen Bezeichnung der „Parakletsprüche“ siehe unten.

²⁰ Sie liegt der Mainzer Edition des Hymnus von 1617 zugrunde, auf die Heinrich Lausberg seine historisch detailreiche und mit großem Sprachgefühl durchgeführte Untersuchung des Hymnus gestützt hat: *Ders.*, Der Hymnus ‚Veni Creator Spiritus‘. In sieben Strophen entwickelt der Hymnus eine Theologie des Heiligen Geistes. Vgl. auch die „Erwartungsstruktur“ des Hymnus, die in die sechste Strophe mit ihrem subtilen Bekenntnis des *filioque* mündet: „*te Utriusque Spiritum credamus omni tempore*“ (*Lausberg*, *Veni Creator Spiritus*, 30–32).

²¹ So der Text der Mainzer Handschrift. *Donum Dei altissimi* spielt vermutlich auf die δωρεά τοῦ θεοῦ in Joh 4,10 an.

²² So Bultmann richtig: „Dieser Satz ist keine Definition im griechischen Sinne, die die Seinsweise, die Gott an sich eigen ist, bestimmen wollte.“ Auch wenn er seine philologische Beobachtung danach wieder einschränkt: Vgl. *R. Bultmann*, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen

einfach beide Größen miteinander. Nicht: „Gott ist der Geist“, oder „der Geist ist Gott“. Jesus erklärt vielmehr, wer Gott ist. Zu Gott gehört, dass er Geist ist. Wie Liebe (1 Joh 4, 8.16) und Licht (1 Joh 1, 5) ist Geist eine Wirklichkeit, die Gottes Existenz beschreibt. Gott ist Geist, er ist nicht Fleisch und auch nicht Welt. Geist ist seine Wirklichkeit, mit der er nach seiner Wahl Menschen in der Welt beschenken kann.

Im Zusammenhang geht es um die wahre Anbetung. Nur wenn Gott Menschen an seinem Geist-Sein Anteil gibt, können sie ihn wahrhaft anbeten. Wer den Geist Gottes nicht hat, kann Gott auch nicht anbeten. Gott selbst aber sucht wahre Anbeter und gibt ihnen Teil an seinem Geist. Hier erhält der Geist offensichtlich bereits personale Züge. Er öffnet dem Beter eine Beziehung zu Gott, die nicht mehr an einen Ort, sondern an die Person des Betenden gebunden ist.

Der Paraklet in religionsgeschichtlicher Exegese

In den Abschiedsreden (Joh 14, 16) nennt Jesus diesen Geist jetzt das erste Mal *παράκλητος*. Das scheinbar unvermittelte Einsetzen der Rede Jesu vom Parakleten hat in der religionsgeschichtlichen Forschung die Frage ausgelöst, woher diese Bezeichnung stammt. Man hat vermutet, dass der Paraklet ursprünglich eine andere nichtchristliche Offenbarerfigur gewesen sei. Bultmann ist in seinem Johanneskommentar von einem synkretistisch-gnostischen Einfluss der Parakletvorstellung ausgegangen.²³ Nach ihm standen die johanneischen Abschiedsreden ursprünglich in anderer Reihenfolge,²⁴ und erst der Evangelist habe sie in die heutige Ordnung gebracht. Nach der von Bultmann rekonstruierten Reihenfolge erfolgte die Vorstellung des Geistes als Paraklet in 14, 16 ursprünglich erst gegen Ende der Reden.²⁵

Sicherlich hat Johannes die Darstellung Jesu in seinem Evangelium geordnet. Sein Evangelium hat eine durchdachte Gestalt.²⁶ Auf die ursprüngliche Anordnung seiner Stoffe zurückzuschließen – falls ihm diese Stoffe überhaupt als schriftliche Quellen vorlagen – bleibt jedoch allenfalls hypothe-

²⁰1978, 141; *Porsch*, Pneuma und Wort, 150. Vgl. die syntaktisch ähnlichen Aussagen 1 Joh 1, 5; 1 Joh 4, 8.16

²³ Vgl. *Bultmann*, Johannes, 437–440.

²⁴ Die rekonstruierte Reihenfolge ist 13, 1–30; 17; 13, 31–35; 15; 16; 13, 36–14, 31, vgl. auch *Betz*, Paraklet, 26, Anmerkung 2. Vgl. zu anderen religionsgeschichtlichen Herleitungen ebd. 4–35.

²⁵ Die neutestamentliche Exegese ist Bultmann, wenn auch mit zum Teil anderen literarkritischen Annahmen, vielfach gefolgt. Vgl. dazu etwa *Wilckens*, Paraklet und Kirche, 186–190, 190: „Wie immer man also das literarkritische Problem der johanneischen Abschiedsreden lösen mag, so leidet die sachliche Zusammengehörigkeit der über diese Kapitel verstreuten Aussagen über den Parakleten keinen Zweifel.“

²⁶ Vgl. dazu für die Parakletworte: *M. Hasitschka*, Die Parakletworte im Johannesevangelium. Versuch einer Auslegung in synchroner Textbetrachtung, in: *SNTU A 18* (1993), 97–112. Die beiden ersten (14, 16–17 und 26) und das letzte Parakletwort (16, 13–15) beschreiben seine Wirkung innerhalb der Jüngergruppe, das dritte und vierte (15, 26; 16, 7–11) seine Wirkung nach außen.

tisch. Daher ist die vorliegende Gestalt des Evangeliums die solideste Grundlage für seine Auslegung.²⁷

Auf hinreichend sicherem Boden ist man bei den religiösen Traditionen, aus denen Johannes lebt. Die Gnosis, die Bultmann am Anfang des Johannesevangeliums vermutete, ist ein Konstrukt der religionsgeschichtlichen Schule.²⁸ Johannes bezieht seine Traditionen nicht aus synkretistischen religiösen Sekten, sondern aus dem Judentum Palästinas.²⁹ Das Palästina zur Zeit Jesu war stark vom griechischen Denken des Hellenismus geprägt. Die Bezeichnung Paraklet ist ein weiterer Beleg dafür. Das Wort Paraklet war verbreitet. Es war Juden in hebräischer und aramäischer Sprache als Fremdwort geläufig.³⁰ Es ist von dem Verbum παρακαλέω abgeleitet und hat die gleiche Bedeutung wie das Partizip Passiv im Perfekt: Ein Paraklet ist ein παρακλημένος, ein Herbeigerufener.³¹ Im Lateinischen wird es wörtlich übersetzt: *advocatus*; auch die lateinische Vulgata des Hieronymus gibt παρακλητος – in 1 Joh 2, 1 – mit *advocatus* wieder.

Das griechische Fremdwort in der jüdischen Literatur lässt auf einen ursprünglich gerichtlichen Kontext schließen.³² Bereits im Mischnatraktat der Vätersprüche wird Paraklet als Fremdwort im Hebräischen verwendet: „Wer ein Gebot erfüllt, erwirbt sich einen Parakleten (פרקליט). Wer eine Übertretung begeht, erwirbt sich einen Ankläger (קטגור).“³³ Dieser Spruch jüdischer Rechtsweisheit stammt von Rabbi Eliezer, aus dem 1. oder 2. Jahr-

²⁷ Aufgrund dessen ist es auch fragwürdig, fünf Parakletsprüche zu unterscheiden und sie isoliert vom johanneischen Kontext der Abschiedsreden zu betrachten. Jesus spricht in den Abschiedsreden vom Parakleten, aber seine Worte haben nicht die literarische Form eines „Einzelspruches“. Sie sind in das Gesamt der Reden eingebettet. Erst recht problematisch ist eine Erklärung, die die Parakletsprüche von dem vorhergehenden Reden Jesu über den Geist trennt, weil sie einer eigenen Quelle zuzuordnen wären. Dies mag literarkritisch stimmen. Im Evangelium aber stellt Jesus mit seiner Rede vom Parakleten den Jüngern den Heiligen Geist, den sie aus seinen Worten bereits kennen, als Parakleten vor. Dies ist eine entscheidende Voraussetzung, die johanneische Rede Jesu vom Parakleten zu verstehen. Diesen Ansatz verfolgen bereits die Arbeiten von Felix Porsch (siehe Anmerkung 1).

²⁸ Vgl. *Cbr. Marksches*, Die Gnosis, München 2001, 68–85.

²⁹ Vgl. wegweisend dazu *M. Hengel*, Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch, mit einem Beitrag von *Jörg Frey*, Tübingen 1993, 274–325.

³⁰ So bereits richtig *Th. Zahn*, Das Evangelium des Johannes, Leipzig ^{3,4}1912, 562. Vgl. Aboth 4, 11; Sifra Mezora, Neg. Par. 3, ch. III.; Seb. 7^b; Tosefta Peah IV, 21; bSabb 32a; bBath 10a; yTaan. Beg. 63c. Pl j.Ber IV, 7^b Vgl. die Belege bei *J. Levy*, Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, IV, Berlin/Wien 1924, 139; *M. Jastrow*, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, II, New York 1950, 1241. *Krupnik/Silbermann*, A Dictionary of the Talmud, the Midrash and the Targum with quotations from the sources, 720f. Auch die syrische Übersetzung der johanneischen Texte verwendet das Fremdwort פרקליטא. Die Bedeutung des griechischen Fremdwortes ist also auch im Syrischen noch bekannt.

³¹ Vgl. *Pastorelli*, Paraclet, 45. Vgl. auch γνωστός von γνωστός.

³² BSab II, VI, 32a (*Goldschmidt*, 526): „Wer nämlich nach dem Richtplatze geführt wird, um gerichtet zu werden, kann, wenn er große Fürsprecher (פרקליטין גדולים) hat, gerettet werden, hat er aber keine, so wird er nicht gerettet. Folgende sind die Fürsprecher des Menschen: Buße und gute Werke.“ *Goldschmidt* übersetzt פרקליטין mit „Fürsprecher“. Die Bedeutung ist nicht so klar auf einen professionellen Anwalt begrenzt, aber dass es sich um einen forensischen Kontext handelt, ist offensichtlich.

³³ MAbth IV 11a, *K. Marti/G. Beer*, Ἀβὸτ (Väter). Text, Übersetzung und Erklärung, Gießen 1927, 101. Zu R. Eliezer vgl. S. 100.

hundert.³⁴ Der Paraklet hat hier klar forensische Bedeutung. Er steht im Kontrast zum Ankläger, für den ebenfalls ein griechisches Fremdwort verwendet wird: קטגור, von κατήγορος.³⁵

Die Bedeutung des Begriffs im Prozessrecht in Athen

Die Rolle des Parakleten im Vierten Evangelium lässt noch seine Bedeutung im Prozessrecht in Athen erkennen. Dort gab es keinen offiziell gewährten Rechtsbeistand eines Anwalts. Deshalb musste sich der Angeklagte seine Verteidigung in der Regel selbst zurechtlegen, wie im berühmtesten Fall einer Verteidigungsrede der Antike, der Apologie des Sokrates.³⁶

Am Ende der Verteidigungsrede pfl egten die Angeklagten „Parakleten“ dem Gericht vorzustellen, die ihren rationalen Argumenten emotionale Unterstützung verliehen. So ließen die Angeklagten ihre Familie und Schutzbefohlene als Parakleten auftreten, die alten Eltern, die Ehefrau und Kinder, bedürftige Freunde, um deutlich zu machen, welche Konsequenzen ihre Verurteilung für die ihnen Anbefohlenen hätte. Wie diese Parakleten das Mitleid des Richters erwecken sollten, stellt Aristophanes in den Wespen dar. Philokleon spricht in der Rolle eines Richters zunächst über die Verteidigungsreden der Angeklagten:

Lass sehn! Welch Schmeichelgerede daselbst nicht kriegte zu hören ein Richter? Die flennen mir über ihr Armsein vor und steigern ihr wirkliches Elend.
Mit vergrößernder Schilderung, bis es den Grad von dem meinigen eben erreicht hat;
Die plaudern mir Märchen daher und das spaßhaftige Zeug von Äsopos;
Die wiederum witzeln, den Unmut mir zu vertreiben mit herzlichem Lachen.³⁷

Der überstrapazierte Richter Philokleon veranschaulicht gut die Haltung des ungerechten Richters, der der hartnäckigen Witwe im Evangelium ihr Recht verweigert (Lk 18, 1–8). Dieses Gleichnis deutet schon die Rolle des Parakleten voraus, die sich in unserer Untersuchung abzeichnen wird. Im Gleichnis ist der ungerechte Richter ein Kontrastbild für Gott in seiner Barmherzigkeit. Wenn selbst ein ungerechter Richter durch das Insistieren der Witwe beeindruckt wird, um wie viel mehr wird sich dann Gott in seiner Barmherzigkeit von aufrichtigen Fürsprechern bewegen lassen!

In Aristophanes' Wespen reicht die Verteidigungsrede aber nicht aus. Danach führt der Angeklagte dem Richter Philokleon die Parakleten vor:

³⁴ Es gab zwei tannaitische Lehrer mit diesem Namen, einer in der ersten, der andere in der dritten Generation der Tannaiten, vgl. MAboth, Gießen 1927, 100, Anmerkung.

³⁵ Ein ähnliches Wort, das nur die positive Seite des Parakleten entfaltet, wird von einem R. Eleazar b. R. Jose im Talmud überliefert (Baba Bathra I, V, 10a): „All die Wohltätigkeiten und Liebeswerke, die die Israeliten auf dieser Welt üben, sind große Friedens[vermittler] und bedeutende Fürsprecher (פּרִקְלִיטִין) zwischen den Israeliten und ihrem Vater im Himmel.“

³⁶ Oder er konnte rednerisch begabte Freunde auftreten lassen, um ihre Sache zu unterstützen. Diese wurden συνήγοροι oder σύνδικοι genannt. Vgl. *Schultheiß*, PW, 1202.

³⁷ *Aristophanes*, Die Wespen, 563–567. Übersetzt von *J. E. Wessely*, Aristophanes' Lustspiele, X: Die Wespen, ²Berlin [o.J.].

Und rührt dies alles das Herz uns nicht – flugs schleppen die Kinderchen her sie
Am Händchen, die Mädchen und Knäbchen, und ich horch auf mit geöffneten Ohren.

Das kauert sich nieder und blökt auf. Dann fleht zitternd der Vater, als wär ich
Ein Gott, ihretwillen mich an, ihn frei von der Amtsanklage zu sprechen:
Klingt lieblich die Stimme des Lämmleins dir, so erbarm' dich der Stimme des Knaben!

Doch wär' ich den Schweinchen geneigt, soll mich des Töchterchens Stimme bewegen.

Da stimmen die Saiten des Zornes wir wohl für ihn ein wenig herunter!³⁸

Die Schilderung des Richters Philokleon bleibt auch hier ironisch distanziert. An seiner skeptischen Haltung zeigt sich, dass diese Rolle der Parakleten umstritten war. Die Sokratiker lehnten eine solche emotionale Beeinflussung eines rationalen Gerichtsprozesses ab. In der Darstellung des Richters fällt das Motiv von der „Stimme des Lämmleins“ auf, die vor dem Richter wie einem Gott erklingt.³⁹ Die Lämmleinstimme ist zu erbarmungswürdig, als dass der Richter ihm gegenüber volle Strenge walten lassen könnte. Es erinnert an das Symbol des Lammes für Jesus Christus in der Johannesoffenbarung. Die Heiligen besingen mit ihrem neuen Lied im Grunde seine Paraklet-Funktion vor dem Gericht Gottes, die sich im Lauf dieser Untersuchung herausstellen wird: „Du bist geschlachtet worden und hast mit deinem Blut freigekauft (Menschen) aus jedem Stamm und Zunge, aus Volk und Nationen“ (Offb 5, 9).

Von der Funktion im Prozess her erklärt sich, dass in den griechischen Texten Paraklet in der Regel im Plural *παράκλητοι* verwendet wird. Je mehr geplagte Familienmitglieder der Beklagte aufzubieten vermochte, desto sicherer konnte er mit Mitleid rechnen. Der Römerbrief kennt mit Jesus und dem Geist zwei Fürsprecher des Menschen bei Gott, die solchen Parakleten vergleichbar sind (vgl. Röm 8, 26f. und 8, 33–35).

In späterer Zeit verliert die Bezeichnung Paraklet ihre spezifische Gerichtsfunktion, und die Bedeutung erweitert sich. Paraklet kann einfach jemand sein, der die Sache eines anderen stellvertretend wahrnimmt.⁴⁰ In den Belegen für diese Bedeutung wird das Wort wie bei Johannes vorwiegend im Singular verwendet. Für die Rabbinen ist es ein vertrautes Fremdwort geworden, das verschiedene Figuren als Fürsprecher vor Gott nennt: die Gerechten, den Heiligen Geist und die Engel, vor allem aber den Erzengel Michael.⁴¹ Auch der jüdische Tora-Philosoph Philo verwendet es mehrfach.⁴²

³⁸ *Aristophanes*, Die Wespen, 568–574. Später lässt Bdelykleon vor Philokleon die Kinder auf die Bühne der Beklagten führen und fordert sie auf, schmeichlerisch zu winseln, inständig zu bitten, zu flehen und zu weinen (976f.).

³⁹ *Aristophanes*, Die Wespen, 572: εἰ μὲν γαίωεις ἀγνὸς φωνῆ, παιδὸς φωνῆν ἐλέησαι.

⁴⁰ So ist von dem Philosophen Bion die Weisheit überliefert, dass ihn ein Viel-Schwätzer um Hilfe bittet. Er sichert ihm großzügig zu, dass er sich seiner Bitte annehme, er brauche aber nicht selbst zu kommen, sondern es reiche, wenn er *παράκλητοι* schicke. *Diogenes Laertius*, Vita Philosophorum, 4, 47–51. Vgl. *Pastorelli*, Paraclet, 53–56.

⁴¹ Vgl. *Pastorelli*, Paraclet, 95–102.

⁴² Vgl. *Pastorelli*, Paraclet, 67–86; *Philo*, In Flaccum 13; 22–23; 151; 181; De Iosepho, 239; De

Auffälligerweise behält der Paraklet in den Worten Jesu allerdings seine Funktion vor Gericht bei.⁴³ Jesus erklärt die Rolle des Parakleten im Gericht der Welt (Joh 16, 8–11). Bereits Jesus ist gekommen, um die Sünde der Welt hinwegzunehmen (1, 29) und vor Gott den Freispruch seiner Jünger zu erwirken. Die jetzt auf ihn hören, werden leben (Joh 5, 25). Das endgültige Gericht der Welt aber ist in die Hände Jesu gelegt.⁴⁴ Bis dahin wird der Paraklet das Werk Jesu in der Welt fortsetzen. Der Paraklet wird die Welt überführen (ἐλέγχω), sagt Jesus in forensischer Sprache.⁴⁵ Er wird aufdecken, dass ihre Sünde darin besteht, dass sie Jesus nicht geglaubt, sondern ihn vor ihr eigenes Gericht gebracht hat. Der Paraklet aber wird die wahre Gerechtigkeit Jesu aufdecken. Jesus ist nicht im Tod geblieben, zu dem er verurteilt worden ist. Er ist zum Vater gegangen. Der Herrscher der Welt hingegen wird gerichtet werden. Dieser Rolle im Gericht über die Welt entspricht die Zeugenfunktion des Parakleten für die Jünger. Auch sie ist in forensischer Sprache ausgedrückt (15, 26–27): Wie Jesus geht er vom Vater aus und kann daher den Jüngern gegenüber die wahre Herkunft Jesu bezeugen (μαρτυρέω).

Der Paraklet behält bei Johannes also seine rechtliche Konnotation bei. Tertullian, der als ausgebildeter Rechtsanwalt Christ geworden ist, übersetzt daher παράκλητος in den Geist-Verheißungen Jesu bereits vor Hieronymus mit *advocatus* (Adv. Prax. 9).⁴⁶ Dies ist die wörtliche Übersetzung des griechischen Wortes ins Lateinische: Der παράκλητος ist ein *ad-vocatus*, ein Herbeigerufener. Das lateinische Wort wird in dieser Zeit mehr und mehr zum Begriff für einen in der Jurisprudenz ausgebildeten rechtlichen Beistand.⁴⁷ Offenbar ist sich Tertullian aber bewusst, dass der *advocatus* die Funktion des Geist-Parakleten bei Johannes nicht ganz einfängt. Deshalb wechselt er die Bezeichnung häufiger und verwendet im Lateinischen auch das griechische Fremdwort *Paracletus*. Auch entsprechen die Aufgaben des Geistparakleten nicht ganz denen der Parakleten im athenischen Prozessrecht. Diese sollten das Erbarmen des Richters bewegen; aber die Aufgaben des Geistparakleten im Gericht über die Welt entsprechen eher denen eines leitenden Staatsanwalts im deutschen Rechtssystem. Er soll die Welt im Prozess vor dem Vater und dem Sohn überführen. Lässt sich eine Erklärung für diese besondere Bedeutung finden?

spec. Leg. I, 237; De execrationibus 166; De vita Mosis II, 134; De opificio mundi, 23; 165. Außerdem: Did 6, 5; Barn 20, 2.

⁴³ Vgl. *Gourgues*, Paraclet, 101–107.

⁴⁴ Vgl. *J. Frey*, Die johanneische Eschatologie, III: Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten, Tübingen 2000, 354–369.

⁴⁵ In 16, 8–11 ist ἐλέγξει das einzige Verbum mit dem Parakleten als Subjekt. Zur forensischen Bedeutung vgl. die Untersuchung von *I. de la Potterie*, La Vérité dans Saint Jean, I: Rom 1999, 399–406.

⁴⁶ Vgl. *Casarella*, Paraclete, 9–26.

⁴⁷ Vgl. *Chr. Paulus*, *Advocatus*, NP I, 136–137; Exkurs zur Terminologie in: *J. A. Crook*, *Legal Advocacy in the Roman World*, London 1995, 146–158.

Der Paraklet in den Abschiedsreden

Jesu Rede vom Parakleten im Johannesevangelium lässt literarische Gestaltung erkennen.⁴⁸ Wenn Jesus ihn das erste Mal im Evangelium erwähnt, stellt er seinen Jüngern den Heiligen Geist als Paraklet vor und führt diesen neuen Namen für sie ein (Joh 14, 16). Im letzten Wort Jesu über den Parakleten hingegen gerät besonders die Zukunft in den Blick: Er wird aus seiner Anschauung des Vaters und des Sohnes den Jüngern erschließen, was auf sie zukommen wird (16, 13): τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν.⁴⁹

Jesus verheißt seinen Jüngern zunächst, dass der Vater ihnen an seiner Statt den Geist als *anderen* Parakleten geben wird (καὶ ἄλλον παρακλήτοιν δώσει ὑμῖν):⁵⁰

Und ich werde den Vater fragen
und er wird euch einen anderen Parakleten geben,
damit er bis in Ewigkeit bei euch sei:
der Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann,
weil sie ihn nicht sieht und nicht kennt.
Ihr kennt ihn,
weil er bei euch bleibt
und in euch sein wird.

Vor dem Geist gibt es also bereits einen Parakleten: Jesus selbst. Er ist der erste Paraklet, und er verheißt den Jüngern den Geist als weiteren Parakleten.

Dagegen spricht nicht, dass Jesus hier das erste Mal vom Paraklet spricht. Mose verheißt in seinen Abschiedsreden vor seinem Tod im Deuteronomium dem Volk einen „Propheten wie mich“ (Dtn 18, 15). Auch hier ist Mose vorher im gesamten Pentateuch nicht als Prophet bezeichnet worden. Dennoch gilt Mose dem Deuteronomium als der Prophet schlechthin. Auch Jesus ist im Johannesevangelium noch nicht Paraklet genannt worden. Dennoch ist er für seine Jünger der vorbildhafte Paraklet.⁵¹ Der Geist wird sie lehren, wie Jesus sie gelehrt hat (Joh 14, 26). Durch die Gegenwart des Geistes werden sie Schüler Gottes bleiben, weil Gott sie weiter lehrt und in die ganze Wahrheit führt.⁵²

⁴⁸ Vgl. auch *Gourgues*, Paraclet, 83–108.

⁴⁹ Vgl. zum Verbum ἀναγγελεῖ *De La Potterie*, Vérité, I, 446, zu τὰ ἐρχόμενα *J. Frey*, Eschatologie, III, 195–204.

⁵⁰ Die syntaktische Konstruktion ließe auch die Übersetzung: „und er wird euch einen anderen als Parakleten geben“ zu. Vgl. *Pastorelli*, Paraclet, 217: „Il est préférable de suivre la plupart des commentateurs pour lesquels ἄλλος est un adjectif épithète se rapportant à παρακλήτοιν. Il signifie ‚un autre‘, ‚une personne en plus‘ et il est souvent employé là où seulement deux éléments sont en question.“

⁵¹ Vgl. *K. Haacker*, Die Stiftung des Heils. Untersuchungen zur Struktur der johanneischen Theologie, Stuttgart 1972, 152. Er verweist auf Browns kurze Zusammenfassung: „The Paraclete is, as it were, another Jesus“ (*Brown*, Paraclete, 128).

⁵² Vgl. Joh 6, 45.

Die Bedeutung Jesu als Paraklet ist den Lesern des Johannes also offensichtlich vertraut gewesen. Sie ist im ersten Johannesbrief belegt. Dort spricht Johannes tatsächlich von Jesus als Paraklet. „Kinder“ spricht der Brief die Adressaten an (1 Joh 2,1): „Wenn jemand sündigt, haben wir einen Parakleten beim Vater, Jesus Christus, den Gerechten.“⁵³

Diese Bezeichnung Jesu als Paraklet wird häufig für älter gehalten als die Bezeichnung des Geistes als Paraklet.⁵⁴ Selbst wenn der Brief jünger sein sollte als das Evangelium, vermutet man, dass Johannes hier eine ältere Tradition aufgegriffen habe. Möglicherweise hat Johannes hier mit Paraklet eine der ältesten Bezeichnungen für Jesus bewahrt. Im Evangelium scheint sie sicher vorausgesetzt. Deshalb kann Jesus den Jüngern den Geist als ἄλλος παράκλητος, „einen anderen Parakleten“ vorstellen.⁵⁵

Wenn der erste Johannesbrief von Jesus als Paraklet spricht, hat er ebenfalls deutlich eine Funktion vor Gericht. Jesus als Paraklet ist ein Fürsprecher vor Gericht – ganz ähnlich, wie es im athenischen Prozessrecht belegt ist: Er tritt aufgrund seiner lauterer Gerechtigkeit für die Sünder ein. Als Paraklet spricht er allerdings nicht vor einem weltlichen Gericht. Er ist ein Fürsprecher „beim Vater“ – πρὸς τὸν πατέρα: Die griechische Präposition πρὸς drückt seine Nähe zum Vater aus. Jesus ist „das Leben“, das von Anfang an „beim Vater war“ (1 Joh 1,2). Wie Jesus jetzt beim Vater ist, so war der λόγος schon am Anfang bei Gott – πρὸς τὸν θεόν (Joh 1,2). Er tritt „von Angesicht zu Angesicht“ beim Vater für uns ein.⁵⁶

Die Funktion des Parakleten als Fürsprecher

Die nächste Parallele zur Funktion Jesu als Paraklet im Johannesbrief findet sich wohl in der Vision des Stephanus kurz vor seiner Steinigung. Sie lässt noch die Gestalt der Gerichtsverhandlung erkennen, in der Jesus als Paraklet für die Sünder eintritt.

In der Fluchtlinie seiner Vision erkennt Stephanus die Herrlichkeit Gottes, die strahlende Gegenwart der δόξα θεοῦ am Ende der Himmelsgewölbe. Zur Rechten der Herrlichkeit sieht Stephanus Jesus. Jesus sitzt aber nicht, wie ihn die byzantinischen Apsismosaiken als Pantokrator zeigen, sondern er steht.

Siehe, ich sehe die geöffneten Himmel
und den Menschensohn stehend zur Rechten Gottes.

⁵³ So die gewöhnliche Übersetzung, vgl. *H.-J. Klauck*, Der erste Johannesbrief, Neukirchen-Vluyn 1991, 100. Dem nachgestellten Adjektiv δίκαιον fehlt dafür allerdings der Artikel. Möglich wäre wohl auch ein Rückbezug auf παράκλητον: „wir haben einen Parakleten beim Vater, Jesus Christus, einen gerechten (Parakleten).“

⁵⁴ Vgl. die kurze Diskussion bei *M. Morgen*, Les épîtres de Jean, Commentaire Biblique: Nouveau Testament 19, Paris 2005, 70–71.

⁵⁵ Vgl. zu anderen Übersetzungsmöglichkeiten: *Pastorelli*, Paraclet, 216–219.

⁵⁶ Vgl. *Pastorelli*, Paraclet, 110–111.

In Jesus erkennt Stephanus den Menschensohn wieder, der in Daniels Vision vor den Hochbetagten tritt, und dem Macht, Ehre und Königtum gegeben werden (Dan 7, 13–14). Aber Jesus hat noch nicht den Platz auf seinem Thron eingenommen.

Jesus steht vor dem Thron der Herrlichkeit Gottes als Anwalt. Das Sitzen ist die typische Haltung der Autoritätsperson im Umfeld des Neuen Testaments. Wenn der Menschensohn zum Gericht erscheint, dann wird er sich auf dem Thron seiner Herrlichkeit niedersetzen (vgl. Mt 25, 31⁵⁷). Aber dieser Zeitpunkt ist beim Tod des ersten Märtyrers Stephanus noch nicht gekommen. Der Sohn ist zur Rechten Gottes aufgenommen, in seine himmlische Wartestation bis zur ἀποκατάστασις πάντων, bis zur Wiederherstellung des Alls, die die Propheten verheißen haben (vgl. Apg 3, 21).⁵⁸ Stephanus sieht Jesus zur Rechten Gottes stehen.⁵⁹ So steht der Anwalt, der vor dem Gericht für die Angeklagten eintritt. Auf der rechten Seite steht er, weil sich dort die sammeln, die beim Richtspruch gerechtfertigt werden. Jesus nimmt dort die Gerechten an seine Seite in den Zeiten des Aufatmens (Apg 3, 20), so lange, bis das endgültige Gericht erfolgen wird.⁶⁰ Im Angesicht dieses Rechtshelfers bittet Stephanus für seine Verfolger (7, 60): „Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an.“

Diese Parallele beleuchtet Johannes' Bezeichnung Jesu als Paraklet. Der Sünder hat für seine Tat vor dem Vater Rechenschaft zu leisten. Aber Jesus steht als Paraklet vor dem Vater und tritt bei ihm für den Sünder ein, der sich zu ihm bekehrt. *Qui loquitur bona coram patre et dulcia ad nos*. „Er spricht Gutes beim Vater, Süßes aber zu uns“, hat Luther dieses Amt Jesu seinen Studenten in der Johannesbriefvorlesung erklärt.⁶¹

Für das Amt des Parakleten bringt Jesus die entscheidende Voraussetzung mit: Er ist gerecht (1 Joh 2, 1). Er hält vor dem Vater offenbar keine langen Verteidigungsreden, sondern er steht einfach als der Gerechte zu seiner Rechten und tritt für jeden umkehrbereiten Sünder ein.

Nach dem athenischen Prozessrecht und auch noch in der früheren Zeit des römischen Rechts sind Parakleten bzw. *advocati* noch keine Rechtsgelehrten. Sie stehen dem Angeklagten nicht mit juristischer Argumentation bei, sondern appellieren an das Erbarmen. Pseudo-Askonius unterscheidet den *Advocatus* von dem *Orator*, der das Gericht durch seine argumentative

⁵⁷ Vgl. außerdem Mk 14, 62; Mt 26, 64; Lk 22, 69.

⁵⁸ Vgl. H. P. Owen, Stephen's Vision in Acts VII. 55–6, NTS 1 (1955/1956) 224–226.

⁵⁹ Vgl. Berger, Theologieggeschichte, 144f. Vgl. zu verschiedenen Interpretationen: Fitzmyer, Acts, 392–393.

⁶⁰ Diese Rolle Jesu erinnert an das Bild und die Botschaft des barmherzigen Jesus, welche die polnische Mystikerin Sr. Faustyna Kowalska in den 30er-Jahren des 20. Jahrhunderts empfangen hat. Jesus trägt der polnischen Schwester auf: „Schreibe: Ehe Ich als gerechter Richter komme, öffne ich weit die Tür Meiner Barmherzigkeit. Wer durch die Tür der Barmherzigkeit nicht eingehen will, muß durch die Tür Meiner Gerechtigkeit“ (Tagebuch der Maria Faustyna Kowalska, 351).

⁶¹ WA 20, 636.

Rede überzeugt: „Wer einen anderen im Gericht verteidigt, wird *patronus* genannt, wenn er ein Redner (*orator*) ist, oder *advocatus*, wenn er das rechte Urteil nahelegt oder seine Gegenwart dem Freund hilft.“⁶² Das Griechische kennt mit *Synēgoros* (συνήγορος) neben *παράκλητος* ein weiteres Wort für einen Rechtsbeistand, das stärker die rechtliche Argumentation vor Gericht betont.⁶³ Der *Synēgoros* ist sogar wesentlich häufiger in griechischen Texten belegt als der johanneische Paraklet.⁶⁴ Das Amt des Parakleten ist daher mehr als ein bloßes Sprechen, wie es Luther bestimmt: „*loquitur bona coram patre ...*“ Der Paraklet ist vor allem durch seine eigene Lauterkeit Zeuge, der für die umstrittene Lauterkeit der Angeklagten vor Gericht bürgt. Oder er erregt durch seine Anwesenheit das Mitleid des Tribunals, um die Strenge des Urteils abzumildern. Jesus ist deshalb ein zuverlässiger Paraklet, weil er vor dem Richter durch seine Gerechtigkeit gut beleumundet ist – *παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον* – und weil er mit seinem eigenen Blut die Härte des Gerichtsurteils vor Augen stellt. Nach Johannes reinigt uns das Blut Jesu von aller Sünde (1 Joh 1, 7). Und wenn er über den Parakleten spricht, fährt Johannes fort (2, 2):

Und er ist die Sühne für unsere Sünden,
nicht nur für unsere Sünden, sondern auch für die ganze Welt.

Dies entspricht genau Stephanus' Vision. Jesus steht vor der Herrlichkeit Gottes als unser Paraklet bis zur *ἀποκατάστασις πάντων*.

Jesus als Paraklet

Paraklet bezeichnet also zunächst Jesus als Fürsprecher vor dem Gericht des Vaters. Hier liegt offenbar die ursprüngliche Bedeutung der Bezeichnung Paraklet. Durch sein Blut, d.h. seinen Tod am Kreuz, kann er Sühne leisten. Auffälligerweise ist Paraklet auch in der rabbinischen Literatur als Wort für das Sühnopfer belegt. Die beiden Opfer im Tempel, das Morgenopfer und das Abendopfer, werden als Parakleten vor Gott gesehen.⁶⁵ Noch interessanter ist eine Passage im rabbinischen Kommentar zum Buch Numeri, dem Sifra:

Das Sündopfer gleicht einem Paraklet (לפרקליט), der hineinging, um Wohlgefallen zu erwirken.

Hat der Fürsprecher (הפרקליט) Wohlgefallen erwirkt, geht hinein das Geschenk (das Dankopfer).⁶⁶

⁶² Ps. Ascon., in div. In Caec. 190: „*Qui defendit alterum in iudicio aut patronus dicitur si orator est aut advocatus si aut ius suggerit aut praesentiam suam commodat amico.*“ Vgl. J. A. Crook, *Legal Advocacy in the Roman World*, London 1995, 148.

⁶³ Vgl. Crook, *Legal Advocacy*, 30–37.

⁶⁴ Vgl. Crook, *Legal Advocacy*, 149. Es ist ebenfalls als Fremdwort in rabbinischen Texten bekannt, vgl. Pastorelli, *Paraclet*, 97f.

⁶⁵ Vgl. bBer 7b; Pastorelli, *Paraclet*, 99.

⁶⁶ Vgl. Sifra, Par. Mesora, Perek 3: *הַיְת' דַּמְבַּח לְפָרְקֵלִיט שְׁנֵכֵס לְרַשָׁו / רַשָׁב הִפְרָקֵלִיט / וְנִכְנֵס בְּדַמְרָוּוּן* Transkription nach J. Schlossberg (Hg.), *Sifra*, Wien 1862. Vgl. J. Winter, *Sifra*. Halachischer Mi-

Der Spruch erklärt, warum das Dankopfer auf das Sündopfer folgt. Erst nachdem das Sündopfer seine Aufgabe als Paraklet erfüllt hat, kann der Mensch Gott mit einem Dankopfer nahen. Wenn es über das Opfer heißt, dass es „hineinging“ (כָּנַס), ist offenbar der himmlische Thronsaal vorausgesetzt, in dem das personifizierte Opfer vor die Herrlichkeit Gottes tritt.⁶⁷ Die Erklärung des Sündopfers als Paraklet im Thronsaal des himmlischen Königs korrespondiert auffällig mit der Rolle Jesu im ersten Johannesbrief. Auch Jesus tritt beim Vater in den himmlischen Thronsaal ein und stellt ihm vor Augen, wie er als Gerechter gelitten hat. Der Sohn appelliert an das Erbarmen des Vaters.

Der Geist als Paraklet

Wie konnte dann aber auch der Geist zum Paraklet werden? Den Schlüssel dafür bildet wohl ein Jesuswort über den Heiligen Geist in den synoptischen Evangelien (Mk 13, 11; Lk 12, 11). Im Markusevangelium verheißt Jesus den Jüngern den Heiligen Geist als Hilfe im Gericht. Er sagt ihnen voraus, dass sie vor jüdische und heidnische Gerichte gebracht werden. Diese Gerichtsverhandlungen werden zum Zeugnis Jesu vor den Richtern dienen. Sie sollen sich vorher keine Verteidigungsrede zurechtlegen. Nicht sie werden vor Gericht sprechen, sondern der Heilige Geist (Mk 13, 11). Es ist das einzige Mal im Markusevangelium, dass Jesus hier von einer aktiven Rolle des Heiligen Geistes in den Jüngern spricht.⁶⁸ Er nennt ihn mit einem den Jüngern bekannten Namen: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Mit den beiden bestimmten Artikeln ist er dem Ausdruck für den „Menschensohn“ vergleichbar. Er wird im Neuen Testament ebenfalls fast ausnahmslos determiniert ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου genannt und wird stets nur für Jesus verwendet. Der Heilige Geist tritt bereits hier als Person auf.⁶⁹ Er ist der Paraklet der Jünger. In der Gerichtsverhandlung tritt er als „Herbeigerufener“ für sie ein. Der Heilige Geist ist aber kein Wunder-Anwalt, der die Jünger aus jeder Gerichtssituation herausreißen könnte. Was der Heilige Geist den Jüngern in dieser Si-

drasch zu Leviticus, Breslau 1938, 394; *J. Neusner*, Sifra. An Analytical Translation II: Sav, She-mini, Tazria, Negaim, Mesora, and Zabim, BJS 139, Atlanta 1988, 346. Ein vergleichbarer Spruch findet sich im Opfertraktat des babylonischen Talmud, bSeb 7b (*Goldschmidt*, 23): „R. Schimon sagte: Weshalb wird das Sühnopfer dargebracht? – ‚Weshalb‘, um Sühne zu schaffen! – Vielmehr, weshalb wird es vor dem Brandopfer dargebracht? Dem *Fürbitter* folgt das Geschenk.“ Selbst wenn die Sprüche selbst jünger zu datieren sein werden, dokumentieren sie doch möglicherweise eine alte Verwendung von Paraklet und damit die wahrscheinlichste Herkunft des Wortes bei Johannes.

⁶⁷ Vgl. die Übersetzung bei *Jastrow*, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, 1241: „a sin-offering is like an intercessor [. . .], that enters the royal palace to appease the king; when the intercessor has succeeded, the present is sent in (the burnt offering follows).“

⁶⁸ Vgl. *R. T. France*, The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text, Grand Rapids 2002, 517f.

⁶⁹ Vgl. ähnliche Aussagen im AT Num 24, 2; Ri 3, 10; 11, 29; 1 Sam 19, 20. 23; 2 Chr 15, 1; 20, 14 u.ö. *Reiling*, Holy Spirit, 419.

tuation eingibt, ist das treffende Zeugnis (μαρτύριον) für Jesus vor ihren Richtern und Anklägern.

Jesu Wort vom Heiligen Geist scheint im Hintergrund der johanneischen Bezeichnung Paraklet zu stehen. Wie an anderen Orten entfaltet Jesu Rede im Johannesevangelium hier ein Wort, das im Kern auf ein Jesuswort in den synoptischen Evangelien zurückgeht. Oft bilden sich bei Johannes um das einzelne Wort herum längere Reden, die die unterschiedlichen Rücksichten des jeweiligen Wortes entfalten. Bei Johannes erhalten die Worte Jesu eine neue Bedeutung im Licht der Offenbarung des Sohnes.⁷⁰ So auch hier: Das Wort vom Heiligen Geist bei Markus ist offensichtlich der Kern des Redens Jesu vom Parakleten in den Abschiedsreden. Es legte die Bezeichnung Paraklet für den Heiligen Geist nahe, und Johannes hat diese Bezeichnung als Verheißung Jesu für die Zeit nach seinem Abschied entfaltet.

Hier zeigen sich die biblischen Ursprünge einer trinitarischen Theologie des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist ist für Johannes nicht vom Opfer Jesu am Kreuz zu trennen. Paraklet war zunächst eine Bezeichnung für Jesus, der mit seinem Blut beim Vater für die Menschen eintritt. So wie sein Königtum nicht von dieser Welt ist (19, 36), ist er auch Paraklet nicht in einem Gericht von dieser Welt, sondern in einem, das der Welt vor dem Angesicht Gottes gemacht wird. Bis zum endgültigen Gericht schafft Jesus mit seinem Blut beim Vater Gerechtigkeit für jeden, der sich von seiner Sünde bekehrt (1 Joh 2, 1).

In den Abschiedsreden gibt Jesus den Jüngern „Paraklet“ auch als Namen des Heiligen Geistes mit. Der Geist ist für sie keine anonyme Geistmacht mehr, sondern eine anrufbare Person. Der Vater sendet den Geist-Paraklet, damit er nach dem Weggang Jesu dessen irdische Aufgaben in dem universalen himmlischen Gerichtsprozess der Welt übernehmen kann. Als Auferstandener übergibt Jesus den Jüngern diesen Heiligen Geist (20, 22). Wenn sie den Parakleten anrufen, steht ihnen der Sohn zur Rechten des Vaters bei und vermittelt ihnen jeglichen Schutz. Er steht ihnen allerdings nicht in einem irdischen Gericht bei, so wie es der Heilige Geist in Mk 13, 11 tut, sondern wie Jesus im himmlischen Gericht des Vaters über die Welt. Er stärkt die Jünger, wenn Jesus fortgegangen ist. Er verbindet sie beständig mit ihm, um die Welt zu überführen und mit Gott zu versöhnen. Er bezeugt ihnen Jesus und hält in ihnen Gericht über die Welt. So rettet er sie vor dem Gericht, das die Welt erwartet.

⁷⁰ Vgl. M. Theobald, *Herrenworte im Johannesevangelium*, Freiburg i.Br. [u.a.] 2002, 583–599; R. Bauckham, *The Testimony of the Beloved Disciple. Narrative, History, and Theology in the Gospel of John*, Michigan 2007, 106–112.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0240-5655

www.theologie-und-philosophie.de

82. Jahrgang · Heft 3 · 2007

ABHANDLUNGEN

Friedo Ricken S. J.
Seneca (Brief 82) und Cicero (Tusculanen, Buch I) über den Tod 321

Michael Thomas Lohke
Lassen Aristotelische Tugenden sich als rationale Vermögen gemäß
Metaphysik Θ 2 und 5 auffassen? 329

Andreas Odenwald
Der Kultus als Weltanlegung. Elemente einer Theorie des Gottesdienstes
im religionsphilosophischen Ansatz von Richard Schaeffler 351

Franz-Josef Bormann
Gewissensentscheidung und moralische Intuition. Plädoyer für einen
kohärenztheoretischen Ansatz in der Gewissenslehre 368

BEITRÄGE

Werner Löser S. J.
Jesus - der neue Moses. Zwölf Annäherungen an das Jesusbuch von
Papst Benedikt XVI. 382

Gerd Hauffner S. J.
Abendgespräch mit Martin Heidegger 392

Herder Freiburg · Basel · Wien

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J., Prof. Dr. Klaus Schatz S. J., Prof. Dr. Jörg Splett, Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen) und Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

85. Jahrgang · Heft 1 · 2010

ABHANDLUNGEN

Alexis Fritz

Philippa Foots Begründung praktischer Rationalität 1

Ansgar Moenikes

Zur Theologiegeschichte der biblischen Religion in der vorexilischen Zeit 20

Ansgar Wucherpennig S. J.

Jesus Paraclitus: Ursprünge einer johanneischen Theologie des Heiligen Geistes 32

Hermann-Josef Sieben S. J.

Griechische Konzilssynopsen bei zwei lateinischen Theologen des
12./13. Jahrhunderts 49

Johannes Arnold

„Für eine Dame unerhört“. Bernarda von Nell diskutiert mit Adolf Harnack 65

BEITRAG

Klaus Schatz S. J.

Pater Erich Wasmann S. J. und die Humanevolution. In memoriam
Pater Rainer Koltermann S. J. († 5. Juli 2009) 81

Friedo Ricken S. J.

Die Entwicklung der Ethik 87

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTLITER:

Werner Löser S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLITERUNG:

Dieter Böhler S. J., Klaus Schatz S. J., Jörg Splett, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

DR. THEOL. ALEXIS FRITZ

Universität Tübingen
Katholisch-Theologische Fakultät
Abteilung Theologische Ethik
Liebermeisterstraße 12
72076 Tübingen
E-Mail: alexis.fritz@uni-tuebingen.de

PROF. DR. ANSGAR MOENIKES

Einhardstraße 1
33098 Paderborn
E-Mail: ansgarmoenikes@web.de

PROF. DR. ANSGAR WUCHERPENNIG S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main

PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN S. J.

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

PROF. DR. JOHANNES ARNOLD

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main

PROF. DR. KLAUS SCHATZ S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main

PROF. DR. FRIEDO RICKEN S. J.

Hochschule für Philosophie
Kaulbachstraße 31a
80539 München

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

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

Griechische Konzilssynopsen bei zwei lateinischen Theologen des 12./13. Jahrhunderts

VON HERMANN-JOSEF SIEBEN S. J.

1. Konzilssynopsen

In nicht wenigen griechischen Kirchen befinden sich Darstellungen der sieben ökumenischen Konzilien.¹ Eine Sonderrolle spielt dabei die Bethlehemer Geburtskirche, insofern dort die bildliche Darstellung durch einen Text ersetzt ist.² Unmittelbare Vorlage für das ikonographische Ausschmückungsprogramm der Bethlehemer Geburtskirche ist der Text einer Kirchenrechtssammlung, der seinerseits einer bestimmten Literaturgattung angehört, die es in dieser Form im Westen nicht gibt. Es ist die Gattung der sogenannten Konzilssynopsen, der die Forschung seit einiger Zeit ihre Aufmerksamkeit schenkt.³ Zitieren wir zur Veranschaulichung des Gemeinten, was die von Christoph Justel 1615 veröffentlichte Synopse über das Konzil von Nicaea schreibt:

Man muss wissen, dass es sechs heilige und ökumenische Synoden gab. Und zwar fand die erste in Nicaea unter dem heiligen Kaiser Konstantin dem Großen und dem römischen Papst Silvester und dem Konstantinopler Patriarchen Alexander statt. 318 heilige Väter haben daran teilgenommen. Sie kamen aber gegen den wahnsinnigen Arius zusammen, der Priester der alexandrinischen Kirche war, und den Sohn Gottes, unseren Herrn Jesus Christus, schmähte; denn der Gottlose sagte, er sei ein Geschöpf und Gott dem Vater nicht gleichwesentlich. Deswegen belegten sie ihn zusammen mit den Gleichgesinnten als Feind der Wahrheit mit dem Bann und verstießen ihn und bekräftigten den wahren Glauben, indem sie ihn als gleichwesentlich mit dem Vater verkündigten, als Schöpfer aller Dinge und nicht als Geschöpf, sondern als wahren Gott, wie es auch das Glaubensbekenntnis besagt. Dies taten sie unter der Inspiration des Heiligen Geistes kund.⁴

Diese Konzilssynopsen, resümeeartige Zusammenfassungen über die Reihe der Konzilien, kommen in allen möglichen verschiedenen Formen vor.⁵ Sie

¹ Abbildungen bei *Chr. Walter*, *L'icographie des conciles dans la tradition byzantine*, Paris 1970, 78–120; vgl. auch *S. Salaville*, *L'icographie des sept conciles œcuméniques*, in: *EO* 25 (1926), 144–176.

² Vgl. *G. Kühnel*, *Das Ausschmückungsprogramm der Geburtskirche in Bethlehem: Ihre kunsthistorische Tradition und ihr kirchenpolitisch-historischer Hintergrund*, in: *ByZ* 86/7 (1993/4), 86–107.

³ Eine Liste anonymer griechischer Synopsen aus den Nationalbibliotheken von Paris, Wien, Brüssel und London hat *F. Dvornik* (*Le schisme de Photius, histoire et légende*, Paris 1950, 605–611; *Greek Uniaits and the Number of Oecumenical Councils*, in: *Mélanges Eugène Tisserant*, II, *StT* 232, Rom 1964, 93–101) zusammengestellt. Auf die theologische Bedeutung dieser Synopsen hat vor allem *J. A. Munitiz*, *Synoptic Greek Accounts of the Seventh Council*, in: *REByz* 32 (1974), 147–186, hier 150–153 und 177, hingewiesen; vgl. auch *H.-J. Sieben*, *Die Konzils-idee der Alten Kirche*, Paderborn 1979, 344–380; *ders.*, *Studien zur Gestalt und Überlieferung der Konzilien*, Paderborn 2005, 203–241.

⁴ *C. Justellus*, *Nomocanon Photii ... et Anonymi tractatus de Synodis oecumenicis*, Paris 1615, 180 (= *ACED* 5, 1485).

⁵ Zum Folgenden vgl. *Sieben*, *Konzils-idee der Alten Kirche*, 344–380; *ders.*, *Studien zur Gestalt*, 203–222.

können im Druck mehrere Seiten lang sein, aber auch nur einige Zeilen. Es gibt anonyme Konzilssynopsen, aber auch von bekannten Autoren verfasste. Sie kommen als selbstständige Texte vor, aber auch als in andere Texte integrierte. Sie beinhalten alle sieben ökumenischen Konzilien oder nur die bis zur Zeit ihrer Abfassung stattgefunden habenden. Für unsere Untersuchung ist wichtig: Sie führen entweder nur die ökumenischen Konzilien auf, oder sie nennen außer diesen auch eine Reihe von lokalen Synoden. Was ihre Zugänglichkeit angeht, so liegen nicht wenige gedruckt vor, aber es gibt zudem noch eine große Zahl, die nur handschriftlich überliefert sind. Wie variantenreich bestimmte Synoden, z. B. das zweite Nicaenum, in den Konzilssynopsen vorgestellt werden, dokumentiert A. Munitiz in seinem Textdossier.⁶

Was nun die theologische Bedeutung dieser Texte angeht, so hat man sie treffend mit griechischen Siegeln verglichen.⁷ Ihre Bedeutung liegt wesentlich in der Funktion begründet, die sie im Laufe von Jahrhunderten ausgeübt haben. Sie tradierten nicht nur die geltende Lehre über den rechten Glauben beziehungsweise über die verurteilten Irrlehren,⁸ sondern auch die für die griechische Kirche spezifische Auffassung über die Konzilien selber als Einrichtungen zur Überlieferung des rechten Glaubens. Wie in kaum einer anderen Kategorie von Texten kommt in den Konzilssynopsen das Selbstverständnis der griechischen Kirche zum Ausdruck, Kirche der sieben Konzilien zu sein, d. h. den rechten Glauben den Entscheidungen und der Überlieferung der Konzilien zu verdanken.

Es stellt sich die Frage, wie der Westen auf die Entdeckung dieser ihm praktisch unbekannt⁹ Literaturform der griechischen Kirche reagiert hat. Als Quelle für diese Fragestellung bieten sich zunächst die seit dem 9. Jahrhundert im Kontext der Filioque-Kontroverse verfassten lateinischen Traktate *Contra Graecos* an,¹⁰ weil sich zumindest ein Teil der Autoren dieser Traktate mit griechischen Quellen beschäftigt hat. Unsere Ausbeute ist hier jedoch äußerst gering, vielleicht weil wir uns auf die im Druck erschienenen Texte beschränkten. Ein einziger Autor nimmt diese Literaturgattung der griechischen Kirche wahr, ein anonymen Dominikaner aus der Mitte des 13. Jahrhunderts. Er tut dies freilich auf eine Weise, die unser höchstes Interesse verdient. Außerhalb der *Contra-Graecos*-Traktate sind wir noch auf einen weiteren Text gestoßen, der sich mit den griechischen Konzilssynop-

⁶ Vgl. Munitiz, *Synoptic Greek Accounts*, 178–184.

⁷ Vgl. ebd. 177.

⁸ Vgl. H.-J. Sieben, In welcher Gestalt wurden die von den ökumenischen Konzilien verurteilten Lehren popularisiert? Das Zeugnis der sog. Konzilssynopsen (6.–15. Jh.), in: *Ders., Gestalt und Überlieferung*, 242–266.

⁹ Zu den im Westen immerhin bekannten Konzilssynopsen vgl. Sieben, *Studien zur Gestalt*, 232–234.

¹⁰ Vgl. hierzu F. Stegmüller, *Analecta Upsaliensia theologiam Medii Aevi illustrantia*, UUA 1953, 323–360, hier 323, Anmerkung 1, und H.-J. Sieben, *Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters*, Paderborn 1984, 288–301.

sen befasst.¹¹ Der *Liber de sectis haereticorum et orthodoxae fidei dogmata* galt bis vor kurzem als anonym, war nur handschriftlich überliefert, wurde jedoch in jüngster Zeit zweifelsfrei Balduin von Canterbury zugeschrieben¹² und liegt jetzt ediert vor.¹³ Beginnen wir unsere Untersuchung zu der Frage, wie lateinische Autoren auf die Entdeckung griechischer Konzilssynopsen reagieren, mit dem englischen Erzbischof.

2. Balduin von Canterbury

Der zunächst in Exeter als Archidiakon tätige, dann um 1169/70 in das Zisterzienserkloster Ford (Devonshire) eingetretene und um 1175 dort als Abt bezeugte Balduin¹⁴ wurde 1180 Bischof von Worcester und 1184 Erzbischof von Canterbury, d. h. Primas der englischen Kirche, und zwar als Kandidat seiner Mit Bischöfe gegen den Widerstand des benediktinischen Kathedraalklosters Christ Church. Europaweit bekannt wurde Balduin dann durch seinen Streit mit den Mönchen des genannten Klosters über administrative Fragen. Das Benediktinerkloster fürchtete, aus der Rolle des Domkapitels der Bischofskirche verdrängt zu werden, und appellierte an den Papst. König Heinrich II. unterstützte Balduin jedoch in seiner Auseinandersetzung mit den Benediktinern. Papst Lucius III. ernannte ihn zum päpstlichen Legaten. Im März 1190 brach Balduin zum Kreuzzug ins Heilige Land auf¹⁵, nachdem er diesen zuvor in England und Wales verkündet hatte. Balduin traf mit seiner Gruppe von Kreuzfahrern am 16. September in Tyros ein und am 12. Oktober in Akko (Acre). Bei der am 12. November gestarteten Attacke gegen Saladins Heer befand sich der Erzbischof von Canterbury nicht unter den Kämpfenden, sondern im Lager der Kreuzfahrer. Er war krank und starb am 19. November, tief bekümmert über die Uneinigkeit und die Exzesse des Kreuzfahrerheeres.¹⁶ Balduin hat Schriften und

¹¹ Vgl. *H.-J. Sieben*, *Der Liber de sectis haereticorum* und sein Beitrag zur Konzils-idee des 12. Jahrhunderts, in: *AHC* 15 (1983), 262–306; *ders.*, *Der Tractatus de septem conciliis generalibus* (ms: Paris, Bibl. Nat. 12264). Eine griechische Konzilssynopse in lateinischer Übersetzung des 12. Jahrhunderts, in: *Sieben*, *Gestalt und Überlieferung*, 242–266.

¹² Vgl. *J. L. Narvaja*, *El liber de sectis haereticorum et orthodoxae fidei dogmata*, in: *Strom*. 64 (2008), 263–288. Vgl. auch *dens.*, *La idea de concilio en el „Liber de sectis hereticorum et orthodoxae fidei dogmata“ de Balduino de Canterbury como argumento antiherético*, in: *PaMe* 29 (2008), 21–32.

¹³ *Balduinus Cantuariensis archiepiscopus*, *Liber de sectis haereticorum et orthodoxae fidei dogmata*, edidit *J. L. Narvaja* SJ, *Rarissima mediaevalia Opera Latina* II, Münster 2008.

¹⁴ Zum Folgenden vgl. *W. Hunt*, *Baldwin of Canterbury*, in: *DNB* 3 (1885), 32–34; *K. Schmith*, *Balduin von Canterbury*, in: *LMA* 1 (1980), 1371–1372. *D. Knowles*, *The Monastic Order in England. A History of its Development from the Times of Dunstan to the fourth Lateran Council, Cambridge 1950*, 314–322, geht ausführlich auf den umstrittenen Charakter Balduins ein, *J. Leclercq*, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963, 97, 239–240, 246–247, stellt den Bischof von Canterbury als typischen Vertreter einer monastischen Theologie heraus, vor allem aufgrund seines Werkes über die Eucharistie.

¹⁵ Vgl. *R. L. Wolff/H. W. Hazard*, *A History of the Crusades*, editor-en-chief *K. M. Setton*, II, London 1962, 64–66.

¹⁶ Vgl. *Hunt*, *Baldwin*, 33–34.

Predigten eher asketisch-spirituellen als dogmatisch-theologischen Inhalts verfasst.¹⁷ Er erweist sich darin als Vertreter einer sich deutlich von der aufkommenden Scholastik distanzierenden Mönchstheologie.

Diese Einschätzung, nämlich dass Balduin Vertreter einer asketisch-geistlichen Mönchstheologie ist, wird auch durch das ihm neuerdings zugeschriebene Werk, den *Liber de sectis haereticorum et orthodoxae fidei dogmata*, voll und ganz bestätigt. Die Frage, wann Balduin das letztgenannte Werk verfasst hat, bedürfte einer genaueren Untersuchung, die hier jedoch nicht durchgeführt werden kann. Zwar bietet sich auf den ersten Blick die Zeit seines Aufenthaltes in Palästina an, weil er dort leichter auf die griechische Konzilssynapse gestoßen sein könnte als in England. Bei näherem Zusehen ist diese Hypothese jedoch auszuschließen; denn für die Abfassung eines Buches ist diese Zeit viel zu kurz. Auch sieht man nicht, wie er mitten im Kreuzzug hierfür Muße und Zeit gefunden und die zur Abfassung notwendigen Bücher zur Verfügung gehabt haben sollte. Dies bedeutete aber, dass er in England Kontakt mit Personen hatte, die ihm die griechische, sonst im Westen unbekannt Synapse verschafft und, wie wir sehen werden, übersetzt haben. Beschränken wir uns also, was die Datierung des Werkes angeht, auf die Auskunft, dass sie auf die siebziger Jahre des 12. Jahrhunderts anzusetzen ist.¹⁸

Stellen wir nun zunächst das Balduin neuerdings zugeschriebene Werk kurz vor! Wahrscheinlich veranlasst durch eine christologische Häresie seiner Zeit,¹⁹ intendiert Balduin ein Werk, das den kirchlichen Glauben ganz allgemein durch überlieferte Glaubensquellen absichert. Dabei geht er so vor, dass er zunächst diese Glaubensquellen in aller Ausführlichkeit zitiert und sie anschließend seinem Ziel entsprechend in *Explanationes* bald kürzer, bald länger kommentiert. Spezifisch für seine Methode ist nun, dass er nicht irgendwelche alten Glaubensquellen zitiert, sondern im Prinzip nur zwei Kategorien, nämlich Konzilstexte und päpstliche Dokumente. Sie genügten, so führt er ausdrücklich aus, um allen Streit über den Glauben und die Auslegung der Heiligen Schrift zu schlichten.²⁰ Dabei umfasste seine

¹⁷ PL 204, 401–774. Unter diesen Schriften verdient besondere Beachtung sein *Liber de sacramento altaris*, ebd. 641–774, der auch in französischer Übersetzung vorliegt (Le sacrement de l'autel, SC 93, Paris 1963, ebd. 7–51, ausführliche Vorstellung des Werkes durch J. Leclercq).

¹⁸ Zu diesem Datierungsvorschlag vgl. Sieben, Der liber de saectis haereticorum, 265–267.

¹⁹ Balduin, Ausgabe *Narvaja*, 170: Post tot precedentium hereticorum impias adinventiones et orthodoxorum patrum venerandas confessiones prodiit his nostris temporibus de occultis insidiis erumpens novi characteris secta omnibus catholicis et hereticis hactenus intacta, hactenus inaudita. Deus, inquit, secundum quod homo non est aliquid. Homo assumptus nec deus est nec homo. – Es handelt sich hier um den sogenannten christologischen Nihilianismus, eine christologische Richtung aus der zweiten Hälfte des 12. Jhdts. Sie „leugnete nicht die Realität der Menschheit Christi, behauptete aber, dass dieselbe nichts Wesenhaftes an Christus, sondern nur akzidentell mit ihm verbunden ist“. Die Bezeichnung *nihilianistae* geht auf Walter von St. Viktor, einen entschiedenen Gegner dieser christologischen Position, zurück. Zu den Vertretern dieser Richtung und ihren Gegnern, vgl. L. Ott, Nihilianismus, in: LThK 7 (1962), 962–963.

²⁰ *Narvaja*, 84: Doctrina sanctorum conciliorum et orthodoxorum patrum qui de fide scriperunt tam perfecte tam valide suis partibus absolvitur, ut in utramque plene partem sufficere possit,

Lektüre viel mehr Werke als die, die er hier in Exzerpten vorstellt. Er traf eine Auswahl aus den Konzilien und den heiligen Vätern, um seine Leser nicht durch die Fülle des Stoffes zu verwirren.²¹

Fundort sowohl der Konzilstexte als auch der päpstlichen Dokumente ist nun eine ganz begrenzte Zahl von Quellen, nämlich die pseudoisidorischen Dekretalen, die freilich auch echte alte Texte enthalten, die *Historia tripartita* des Cassiodor und die *Historia Langobardorum* des Paulus Diaconus. Speziell aus den pseudoisidorischen Dekretalen stellt er eine Liste von 22 Konzilien²² und 14 Papstbriefen zusammen, die sich für seinen Zweck eignen, das heißt, welche in seinen Augen glaubensrelevante Aussagen enthalten.²³ Die Serie der 22 Konzilien gliedert nun den längeren Teil des Werkes, der den Titel *Tractatus de conciliis cum suis expositionibus numero viginti duo*²⁴ aufweist. Die Reihe der 14 Papstbriefe strukturiert einen weiteren Teil des Werkes, der die Überschrift *De confessionibus sanctorum romanorum pontificum numero xiv cum suis expositionibus in quibus orthodoxa fidei continentur*²⁵ hat. Von höchstem Interesse ist hier der Hinweis Balduins, dass er die Konzilien wegen ihrer höheren Autorität den Papstbriefen vorordnet, obwohl er in seiner Quelle, nämlich den pseudoisidorischen Dekretalen, die umgekehrte Ordnung vorfindet.²⁶

Da Glaubensaussagen grundsätzlich gegen häretische Abweichungen gerichtet sind, schaltet Balduin den Konzils- und Papsttexten noch eine Serie von Exzerpten vor, in denen von Häretikern die Rede ist. Diese Auszüge des *Liber de sectis haereticorum* stammen aus Irenäus, *Adversus haereses*²⁷, der Kirchengeschichte des Eusebius/Rufinus und der *Historia tripartita* des Cassiodor. Eigens betont Balduin, dass zum rechten Verständnis der Kon-

primum quidem ad veritatis agnitionem et religiosam pietatis confessionem, deinde vero ad omnium errorum suersionem et blasphemantium hereticorum confutationem ... Ibi fidei quaestiones ventilantur, sinodales termini promulgantur, forma credendi prescribitur, confessionis formatur sermo, utriusque testamenti pro fide testimonia contra veritatis inimicos proponuntur et secundum ecclesiasticam interpretationem fideliter exponuntur. Ibi omnis occasio impie interpretationis amputatur, ut totius sacre scripture intellectus in obsequium Christi redigatur.

²¹ Ebd. 84, 16–24.

²² Nur die Konzilien von Sirmium, Seleucia und Alexandria stehen nicht auf der Konzilienliste der pseudoisidorischen Dekretalen. Sie wurden von Balduin wahrscheinlich deswegen aus der *Historia tripartita* ergänzt, weil sich dort für ihn relevante Texte über den Glauben befinden.

²³ Ebd. 102, 17: Cur quedam concilia pretermittantur ... Hoc autem in opere proposito intentionis me accomodum videtur quedam concilia omnino non attingere, ut negotium fidei quod in presenti opere suscepi plenius et planius ad suum finem perducatur. Concilia igitur que fidei definitiones omnino non continent aut minus continent, hic intermittenda putavi, ut ratio conciliorum que fidei misteria latius explanant, tanto lucidius quanto compendiosius suo ordine procedat.

²⁴ Ebd. 88–261.

²⁵ Ebd. 262–334.

²⁶ Ebd. 262, 4: Post ordinem conciliorum, que propter auctoritatis dignitatem duximus praepo-nenda, adiungere etiam curavimus summorum pontificum de fide confessiones, quamvis in *libro canonum* (d.h. in den pseudoisidorischen Dekretalen) decreta pontificum in quibus et confessiones eorum continentur ante concilia ordinata reperiantur. – Vgl. hierzu näherhin *Narvaja*, La idea de concilio, 24–25.

²⁷ Vgl. hierzu *H.-J. Sieben*, Irenäus im Mittelalter. Ein neues Zeugnis im *Liber de sectis haereticorum*, in: *ThPh* 62 (1987), 73–85.

zilsaussagen der historische Kontext beachtet werden muss. Man müsse wissen, gegen wen, zu welcher Zeit und aus welchen Gründen die betreffenden Aussagen gemacht worden seien.²⁸

So erhalten wir schließlich ein dreiteiliges Werk: Der erste Teil befasst sich mit den Häresien, der zweite mit dem Glauben auf der Basis von Konzilstexten, der dritte wiederum mit dem Glauben auf der Basis der Papstbriefe. Kurioserweise stellt Balduin dabei die Liste der 22 exzerpierten Konzilien und der 14 Papstbriefe nicht an den Beginn des Konzils- bzw. des Papstteiles, sondern beschließt damit seinen ersten Teil, den *Liber de sectis haereticorum*.²⁹

Zu Beginn seiner Exzerpte aus den in den pseudoisidorischen Dekretalen aufgeführten Konzilien weist Balduin nun nicht nur darauf hin, dass die griechischen Konzilien „den ersten Rang einnehmen“³⁰, sondern trifft die für unsere Fragestellung wichtigere Feststellung, dass die zeitliche Reihenfolge der Konzilien bei den Griechen eine andere ist, als er sie in den pseudoisidorischen Dekretalen vorgefunden hat. Diese Aussage ist ihm nur möglich, weil er eine griechische Synopse vor Augen hat, die derjenigen sehr ähnlich ist, die wir an anderem Ort als Beneševic-Synopse bezeichnet und näher untersucht haben.³¹ Es handelt sich ganz offensichtlich um eine Weiterentwicklung dieser von dem russischen Byzantinisten Beneševic zuerst veröffentlichten Synopse³², denn sie führt auch ökumenische Konzilien auf, die die auf nach 553 datierte Synopse noch nicht enthalten kann. Dass es sich um eine ihr sehr ähnliche Synopse handelt, ergibt sich nicht nur aus der Reihenfolge der aufgezählten Konzilien³³, sondern vor allem aus der beigefügten Erklärung über den Unterschied zwischen lokalen und ökumenischen Konzilien³⁴, die bis in die Wortwahl hinein auf eine griechische Vorlage hinweist³⁵.

²⁸ *Narvaja*, 262, 27: Cur de historiis in hoc opere interponatur: Utile mihi videtur ad faciliorem intelligenciam eorum que a sanctis patribus de fide cum aliqua mentione historie scripta sunt nonnulla de historiis interponere, ne obscurum sit lectori quod intelligenciam iuvare potest, ex serie nempe rerum gestarum intelligitur contra quos quibus temporibus et ex quibus causis concilia congregata sunt. Horum autem ignorancia multas questiones difficiles et inutiles generare potest.

²⁹ Ebd. 74–83.

³⁰ Ebd. 84, 29: ... sinodi que apud Grecos habite sunt tempore et dignitate primum locum obtinent.

³¹ Vgl. *Sieben*, Die Konzilsidee der Alten Kirche, 357–363.

³² Kanoniceskij Sbornik xiv titulov, Ausgabe V. N. Beneševic, St. Petersburg 1905, 73–79.

³³ Vgl. *Narvaja*, 85, 2–5 (Ankyra, Neocaesarea, Nicaea, Sardica, Gangra, Antiochia, Laodicea, Konstantinopel I, Ephesus, Chalcedon, Konstantinopel II, Konstantinopel III, Nicaea II) mit Beneševic, Kanoniceskij Sbornik, 73–77 (Antiochia, Ankyra, Neocaesarea, Nicaea, Sardica, Gangra, Antiochia, Laodicea, Konstantinopel I, Ephesus, Chalcedon, Konstantinopel gegen Severus, Konstantinopel II). Die Beneševic-Liste hat ein Minus von zwei Konzilien gegenüber derjenigen Balduins, nämlich Konstantinopel III und Nicaea, dafür ein Plus von zwei Konzilien, nämlich Antiochien und Konstantinopel gegen Severus.

³⁴ Zu Balduins Unterscheidung zwischen ökumenischen und partikularen Konzilien vgl. *Narvaja*, La idea de concilio, 25–28.

³⁵ Vgl. *Narvaja*, 85, 5: Ex his autem sinodis alie dicuntur topice, id est locales, alie oycumenike, hoc est generales. Locales sinodi habite sunt de canonicis inquisitionibus pro locorum diversitate necessariis. Generales autem sinodi septem sunt, quae localibus sinodis propter dignitatem honoris privilegio preponuntur secundum ordinem dignitatum, mit Beneševic, Kanoniceskij Sbornik,

Doch Balduin kennt nicht nur eine Synopse, die der Beneševic-Synopse sehr ähnlich ist; er besitzt auch eine Synopse, die große Ähnlichkeit mit der oben genannten, von Justel edierten hat und relativ ausführlich nur von den ökumenischen Konzilien handelt. Diese Synopse hat Balduin, wie er ausdrücklich vermerkt, selbst übersetzen lassen.³⁶ Er zitiert sie an den einschlägigen Stellen seines *Tractatus de conciliis*³⁷ und kommentiert sie bei Gelegenheit wie die Exzerpte aus seinen lateinischen Quellen.

Zu dieser selbstverständlichen Bezugnahme auf griechische Synopsen und ihre Verwendung passt zudem Balduins Haltung gegenüber der Filioque-Problematik. In seiner Fragmentensammlung über das Konzil von Ephesus stößt er auf den Passus *Nam Spiritus appellatus est veritatis (vgl. Joh 16, 13) et veritas Christus est, unde et ab isto similiter sicut ex Deo Patre procedit*³⁸ aus Ep. 17 von Cyrill von Alexandrien an Nestorius.³⁹ Sein Kommentar lautet völlig unaufgeregt: Entweder ist der Text echt, dann müssen die Griechen das Filioque rezipieren. Oder er ist von den Lateinern ‚hinzugefügt‘, dann können die Griechen nicht aufgrund dieser Hinzufügung zum Bekenntnis des Filioque gezwungen werden. Im Übrigen liegt, so heißt es weiter, die Lösung dieses Problems bei den Griechen, denn sie verfügen über die entsprechenden Handschriften.⁴⁰

3. Der Anonymus aus dem Dominikanerorden

Wir kommen zu dem zweiten westlichen Theologen, der auf griechische Konzilssynopsen gestoßen ist und auf sie reagiert hat: den anonymen

78–79. Es folgt die Aufzählung der sieben ökumenischen Konzilien von Nicaea I bis Nicaea II. Ausdrücklich wird dabei das fünfte und sechste ökumenische Konzil (Konstantinopel II und III) der Reihe der ökumenischen Konzilien mit der elften und zwölften der Gesamtliste der Konzilien identifiziert.

³⁶ Ebd. 100, 7: De translatione septem sinodorum grecarum: Extat tractatus grece editus de *septem conciliis grecis*, quem ego nuper in latinum transferri feci.

³⁷ Ebd. 100, 9–101, 17 / 156, 13–157, 3 / 193, 2–195, 30 / 206, 18–207, 13 / 207, 25–208, 26 / 210, 3–211, 16 / 216, 5–216, 25.

³⁸ Ebd. 168, 25–26.

³⁹ Vgl. COD (1962), 46, 17–18. – Der Passus aus dem Cyrill-Brief spielt auch in der entscheidenden Schlussphase des Konzils von Florenz eine wichtige Rolle. Er wird dort von zwei Rednern der lateinischen Seite (Johannes von Montenero und Giuliano Cesarini) zitiert und bleibt griechischerseits ohne Replik. Vgl. CFl 5, 1, 397–398 und ebd. 418–419, vgl. auch ebd. 244, wo eigens hervorgehoben wird, dass es sich nicht um eine zeitliche, sondern um eine ewige Beziehung handelt.

⁴⁰ *Narvaja*, 181, 20: Greci, ut aiunt, processionem spiritus sancti de filio non recipiunt. Sed cum hec synodus (nämlich Ephesus) greca sit et una de quatuor principalibus, paradisum, id est ecclesiam, quasi unum de quatuor fluminibus irrigans, quomodo verum esse potest quod Greci non recipiant quod scriptum est in greca sinodo. Que apud grecos et latinos tante dignitatis est tanteque auctoritatis, ut in aliquo contradicere instar sacrilegii sit. Si autem hec clausula a latinis adiecta est, non possunt utique greci auctoritate huius adiectionis urgeri, ut nobiscum confiteantur spiritum sanctum a filio similiter sicut ex deo patre procedere. Huius dubitationis solutio a grecis potius querenda est qui ex scriptis suis fidelius veritatem investigare possunt. Nos autem fidem translationis sequentes que sancti patres receperunt et recipienda roboraverunt, his et utimur nichil immutantes. – Zur Filioque-Problematik bei Balduin vgl. auch *Narvaja*, La idea de concilio. 30–31.

Dominikaner aus der Mitte des 13. Jahrhunderts. Aus seiner Feder⁴¹ und nicht aus derjenigen des Bartholomaeus von Konstantinopel⁴² beziehungsweise des Hugo Etherianus⁴³, wie man zeitweilig angenommen hat, stammen die Abschnitte *De conciliis generalibus* und *De synodis particularibus*⁴⁴ seines Werkes *Contra Graecos*⁴⁵.

Aus dem genannten Werk selber fällt einiges Licht auf die Person des sonst unbekanntem Autors.⁴⁶ Er ist ein Dominikaner, der 1252 sein Werk *Contra Graecos* in Konstantinopel in einer ersten Fassung abschließt.⁴⁷ Einen Dominikanerkonvent gab es in der griechischen Hauptstadt vielleicht schon seit 1228, spätestens seit 1234.⁴⁸ Der Ordensmann ist, wie sich aus seinem Sprachgebrauch erschließen lässt, lateinischer Herkunft und hat offensichtlich Diskussionen mit griechischen Theologen geführt. Er hat Zugang zu griechischen Handschriften und befindet sich schon seit längerer Zeit im Osten. Möglicherweise ist er sogar identisch mit einem das Griechische gut beherrschenden⁴⁹ Mitglied der päpstlichen Delegation, die 1234 mit dem griechischen Kaiser Johannes III. Dukas und dem Patriarchen Germanus II. von Konstantinopel in Nicaea/Nymphae über Fragen der Kircheneinigung Verhandlungen führte.⁵⁰

Bevor wir uns dem Abschnitt über die General- und Partikularsynoden selber zuwenden, ist ein Blick auf das Gesamtwerk *Contra Graecos* zu werfen. Die vier *distinctiones* des Hauptteils⁵¹ behandeln erstens die Filioque-Frage⁵², zweitens die Fegefeuer-Problematik⁵³, drittens den Streit um die

⁴¹ Vgl. A. Dondaine, „Contra Graecos“. Premiers écrits polémiques des Dominicains d'Orient, in: AFP 21 (1951), 320–446, hier 366.

⁴² Vgl. R. Loenertz, Autour du traité de Fr. Barthélémy de Constantinople contre les Grecs, in: AFP 6 (1936), 361–371.

⁴³ Vgl. J. Basnage, Thesaurus monumentorum, IV, Amsterdam 1725, 31–32.

⁴⁴ PG 140, 550–559. Vgl. zu diesem Traktat Dvornik, Schisme de Photios, 470–473.

⁴⁵ PG 140, 487–574. – SOP I, 136–139, bringen Ergänzungen zur genannten Ausgabe. – Zur Handschriftentradition von *Contra Graecos* vgl. Dondaine, *Contra Graecos*, 322–336; zur Bedeutung und geschichtlichen Nachwirkung des Werkes vgl. ebd. 321–322 und 384–426. – Der Traktat *Contra Graecos* liegt nach Dondaine, ebd. 328, in zwei verschiedenen Editionen vor. Die erste, aus der Feder des anonymen Dominikaners, stammt aus dem Jahre 1252 und besteht aus vier *distinctiones*, die zweite, aus der Feder des Bartholomaeus von Konstantinopel aus dem Jahre 1305, besteht aus sechs *distinctiones*.

⁴⁶ Vgl. Dondaine, *Contra Graecos*, 336–339.

⁴⁷ PG 140, 540D: Haec autem scripta sunt anno Domini millesimo ducesimo quinquagesimo secundo in civitate Constantinopolis, a fratribus Praedicatoribus ad aedificationem Ecclesiae et profectum animarum, ad laudem et gloriam Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.

⁴⁸ Einzelheiten bei R. Loenertz, Les établissements dominicains de Péra-Constantinople, in: EO 34 (1935), 332–349.

⁴⁹ Vgl. B. Altaner, Die Kenntnis des Griechischen in den Missionsorden während des 13. und 14. Jahrhunderts, in: ZKG 53 (1934), 436–493, hier 451–452.

⁵⁰ Vgl. zu dieser Hypothese näherhin Dondaine, *Contra Graecos*, 339–344. Zu diesen Verhandlungen vgl. auch H.-J. Sieben, Vom Apostelkonzil zum ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee, Paderborn 1996, 262–268.

⁵¹ PG 140A, 487–540D.

⁵² Ebd. 487D–510D.

⁵³ Ebd. 510D–517D.

Verwendung von gesäuertem oder ungesäuertem Brot in der Eucharistie⁵⁴, und viertens den römischen Primat⁵⁵. Diesem Hauptteil hat der Anonymus selbst noch drei längere Appendices hinzugefügt.⁵⁶ Der erste Appendix⁵⁷ führt 37 Vorwürfe der griechischen Seite gegen die Lateiner auf. Es handelt sich um den früher Photios zugeschriebenen berühmten *Tractatus contra Francos*.⁵⁸ Die Übersetzung dieses ursprünglich griechischen Textes stammt aus der Feder des in Unionsfragen seit 1161/66 am Hofe Kaiser Manuels I. Komnenos tätigen Hugo Etherianus (1110/20–1182).⁵⁹ Der zweite Appendix,⁶⁰ eine Art Replik auf den ersten, nennt 57 Irrtümer der Griechen. Dieser Text stammt von dem Bruder des Hugo Etherianus, Leo Toscanus.⁶¹ Auf diese beiden Appendices folgt als dritter ein speziell den Konzilien gewidmeter Abschnitt.⁶² Man gliedert ihn am besten in drei Teile. Der erste handelt von den General- und Partikularsynoden⁶³, der zweite von den Vorwürfen, die die Griechen aufgrund von Synodenkanones und apostolischen Kanones gegen die lateinische Seite erheben⁶⁴; der dritte bringt die lateinische Erwiderung auf die Vorwürfe der Griechen⁶⁵. Unser Interesse gilt im Folgenden ausschließlich dem ersten Teil des zweiten Appendix von *Contra Graecos*, also dem Abschnitt *De conciliis generalibus* und *De synodis particularibus*.

Schon Dondaine, der sich als erster gründlicher mit diesem Abschnitt über die Konzilien in *Contra Graecos* befasst hatte, erkannte, dass der anonyme Dominikaner seinen Text aufgrund einer Vorlage formuliert hat, und identifizierte diese Vorlage völlig richtig mit einer griechischen Konzils-

⁵⁴ Ebd. 518A–526B.

⁵⁵ Ebd. 526B–540D. – Sehr aufschlussreich ist hier der Vergleich mit den im ‚Dialog‘ zwischen Anselm von Havelberg und Nicetas von Nikomedien diskutierten Streitpunkten, vgl. hierzu demnächst, *Anselm von Havelberg*, Anticimenon [Über die eine Kirche von Abel bis zum letzten Erwählten und von Ost bis West] eingeleitet, übersetzt und kommentiert von H.-J. Sieben.

⁵⁶ Vgl. das Vorwort zu diesen Appendices, ebd. 541A: Sicut in prooemio huius opusculi testati sumus, Graecorum ecclesia doctorque olim sua venustate quam plurimos ad aemulationem fidei provocabat et morum, ita et nunc erroris caligine obfuscatus ... ut iam non ecclesia fidelium, sed potius congregatio non immerito haeresiarcharum possit appellari. Quod licet iam quatuor dictis articulis demonstretur, tamen adhuc in his, quae subiecta sunt ostenditur. Vgl. auch *Dondaine*, *Contra Graecos*, 366.

⁵⁷ PG 140, 541B–544A.

⁵⁸ Vgl. ausführlich zu diesem *Tractatus contra Francos* J. Hergenröther, Photius, Patriarch von Konstantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma, III, Regensburg 1869, 172–224. Die griechische Version dieses Traktates ist abgedruckt bei J. Hergenroether, *Monumenta Graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia*, Regensburg 1869, 62–71. Vgl. auch *Dondaine*, *Contra Graecos*, 363–364. Zu Hugo Etherianus als Autor der Übersetzung des griechischen Textes ins Lateinische vgl. A. Dondaine, Hugue Ethérien et Léon Toscane, in: *AHDL* 27 (1952), 67–134, hier 114–116.

⁵⁹ Vgl. O. Volk, Hugo (und Leo Tuscus) Etherianus, in: *LThK* 5 (1960), 512–513.

⁶⁰ PG 140 544A–550B, vgl. auch *Dondaine*, *Contra Graecos*, 364–366.

⁶¹ Vgl. *Dondaine*, Hugue Ethérien, 117–119.

⁶² PG 140, 550B–574A.

⁶³ Ebd. 550B–559C.

⁶⁴ Ebd. 560A–562A.

⁶⁵ Ebd. 562A–564A.

synopse.⁶⁶ Im Kontakt mit den Griechen, so der genannte Historiker weiter, habe der Anonymus erkannt, dass diese den Konzilien eine viel zentralere Rolle für die Überlieferung des wahren Glaubens zuerkannten, als das derzeit im Westen der Fall war, wo das lebendige Lehramt des Papstes schon sehr entfaltet war und als Interpret der geoffenbarten Wahrheit galt. Dem Anonymus sei klar geworden, dass bei den Griechen die Konzilien die im Westen vom Papst wahrgenommene Funktion der Wahrung des Glaubensgutes ersetzten. Wollte man ihre Theologie besser verstehen, dann musste man zunächst die Frage klären, um welche Konzilien es sich überhaupt handelte. Auf diese Frage gaben ihm die griechischen Konzilssynopsen eine Antwort. Natürlich verfolgte der Anonymus mit seinem Abschnitt über die Konzilien auch den praktischen Zweck, die Quelle vorzustellen, aus der die Griechen einen Teil ihrer Argumente gegen die Lateiner bezogen.

Doch Dondaine ließ noch eine Reihe von Fragen offen, auf die wir im Folgenden näher eingehen wollen. Dazu bedarf es einer Analyse des fraglichen Passus *De conciliis generalibus* und *De synodis particularibus*. Der Abschnitt setzt ein mit folgender Bemerkung:

Consequenter post praedicta videndum est de conciliis generalibus et particularibus, videlicet ubi, quando et a quibus et pro quibus causis fuerunt celebrata, et etiam qui sit, qui dictis conciliis fuerunt condemnati.⁶⁷

Im Hinblick auf die benutzte Vorlage stellt sich hier zunächst die Frage nach dem Typus der griechischen Synopse, die ihm vorlag. War es eine solche, die zunächst die Serie der sieben ökumenischen Konzilien und dann die Reihe der Partikularsynoden (zusammen mit den ökumenischen Konzilien) auführt, oder waren es zwei verschiedene griechische Konzilssynopsen, eine solche mit den ökumenischen Konzilien und eine, die beide Arten von Konzilien zugleich auführt? Da bisher keine griechische Konzilssynopse der ersten Art bekannt wurde, scheint es vernünftig, davon auszugehen, dass der Anonymus hier zwei verschiedene Synopsen verwendet hat: zunächst eine mit den ökumenischen Konzilien, dann eine zweite mit der Mischung beider Synodenarten. Zweitens ist zum zitierten Passus festzustellen, dass er mit seinen Fragen nach dem Wann, Wo usw. der Konzilien an Einleitungstereotypen zahlreicher griechischer Konzilssynopsen erinnert.⁶⁸

Der folgende Passus lautet:

Sciendum, quod licet septem vel octo dicantur concilia apud sapientes Graecorum, in libro qui Nomocanon dicitur, invenimus tamen quinque tantum ex ipsis quae generalia habentur concilia et non plura, et ideo contigisse credunt, quod non intercessit in eis pontificis Romani auctoritas et episcopi non fuerunt universaliter citati vel certe quia non ediderunt canones fidei doctrinam continentes, sed tantummodo illa quae ad honestatem et mores Ecclesiae pertinebant. Vel sive generalia sive particularia vel quocumque nomine censeantur, cuncta tamen, quae in ipsis fideliter gesta sunt, commu-

⁶⁶ Dondaine, *Contra Graecos*, 369.

⁶⁷ PG 140, 550B.

⁶⁸ Vgl. die von Le Moyne veröffentlichte Konzilssynopse, zitiert bei Sieben, *Studien zur Gestalt*, 205, Anmerkung 5.

niter sunt recepta et eorum auctoritas tam in negotiis fidei quam in aliis parem obtinent firmitatem.

Der Passus gibt uns wichtige Informationen über die Natur des vorliegenden Textes. Schon das erste Wort *sciendum* enthält einen Fingerzeig über die benutzte Vorlage; denn es greift ohne Zweifel die für zahlreiche griechische Konzilssynopsen stereotype Einleitung $\chi\theta\eta$ $\gamma\iota\nu\omega\sigma\chi\epsilon\upsilon\upsilon$ ⁶⁹ auf. Die Erwähnung des *Nomokanon* gibt nähere Auskunft auf die Frage, wo der Anonymus seine beiden Konzilssynopsen, die über die ökumenischen Konzilien und die über die partikularen kombiniert mit den ökumenischen, näherhin gefunden hat. Da zu seiner Zeit die maßgebende Kirchenrechtssammlung der *Nomokanon XIV titularum* war, kann gefahrlos davon ausgegangen werden, dass er eine solche Version dieses *Nomokanons* benutzt hat, in der beide Typen von griechischen Konzilssynopsen aufgeführt waren.⁷⁰ Aus dem Hinweis auf die *sapientes Graecorum* ergibt sich einwandfrei gleich zu Beginn dieser Ausführungen über die Konzilien, dass wir es nicht wie im Fall des Balduin von Canterbury mit einer einfachen Übersetzung einer beziehungsweise mehrerer griechischen Synopsen zu tun haben, sondern mit einem Text aus der Feder und der Verantwortung des Anonymus selbst. Die Bemerkung, dass die *sapientes Graecorum* sieben oder acht ökumenische Konzilien anerkennen, weist auf die in der Tat bei einigen Autoren bestehenden Meinungsverschiedenheiten über die Anzahl der ökumenischen Synoden hin. Die folgende Behauptung, dass sich im *Nomokanon* nur fünf ökumenische Konzilien befinden, ist sehr dunkel – es sei denn, der Anonymus hat eine Synopse wie die von Beneševic veröffentlichte vor Augen, in der in der Tat nur von fünf ökumenischen Konzilien die Rede ist.⁷¹ Was im Folgenden an Gründen dafür genannt wird, dass die übrigen auf der Liste stehenden Konzilien nicht als ökumenisch gelten, nämlich dass sie – erstens – nicht vom Papst autorisiert sind, dass – zweitens – nicht alle Bischöfe eingeladen wurden; drittens, dass die Bischöfe keine Glaubensentscheidungen gefällt, sondern nur Disziplinarfragen entschieden haben, geht bei dem zweiten und dritten Grund sicher auf das zurück, was der Anonymus in seiner Vorlage vorfindet.⁷² Den ersten Grund dürfte er jedoch ergänzend selbst hinzugefügt haben. Es ist nämlich keine Synopse bekannt, in der dies behauptet wird, obwohl die Mitwirkung des Papstes nach der Bestimmung des Zweiten Nicaenums für die Ökumenizität eines Konzil notwendig ist.⁷³

⁶⁹ Vgl. ACED 5, 1485.

⁷⁰ Zu den verschiedenen in der griechischen Kirche verwendeten Kirchenrechtssammlungen beziehungsweise Nomokanones vgl. J. Gaudemet, *Nomokanon*, in: PRE.S 10 (1965), 417–429.

⁷¹ Vgl. Beneševic, *Kanoniceskij Sbornik*, 78.

⁷² Ebd.: „Wenn wir zahlreiche Synoden erwähnten, aber nur fünf ökumenisch nannten ... , so müssen die Leser wissen, dass auch die übrigen von uns genannten Synoden in gleicher Weise wie jene von der Kirche rezipiert sind. Alles von ihnen Definierte nimmt die Kirche als apostolische Gesetze entgegen.“

⁷³ Vgl. Mansi, 13, 208E-209A; vgl. auch Sieben, *Studien zum ökumenischen Konzil. Definitionen und Begriffe, Tagebücher und Augustinus-Rezeption*, Paderborn 2010, 88–91.

Wir haben es hier also mit einer massiven Korrektur der benutzten Vorlage aus der Feder des Anonymus zu tun. Sie passt, wie wir weiter unten sehen werden, in eine ganze Serie weiterer Korrekturen an seiner Vorlage hinein. Weisen wir für diesen Abschnitt noch darauf hin, dass die Bemerkung, alle Konzilien, nicht nur die ökumenischen, sondern auch die partikulären, seien von der Kirche rezipiert, die benutzte Vorlage wiederum getreu wiedergibt.⁷⁴

Nach dieser Einleitung beginnt die Reihe der ökumenischen Konzilien mit demjenigen von Nicaea I. Vergleicht man diesen Passus⁷⁵ mit den Ausführungen vorliegender und edierter griechischer Konzilssynopsen, so springt die außerordentliche Ähnlichkeit in die Augen. Die Notiz ist aufgebaut nach den in der Einleitung genannten Fragen bezüglich des Ortes, der Zeit usw. Es ist kein Zweifel möglich, dass der Anonymus hier eine der in vielen Varianten vorliegenden griechischen Synopsen der ökumenischen Konzilien als Vorlage benutzt hat. Freilich hat er in seine Vorlage auch eigene Bemerkungen einfließen lassen, so z. B., wenn er feststellt, dass die Griechen „Konstantin den Großen in den Katalog der Heiligen eingetragen haben“⁷⁶. Weil sich der Hinweis, dass das Nicaenum *sub beatissimo papa Sylvestro* stattgefunden hat, analog auch in den Notizen über die anderen Konzilien findet, ist damit zu rechnen, dass die Gegenüberstellung *tempore Constantini, sub papa Sylvestro* auch eine Korrektur des Anonymus an seiner Vorlage darstellt. Die betreffenden ökumenischen Konzilien finden „zur Zeit“ dieses oder jenes Kaisers, jedoch „unter dem Papst“ statt.

Auch bei den Notizen über die folgenden ökumenischen Konzilien greift der Anonymus mehrmals deutlich in seine Vorlage, die griechische Synopse der ökumenischen Konzilien, ein – so z.B. gleich beim ersten Konzil von Konstantinopel, wo er entschieden die römische Sicht bezüglich der Aufwertung Konstantinopels zur Sprache bringt.⁷⁷ Beim Bericht über das Ephesinum dürfte die Bemerkung, dass Cyrill *locum summi pontificis* eingenommen habe⁷⁸, ebenfalls dem Anonymus und nicht seiner Vorlage zuzusprechen sein. Ob der Dominikaner die Kennzeichnung Leos als *magna columna Ecclesiae*⁷⁹ in seiner Vorlage fand oder ob sie eigene Zutat ist, kann offenbleiben; sicher ist jedoch, dass der ausführliche Kommentar zu Kanon 28 des Chalcedonense⁸⁰ aus seiner Feder stammt. Im Bericht seiner

⁷⁴ Vgl. Anmerkung 64.

⁷⁵ PG 140, 550D–551B.

⁷⁶ Ebd. 550D.

⁷⁷ Ebd. 552A: In sancta tamen synodo dictus imperator Theodosius multum excessit, faciens quaedam contra primae et sanctae synodi ac reverendae instituta. Etenim coegit supra nominatos centum quinquaginta Patres clam summo pontifice et vicario eius, ut Constantinopolitanam sedem sublimarent nomine patriarchae, illi attribuentes, quod ante non habebat. Quae res vehementis discordiae et perturbationis sentina et causa exstitit et usque hodie perseverat.

⁷⁸ Ebd. 552D.

⁷⁹ Ebd. 553A.

⁸⁰ Ebd. 553C: Tempore ipsius Marciani pervenit ad aures beati Leonis... quod Anatolius, Constantinopolitanae sedis antistes invaderit paulatim alienas sedes suoque illas adderet pontificio

Vorlage über das zweite Constantinopolitanum scheint der Anonymus nichts Kritikwürdiges gefunden zu haben. Interessant an der Notiz über das dritte Constantinopolitanum ist, dass sie weitgehend wörtlich mit einer bei Benešević abgedruckten übereinstimmt.⁸¹ Eigene Zutat ist dann sicher wieder, was der Anonymus zum Schluss des Berichts über das dritte Constantinopolitanum anmerkt: *Nullum tamen canonem haec synodus edidit, prout ipsi Graeci mirantes testantur*⁸², und erst recht sein bitterer und schonungsloser Kommentar zum *Trullanum*⁸³. Die Notiz über das zweite Nicaenum⁸⁴ enthält einen Vorspann⁸⁵, der sicher dem Anonymus zuzuschreiben ist, wird hier doch die Synode von Hiereia einfach deswegen für ungültig erklärt, weil sie von Rom nicht autorisiert war⁸⁶, und einen Nachspann⁸⁷, in dem der Anonymus die Abläufe auf dem Konzil aus streng römischer Perspektive schildert. Zum Schluss weist der Dominikaner noch einmal ausdrücklich auf die Quelle hin, in der er die griechische Vorlage seiner Ausführungen über die ökumenischen Konzilien gefunden hat. Es ist der *Nomokanon*.⁸⁸

ideoque dictus papa Anatolio, ut ab eiusmodi rapinia cessaret, scripsit. Sed omnis eius monitio, cum nihil proficeret, cessit in irritum. Ex quibus tunc non cessaverit dictae sedes praesules fovere discordiam et ob depositum cum Romana Ecclesia contendere. Unde in quarto concilio sine consensu papae et legatorum eius sicut alias in tractatu *De potestate papae* dictum est, canonem pro se ediderunt, de quo in fine huius operis aliqua disseremus. – Die große Zeit der *tractatus de potestate papae* beginnt erst mit den ekklesiologischen Kontroversen unter Bonifaz VIII. (vgl. Y. Congar, Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma, Freiburg i.Br. 1971, 175, Anmerkung 1). Immerhin liegt schon von Heinrich von Gent (um 1217–1293) ein *Sermo de potestate papae* vor. Von daher wäre es interessant zu wissen, auf welchen Autor eines *De potestate papae* sich der Anonymus konkret bezieht.

⁸¹ Vgl. Benešević, Kanoniceskij Sbornik, 79.

⁸² PG 140, 555C.

⁸³ Ebd. 555C: Huius Constantini filius Justinianus, Rhinotmetus nomine, post obitum patris sui, cum suscepisset moderamina in fraudem et injuriam apostolicae sedis synodum congregavit in Trullo palatii sui et appellavit eam similiter sextam synodum, quae non sancta, sed execrabilis est dicenda, cum clam pontifice Romano ad condemnationem sanctae Dei Latinorum ecclesiae, canones ediderunt centum numero cum duobus. Adversantur autem sanctae Dei Romanae ecclesiae, praecipuo tertius decimus, tricesimus, quadagesimus quintus et quinquagesimus secundus canones, qui infra in objectionibus Graecorum subnotantur. – Vgl. die Canones 13, 30, 45 und 52 des Trullanum in FC 82, 198–202 (über Presbyter, Diakone und Subdiakone, die ihre Ehefrauen haben), 218 (darüber, dass diejenigen, die sich gegenseitig Keuschheit versprochen haben, nicht zusammenleben dürfen), 238–240 (dass man diejenigen Frauen, die im Begriff sind, des Habits gewürdigt zu werden, nicht aufgeputzt ins Kloster eintreten lassen soll), 244 (darüber, dass in der heiligen Quadragesima die Liturgie der Vorgeweihten Gaben gefeiert werden soll). – H. Ohme, Die sogenannten „antirömischen Kanones“ des Concilium Quinisexum (692) – Vereinheitlichung als Gefahr für die Einheit der Kirche, in: The Council in Trullo Revisited, herausgegeben von G. Nedungatt und M. Featherstone, Kanonika 6, Rom 1995, 306–321, nennt zunächst einige neuzeitliche Autoren und die Canones, die in ihren Augen antirömisch sind (309–310), um dann auf die Frage einzugehen, „was an manchen von ihnen in der Perspektive des römischen Stuhles als anstößig empfunden werden mochte“ (ebd. 311–317).

⁸⁴ PG 140, 556A–556C.

⁸⁵ Ebd. 55D–556A.

⁸⁶ Ebd. 556A: ... nullum favorem sanctae Romanae ecclesiae et apostolicae sedis hab[ebat].

⁸⁷ Ebd. 556C–557.

⁸⁸ Ebd. 557A: Nam colliguntur septem concilia in libro qui Nomocanon appellatur.

Von besonderem Interesse ist dann die Einleitung zu den Partikularsynoden, beginnt sie doch mit einem Kommentar zum sogenannten achten allgemeinen ökumenischen Konzil:

Dicendum quoque praeter istas septem universales synodos fuit una alia, universalis quidem, sed quia non agit de articulis fidei, non ponitur in numero generalium synodorum ab antiquis Graecis, sed inter alias, quae locales nominantur. Moderni vero Graeci, schismatici cum sint, ab omni numero illam excluderunt et nomen eius audire subticuerunt, eo quod eorum patriarcha Photius, haeresiarcha, fuit in ipsa dignitate patriarchali, quam sibi iniuste usurpaverat, nuper depositus et beatus Ignatius, qui studio dicti Photii a dicta sede iniuste expulsus fuerat, honorifice restitutus. Testatur hoc Chronicon Nicetae⁸⁹ Paphlagonis, in quo pene inaudita enarrantur de Photio execranda maleficia in damnationem ipsius.⁹⁰

Wir werden hier – erstens – darüber informiert, dass das vom Westen anerkannte sogenannte achte ökumenische Konzil von Anfang an auf griechischer Seite nicht unter die ökumenischen Konzilien gezählt wurde, und zwar aus dem Grund, dass es keine Glaubensentscheidung getroffen hat, welche wiederum zu den Kriterien gehört, durch die sich ökumenische von partikularen Synoden unterscheiden.⁹¹ Zweitens teilt uns der Anonymus mit, dass die ‚modernen‘ Griechen, die sich im Schisma befinden, dieses Konzil, das ihren Patriarchen Photios absetzte, überhaupt nicht als Konzil, auch nicht als lokales Konzil, anerkennen. Interessanterweise gibt der Anonymus hier auch eine der Quellen an, die er zu seiner ‚Überarbeitung‘ der griechischen Konzilssynopse benutzt hat, nämlich das *Chronicon* beziehungsweise die scharf gegen Photius gerichtete *Vita Ignatii* des Nicetas von Paphlagonien.⁹²

Auf diese Einleitung folgt die eigentliche Überschrift für die Partikularsynoden; sie lautet: *Particulares sive locales synodi in partibus Orientis fuerunt istae* und stammt natürlich, wie sich aus dem Hinweis auf die *partes Orientis* ergibt, nicht aus seiner Vorlage, sondern aus seiner eigenen Feder. Der folgende Abschnitt⁹³ mit der Aufzählung der partikularen und ökumenischen Synoden entspricht über weite Strecken der von Benešević edierten Synopse beziehungsweise einer Weiterentwicklung derselben. Während die Benešević-Synopse acht partikulare Synoden⁹⁴ zusammen mit fünf ökumenischen, also insgesamt 13 Konzilien aneinanderreihet, enthält die von dem Anonymus gebotene Liste zehn partikulare Synoden⁹⁵ plus sieben ökumenische, also insgesamt 17 Konzilien. Der auf die Erwähnung des fünften allgemeinen Konzils folgende Satz⁹⁶ ist offensichtlich an mehreren Stellen ver-

⁸⁹ Vgl. die Korrektur durch *Mondaine*, Contra Graecos, 366, Anmerkung 51.

⁹⁰ PG 140, 557A-557B.

⁹¹ Vgl. *Sieben*, Studien zum ökumenischen Konzil 77–78.

⁹² PG 105, 488–573; zum Einfluss dieser Quelle für die Einschätzung des Photios vgl. *Dvornik*, Le schisme de Photius, 471–473.

⁹³ PG 140, 357B-559B.

⁹⁴ Antiochien, Ankyra, Neocaesarea, Sardica, Gangra, Antiochien, Laodicea, Konstantinopel (gegen Severus).

⁹⁵ Antiochien, Ankyra, Neocaesarea, Antiochien, Gangra, Sardica, Laodicea, Konstantinopel (gegen Eutyches), Konstantinopel (gegen Severus), Karthago.

⁹⁶ PG 140, 559B.

derbt. Bei dem *famosissimum concilium* mit 133 Kanones, auf das hingewiesen wird, handelt es sich wahrscheinlich um das *Carthaginense*, werden diesem doch in den Sammlungen 136 Kanones zugeschrieben. Im Folgenden fügt der Anonymus seiner Vorlage noch ein Postscriptum hinzu, das für uns von Interesse ist, erwähnt es doch die päpstliche Zustimmung für die Konstantinopler Synode von 879, auf der es wieder zu einer Kirchenunion gekommen ist.⁹⁷ Freilich charakterisiert er diese Sicht der Dinge mit seinem *ut dicunt* als Position der Griechen; denn die lateinische Seite hat das Unionskonzil von 879 praktisch aus ihrem Gedächtnis gestrichen und stattdessen die Synode von 869/70 als achttes ökumenisches Konzil rezipiert.

Der Anonymus beschließt seine Synopse über die ökumenischen und partikularen Konzilien mit folgender Bemerkung:

Ista igitur sunt concilia, quae recipit Graecorum ecclesia et retinet, de quorum cano-nibus adversus Romanam Ecclesiam gloriatur addens isti canones apostolorum, quos a beato Clemente se accepisse testatur, quorum numerum in suis libris assignans ponit eos esse octoginta quinque. Furtiva insuper synodus, quae in Trullo palatii fuit facta, fecit canones ad libitum imperatorum, ut dictum est supra, centum duos. Sed et syno-dus Photii, cui praestitit favorem Joannes Papa, ut ipsi volunt, fecit canones septem et decem, quorum ultimus videtur multum facere pro Latinis. Sunt igitur in universo omnes canones nominati, computati canonibus apostolorum, cum his et qui in furtiva synodo in Trullo editi fuerunt, CCCXXI. Habent insuper quasdam epistulas sancto-rum suorum, Basilii, Cyrilli, Athanasii et aliorum, in quibus continentur canones plu-res, quos inter alios authenticos recipiunt et pari veneratione imitantur.⁹⁸

Der Passus nennt die Quellen einer Kirchenrechtssammlung, wie sie z. B. im *Nomocanon XIV titulorum* vorliegt⁹⁹ und wie sie der Anonymus offensichtlich vorfindet: erstens die apostolischen Kanones, zweitens die Partikular- und ökumenischen Synoden, drittens Auszüge aus Briefen von Kirchengvätern. Natürlich finden sich dort auch die Kanones des Trullanum, die, wie der Anonymus betont, *ad libitum* des Kaisers aufgestellt wurden und die er zusammen mit der lateinischen Kirche nicht anerkennt. Anlass zu Fragen gibt die Bemerkung bezüglich des Konzils von Konstantinopel von 879/80, dass es 17 Canones aufgestellt habe, und dass der letzte dieser Canones für Rom sehr günstig ausgefallen sei, denn es ist nicht so leicht zu klären, auf welchen Kanon sich der Anonymus konkret bezieht.¹⁰⁰

⁹⁷ Ebd. 559B: Sed et Photius patriarcha, qui erat haeresiarcha, duo successive concilia celebravit in urbe Constantinopoli, primum in templo Sanctorum Apostolorum, reliquum, cui praebuit, ut dicunt, papa Joannes favorem, in ecclesia Sanctae Sophiae.

⁹⁸ Ebd. 559C.

⁹⁹ Vgl. JEGH 2, 450–451.

¹⁰⁰ Der *Nomocanon XIV titulorum* schreibt dem Konzil von St. Sophia (879) 17 Canones zu (vgl. JEGH 2, 127–141), und der „letzte“ von ihnen ordnet die Einhaltung der kirchlichen Vorschriften für die Erlangung des Bischofsamtes an (ebd. 141). Dieser Kanon ist sicher im Sinne Roms, verbietet er doch eine Amtseinsetzung, wie sie im Falle des Photios vorgelegen hat, aber es ist doch zu fragen, ob der Anonymus nicht eher den viel eindeutiger prorömischen Kanon 21 des sogenannten achten Ökumenischen Konzils vor Augen hat (vgl. COD [1962], 158–159). Das Problem besteht auch darin, dass die modernen Ausgaben des Konzils von 879 dem Konzil nur drei Kanones zuschreiben (vgl. FCCO I, 2; 482–486).

Fassen wir zusammen, was sich aus der Analyse des Passus *De conciliis generalibus* und *De synodis particularibus* ergibt. Erstens: Der Anonymus benutzte ganz offensichtlich bei seinem Überblick über die ökumenischen und partikularen Synoden eine Vorlage. Die Gesamtstruktur des Textes und zahlreiche wörtliche Übereinstimmungen deuten ganz klar auf die Benutzung griechischer Konzilssynopsen hin, einerseits einer Synopse der ökumenischen Konzilien, andererseits einer gemischten Zusammenstellung der ökumenischen und partikularen Synoden. Eine genaue Identifizierung der benutzten griechischen Konzilssynopsen dürfte erst dann möglich sein, wenn wir eine umfassende Kenntnis der aus der griechischen Kirche überlieferten Konzilssynopsen haben. Mit Sicherheit lässt sich aber schon jetzt sagen, dass die eine der vom Anonymus benutzten Synopsen große Ähnlichkeit mit der von Justel erstmals edierten aufweist und dass die andere sich nur unwesentlich von der von uns so genannten Beneševic-Synopse unterscheidet.

Zweitens: Wir haben es eindeutig nicht einfach mit der Übersetzung einer griechischen Konzilssynopse zu tun, wie das bei Balduin von Canterbury der Fall war, denn es gibt zahlreiche Einschübe in den vermuteten Text der Synopsen. Bei diesen Einschüben handelt es sich hauptsächlich um Ergänzungen beziehungsweise kritische Stellungnahmen aus römischer Perspektive zu den Ausführungen der zugrunde liegenden Synopsen.

Unser Interesse galt, wie wir eingangs sagten, der Frage, wie lateinische Theologen auf die Entdeckung der für die griechische Kirche wichtigen Konzilssynopsen reagierten. Wie wir sahen, fielen die Reaktionen unterschiedlich aus. Balduin von Canterbury zitiert sie wörtlich ohne kritische Ergänzungen beziehungsweise Anmerkungen; der Anonymus aus dem Dominikanerorden unterzieht sie einer deutlichen Kritik aus der Perspektive der lateinischen Theologie. Sein *De conciliis generalibus* und *De synodis particularibus* ist keine einfache Übernahme und Übersetzung griechischer Synopsen, sondern ihre korrigierte, ergänzte und überarbeitete Fassung.

Merken wir zum Schluss noch an, dass von den vom Anonymus beeinflussten Autoren zumindest einer, nämlich Bernard Guidonis (1261/2–1331)¹⁰¹, Dominikaner und Verfasser zahlreicher materialreicher Handbücher zur Inquisition, zu Heiligenleben und zur Ordensgeschichte, einen *Tractatus brevis de tempore celebrationis generalium et particularium conciliorum* verfasst hat¹⁰², der zumindest stellenweise das *De conciliis generalibus* und *De synodis particularibus* seines älteren Ordensbruders praktisch wörtlich ausschreibt¹⁰³. Wie weit andere von unserem Anonymus abhängige Autoren auf seine überarbeitete und kritisch durchgesehene griechische Konzilssynopse eingegangen sind, könnte nur eine Prüfung der diesbezüglichen handschriftlichen Quellen zeigen.

¹⁰¹ Vgl. G. Melville, Bernardus Guidonis, in: LThK 2 (1994), 271.

¹⁰² Vgl. Handschriften in SOP 1, 578 bzw. SOPMA I, 211, nr. 613.

¹⁰³ Vgl. Dondaime, *Contra Graecos*, 402–403, mit Auszügen aus den Handschriften.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0240-5655

www.theologie-und-philosophie.de

82. Jahrgang · Heft 3 · 2007

ABHANDLUNGEN

Friedo Ricken S. J.
Seneca (Brief 82) und Cicero (Tusculanen, Buch I) über den Tod 321

Michael Thomas Lohke
Lassen Aristotelische Tugenden sich als rationale Vermögen gemäß
Metaphysik Θ 2 und 5 auffassen? 329

Andreas Odenwald
Der Kultus als Weltanlegung. Elemente einer Theorie des Gottesdienstes
im religionsphilosophischen Ansatz von Richard Schaeffler 351

Franz-Josef Bormann
Gewissensentscheidung und moralische Intuition. Plädoyer für einen
kohärenztheoretischen Ansatz in der Gewissenslehre 368

BEITRÄGE

Werner Löser S. J.
Jesus - der neue Moses. Zwölf Annäherungen an das Jesusbuch von
Papst Benedikt XVI. 382

Gerd Hauffner S. J.
Abendgespräch mit Martin Heidegger 392

Herder Freiburg · Basel · Wien

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J., Prof. Dr. Klaus Schatz S. J., Prof. Dr. Jörg Splett, Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen) und Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

85. Jahrgang · Heft 1 · 2010

ABHANDLUNGEN

Alexis Fritz

Philippa Foots Begründung praktischer Rationalität 1

Ansgar Moenikes

Zur Theologiegeschichte der biblischen Religion in der vorexilischen Zeit 20

Ansgar Wucherpennig S. J.

Jesus Paraclitus: Ursprünge einer johanneischen Theologie des Heiligen Geistes 32

Hermann-Josef Sieben S. J.

Griechische Konzilssynopsen bei zwei lateinischen Theologen des
12./13. Jahrhunderts 49

Johannes Arnold

„Für eine Dame unerhört“. Bernarda von Nell diskutiert mit Adolf Harnack 65

BEITRAG

Klaus Schatz S. J.

Pater Erich Wasmann S. J. und die Humanevolution. In memoriam
Pater Rainer Koltermann S. J. († 5. Juli 2009) 81

Friedo Ricken S. J.

Die Entwicklung der Ethik 87

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTLITER:

Werner Löser S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLITERUNG:

Dieter Böhler S. J., Klaus Schatz S. J., Jörg Splett, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

DR. THEOL. ALEXIS FRITZ

Universität Tübingen
Katholisch-Theologische Fakultät
Abteilung Theologische Ethik
Liebermeisterstraße 12
72076 Tübingen
E-Mail: alexis.fritz@uni-tuebingen.de

PROF. DR. ANSGAR MOENIKES

Einhardstraße 1
33098 Paderborn
E-Mail: ansgarmoenikes@web.de

PROF. DR. ANSGAR WUCHERPENNIG S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main

PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN S. J.

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

PROF. DR. JOHANNES ARNOLD

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main

PROF. DR. KLAUS SCHATZ S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main

PROF. DR. FRIEDO RICKEN S. J.

Hochschule für Philosophie
Kaulbachstraße 31a
80539 München

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

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

„Für eine Dame unerhört“ Bernarda von Nell diskutiert mit Adolf Harnack

VON JOHANNES ARNOLD

In einem Interview anlässlich seines hundertsten Geburtstags machte der Jesuitenpater und ‚Nestor der katholischen Soziallehre‘ Oswald von Nell-Breuning (1890–1991)¹ folgende Angaben zu seiner Mutter Bernarda von Nell, geb. von Breuning:

Obwohl ohne akademische Ausbildung – Studentinnen gab es damals noch nicht – hätte sie, nach heutigen Maßstäben bemessen, zweifellos die Qualifikation für einen akademischen Lehrstuhl besessen. Mit dem zu meiner Jugend bedeutendsten liberal-protestantischen Theologen Adolf von Harnack diskutierte sie – für eine ‚Dame‘ damals ganz unerhört – in Zeitschriften vom Range der ‚Preußischen Jahrbücher‘ und des ‚Hochland‘ über Philo von Alexandrien und andere Autoren der christlichen Frühzeit. Ein Benediktiner übersetzte für sie die griechischen Texte ins Deutsche.²

Dem Inhalt dieser Aussagen wurde bisher nicht weiter nachgegangen. In der Harnack-Forschung scheint Bernarda von Nell gar nicht bekannt zu sein; jedenfalls wird in keinem Titel der umfangreichen Sekundärliteratur zu Adolf Harnack auf sie verwiesen³. Als dessen Gesprächs-Partnerin wird sie nicht einmal in den Indices der genannten Zeitschriften erwähnt. Ist die ‚unerhörte Diskussion‘ dort überhaupt zu finden?

1. Zur Autorschaft der anonymen Anfrage „Wie denkt Professor Harnack über die Enzyklika Pascendi?“

Bernarda von Nell (1862–1933), Gattin des Trierer Gutsbesitzers Dr. jur. Arthur von Nell (1857–1936)⁴, Tochter des zunächst Kölner, dann Koblenzer Landgerichtspräsidenten Dr. h. c. Karl Philipp von Breuning (1808–1886)⁵ und seiner Gattin Fanny, geb. Simons (1828–1902)⁶, publizierte seit

¹ Zur Person: *B. Kettern*, Artikel Nell-Breuning, Oswald von, in: BBKL 6 (1993), Sp. 589–603; *W. Kerber*, Artikel Nell-Breuning, Oswald von, in: LThK³ 7 (1998), Sp. 732 f.

² Oswald von Nell-Breuning SJ im Gespräch mit Wilfried Köpke, in: *Canisius. Mitteilungen der Jesuiten*, 1990/1, 18 f., hier: 18; jetzt auch in: *J. Arnold*, Oswald von Nell-Breuning: Anekdoten – Erinnerungen – Originaltexte, Trier 2007, 207.

³ Siehe Adolf von Harnack: Verzeichnis seiner Schriften. Unter Benutzung der Harnack-Bibliographie von Max Christlieb bearbeitet von *F. Smend*, Leipzig 1927; *B. Biester*, Harnack-Bibliographie. Verzeichnis der Literatur über Adolf von Harnack 1911–2002, Erfurt [u.a.] 2002. Ergänzungen unter <http://anu.theologie.uni-halle.de/ST/harnack/biblio> (Abruf am: 01.02.2010).

⁴ A. von Nell war Besitzer des Ritterguts zu St. Matthias bei Trier und zeitweise 1. Beigeordneter der Stadt. Vgl. *Kettern*, 589, sowie *E. Zenz*, Geschichte der Stadt Trier im 19. Jahrhundert, Bd. 2: Vom Beginn der Reaktion bis zum Ausgang des Jahrhunderts (1850–1899), Trier 1980, 127 (freundl. Hinweis von Dr. Martin Persch, Bistumsarchiv Trier).

⁵ In den Jahren 1848/49 war K. Ph. v. Breuning Abgeordneter der Nationalversammlung in Frankfurt am Main. Zur Person s. *Th. Zimmer*, Artikel Breuning, Karl Philipp v., in: *Kurzbiographien vom Mittelrhein und Moselland*, Trier 1967 ff., 101; *Th. Ormond*, Richterwürde und Regie-

1901 als freie Mitarbeiterin in den *Preußischen Jahrbüchern*⁷, später auch in *Hochland*⁸. Ihre ersten größeren Beiträge erscheinen unter dem verkürzten Namen „Bernarda von N...“ beziehungsweise den Initialen „B. v. N.“, kleinere Artikel sind mit dem vollständigen Namen unterschrieben. Die frühesten Aufsätze handeln in erster Linie von klassischer Literatur, Kunst und christlicher versus paganer Weltanschauung.⁹ Von 1911 an wendet sich Bernarda von Nell ausschließlich sozialen und politischen Themen zu, speziell solchen mit Bezug auf Frauenrechte.¹⁰

Die von Oswald von Nell-Breuning erwähnten „Autoren der christlichen Frühzeit“ sowie Philo von Alexandria werden in dem Aufsatz „Klassisches Altertum und höhere Mädchenschule“ (Nov. 1902) behandelt. Die Verfasserin geht darin allerdings nicht explizit auf Adolf Harnack ein, sondern reagiert auf einen Beitrag des Philosophen und Pädagogen Dr. Ferdinand Jakob Schmidt (1860–1939)¹¹.

Ein eindeutiger, aber gänzlich anonymer Angriff auf Harnack sowie eine Replik desselben finden sich im Dezember-Heft des Jahres 1908 in den *Preußischen Jahrbüchern*. Gegenstand der Diskussion ist Harnacks Kritik

lungstreue: Dienstrecht, politische Betätigung und Disziplinierung der Richter in Preußen, Baden und Hessen, 1866–1918, Frankfurt am Main 1994, 585; *M. Koelges*, Die Revolution von 1848/49 in Koblenz, Stadtarchiv Koblenz 2008, Kapitel 4, S. 4.

⁶ Vgl. Befehl zum Diner. Die Memoiren der Fanny von Breuning. Herausgegeben von G. Clemens, Trier, angekündigt für 2010.

⁷ Vgl. Register zu den *Preußischen Jahrbüchern*. Herausgegeben von H. Delbrück; Band 101–150 (Juli 1900 bis Dezember 1912), Berlin 1914, hier 21, 38, 56, 71.

⁸ Das von Okt. 1903 bis Sept. 1928 reichende Generalregister zur Monatsschrift *Hochland* (verfasst und redigiert von K. Schaezler, München/Kempten [o. J.], hier 105) verzeichnet Artikel aus der Feder von Bernarda v. Nell ab 1911.

⁹ Griechische Tragödie und modernes Drama, in: PrJ 105/3 (Sept. 1901), 427–467; Klassisches Altertum und höhere Mädchenschule, in: PrJ 110/2 (Nov. 1902), 224–263; Wird die moderne Zeit Tragödien schaffen? Entgegnung, in: PrJ 114/3 (Dez. 1903), 533–537; Weltanschauung und Kunst, in: PrJ 121/2 (Aug. 1905), 242–273; Zu den Erwägungen über die Mädchenschulen, in: PrJ 127/1 (Jan. 1907), 146–148.

¹⁰ In den *Preußischen Jahrbüchern* und in *Hochland* erscheinen: Frauenstimmrecht? Erwägungen zu Frau E. Gnauck-Kühnes Essay ‚Staat und Frau‘, in: Hochl. 8/11 (Aug. 1911), 583–601; Preußen und die preußischen Frauen, in: PrJ 147/2 (Feb. 1912), 292–298; Frauenstimmrecht und weibliche Gutachten in öffentlichen Angelegenheiten, in: PrJ 150/3 (Dez. 1912), 414–438; Hausfrauen-Organisation, in: PrJ 156/2 (Mai 1914), 345–348; Hausfrauen-Organisation. Ein Briefwechsel im Anschluß an meine Ausführungen vom vorigen Heft, in: PrJ 156/3 (Juni 1914), 535–539; Hausfrauenorganisation, in: Hochl. 11/10 (Juli 1914), 495–497; Weibliche Mitarbeit nach dem Kriege, in: PrJ 162/2 (Nov. 1915), 334–340; „Abwehr“ oder „positive Anregung?“ Erwiderung auf den Aufsatz „Weibliche Mitarbeit nach dem Kriege“ in der Novembernummer 1915, in: PrJ 163/2 (Feb. 1916), 329–331; Läuterung des wirtschaftlichen Verkehrs und Frauenfrage, in: PrJ 163/3 (März 1916), 517–520; Frauendienstpflicht / Vorbedingungen, in: Hochl. 13/10 (Juli 1916), 470–475; Wünsche und Bedenken zum Frauenlehrgang, in: PrJ 166/3 (Dez. 1916), 482–488; „Frauenlehrgang“ (Nachtrag), in: PrJ 167/1 (Jan. 1917), 116–118; Bevölkerungspolitik, in: Hochl. 15/9 (Juni 1918), 311–314. Eine Edition von Beiträgen und Briefen Bernarda von Nells wird vom Verfasser vorbereitet.

¹¹ *F. J. Schmidt*, Die höhere Mädchenschule und das klassische Altertum, in: PrJ 108/1 (Apr. 1902), 1–21. Zur Person siehe *M. Wolfes*, Artikel Schmidt, Ferdinand Jakob, in: BBKL 19 (2001), Sp. 1245–1249. Zu Auseinandersetzungen zwischen Schmidt und Harnack siehe unten bei Anmerkung 74.

an der 1907 veröffentlichten antimodernistischen Enzyklika *Pascendi*.¹² Ein Nachdruck des Angriffs und der Replik erscheint, ergänzt durch eine Duplik der angreifenden Person, im Februar 1909 in *Hochland*.¹³ Die Unterschrift von Harnacks Gegenüber lautet: „Jemand, der katholisch, aber nicht Theologie-Professor ist.“¹⁴

Die Identität dieses ‚Jemand‘ ist bisher nicht geklärt worden.¹⁵ Dass es sich um Bernarda von Nell handelt, ergibt sich nun zweifelsfrei aus einzelnen ihrer Briefe an die Herausgeber der beiden Zeitschriften, Prof. Dr. Hans Delbrück (Berlin)¹⁶ und Dr. Karl Muth (München)¹⁷, sowie aus dem Entwurf eines Antwortbriefs von Muth¹⁸.

Am 15. Dezember 1908 sendet Bernarda von Nell an Karl Muth das Manuskript der genannten Duplik und bittet um Veröffentlichung in *Hochland*, „an der Spitze des Januarheftes“. Den Namen des Verfassers nennt sie nicht, verbürgt sich aber für dessen „absolut katholische“ und „absolut nicht-reaktionäre“ Gesinnung. Sollte Muth darauf bestehen, den Namen zu erfahren, werde sie ihn nennen – allerdings nur zur „persönlichen Orientierung“ des Herausgebers, „nicht zur allgemeinen Kundgabe“.

¹² Wie denkt Professor Harnack über die Enzyklika *Pascendi*?, in: PrJ 134/3 (Dez. 1908), 385–396; A. Harnack, Nachschrift, 396–398.

¹³ Wie denkt Professor Harnack ...?, in: Hochl. 6/5 (Feb. 1909), 521–530; A. Harnack, Nachschrift, 530–532; Zweierlei Wahrheitssinn?, 532–534. Harnack selbst nahm die Replik unter dem Titel „Nachwort II“ in den ersten Band seiner Schriften auf (Aus Wissenschaft und Leben; Band 1, Gießen 1911, 262–265). Eine weitere, dort ebenfalls nachgedruckte Replik („Nachwort I“, 259–262) vom 7. März 1908 bezieht sich auf den am selben Tag erschienenen kritischen Leitartikel der Frankfurter Zeitung (Nr. 58). Vgl. den nochmaligen Nachdruck beider Nachworte in: Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik. Herausgegeben und eingeleitet von K. Nowak, 2 Bände, Berlin/New York 1996; Band 1, 424–427 und 427–430.

¹⁴ PrJ 134/3, 396 (dort gesperrt gedruckt); vgl. Hochl. 6/5, 534.

¹⁵ Der Beitrag „Wie denkt Professor Harnack über die Enzyklika *Pascendi*?“ wird ohne Angabe eines Autors erwähnt in M. Weitlauff, ‚Catholica non leguntur?‘ Adolf von Harnack und die ‚katholische‘ Kirchengeschichtsschreibung, in: Adolf von Harnack. Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker. Herausgegeben von K. Nowak und O. G. Oexle, Göttingen 2001, 239–317, hier 296, Anmerkung 153; auch erschienen in: M. Weitlauff, Kirche zwischen Aufbruch und Verweigerung. Ausgewählte Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Herausgegeben von F. X. Bischof und M. Ries, Stuttgart [u.a.] 2001, 316–387, hier 367, Anmerkung 152. Vgl. C. Nottmeier, Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890–1930. Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik, Tübingen 2004, 324, Anmerkung 453 (zu Harnacks Nachschrift).

¹⁶ Zur Person siehe K. Christ, Von Gibbon zu Rostovtzeff. Leben und Werk führender Althistoriker der Neuzeit, Darmstadt 1972, 159–200. Delbrück war seit 1889 Alleinherausgeber der *Preussischen Jahrbücher*.

¹⁷ Zur Person siehe W. Becker, Artikel Muth, Carl Borromäus Johann Baptist, in: BBKL 6 (1993), Sp. 396–402. Muth hatte die Zeitschrift *Hochland* 1903 begründet.

¹⁸ Briefe an H. Delbrück in: Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Handschriftenabteilung, Nachlass Delbrück, Briefe: Nell, Bernarda von (Mp. I-III). Briefe an K. Muth sowie sein Brief-Entwurf, in: Bayerische Staatsbibliothek München, Nachlass Muth, Signatur: Ana 390.II. A. Nell-Breuning, Bernarda von. Die Briefe der beiden Herausgeber an Bernarda von Nell scheinen nicht mehr zu existieren. Im Privatarchiv der Familie von Nell wurden während des Zweiten Weltkriegs „durch Total-Bombenschaden viele Unterlagen vernichtet“ (freundliche Mitteilung von Frau Bernarda Rath, geb. von Nell, einer Enkelin von Bernarda v. Nell, geb. v. Breuning, am 2. 10. 2006).

Eine Woche später, am 23. Dezember, teilt sie Muth den Namen des Verfassers mit: „Also, er lautet: Bernarda v. Nell.“ Zugleich begründet sie ihren Wunsch, als Autorin des Beitrags anonym zu bleiben:

Sie werden nun aber auch ganz gewiß verstehen, hochgeehrter Herr Doktor, weshalb ich auf die Zusicherung Ihrer vollen Diskretion so großen, ernstlichen Wert legen mußte. Wenn meine Autorschaft hier in *Trier* bekannt würde, nun ja, dann könnte ich ja gerade so gut ‚auf dem Jahrmarkt mich ausstellen lassen‘. Anderes als das ‚angegafft-werden‘ habe ich wohl gewiß nicht zu fürchten, um so weniger als unser Bischof¹⁹ mir bereits über eine frühere, mit kirchen-historischen Dingen sich beschäftigende Arbeit von mir, die in den Preuß. Jahrbüchern erschienen ist²⁰, ‚seine höchste Bewunderung‘ ausgesprochen und mich auf das dringendste gebeten hat, in dieser Tätigkeit fortzufahren. Aber gegen das ‚angegafft-werden‘ habe ich nun einmal eine *unüberwindliche*²¹ Abneigung; ich will hier in *Trier* nichts Anderes sein, als einfach: die Frau des Rittergutsbesitzers *Dr. jur. Arthur v. Nell*.

Dass Karl Muth dennoch versuchte, Bernarda von Nell umzustimmen, zeigt der genannte Brief-Entwurf vom 30. Dezember 1908:

Wie anders würden Ihre Worte wirken, wenn man Ihre Persönlichkeit dahinter sähe! Was das Wort einer Frau auch in solchen Fragen bedeuten kann, sehen wir bei Gnauck-K.²² Als völlig Unbetheiligter hätte ich hinter Ihren Ausführungen zur Encykl. einen theologisch gut geschulten *Kaplan*²³ gesucht. Der Reiz beginnt erst für mich mit der Kenntniß des Autors, auf[ßerdem?] auch die *psycholog.*²⁴ Bedeutung der Ausführungen. Sie begeben sich durch die Anonymität großer werbender Vortheile und Umstände. Ich sage das, um es einmal gesagt zu haben, nicht um gegen Ihre persönl. Bescheidenheit Sturm zu laufen.

Bereits am 2. Januar 1909 ist entschieden, dass die Anonymität der Autorin gewahrt wird.²⁵ Die angebotenen Texte erscheinen im Februarheft, wunschgemäß „an der Spitze“²⁶.

¹⁹ Dr. Michael Felix Korum (1840–1921; Bischof von Trier seit 1881); siehe *M. Embach*, Michael Felix Korum, in: *Geschichte des Bistums Trier*; Band 5: Beharrung und Erneuerung: 1881–1981. Herausgegeben von *B. Schneider* und *M. Persch*, Trier 2004, 37–47.

²⁰ *Klassisches Alterthum und höhere Mädchenschule* (siehe oben Anmerkung 9).

²¹ Im Original unterstrichen. (Unterstreichungen innerhalb zitierter Texte sind im Folgenden stets durch Kursive ersetzt; Orthographie und Interpunktion werden beibehalten.)

²² El(i)s(a)beth Gnauck-Kühne (1850–1917): Sozialwissenschaftlerin, Publizistin, Begründerin der konfessionellen Frauenbewegung; siehe *E. Prégardier*, Artikel Gnauck-Kühne, Elisabeth, in: *LThK*³ 4 (1995), Sp. 799f.; *M. Berger*, Artikel Gnauck-Kühne, Caroline Franziska Elsbeth, in: *BBKL* 20 (2002), Sp. 639–646. Zwischen Bernarda von Nell und Elisabeth Gnauck-Kühne bestand zeitweise freundschaftlicher Briefkontakt (vgl. Briefe B. v. Nells vom 9. Okt. 1905, 23. Okt. 1910 und 24. Juli 1911 an Delbrück; Brief vom 11. Feb. 1909 an Muth). Allerdings habe „Frau Gnauck“ infolge der in *Hochland* und den *Preussischen Jahrbüchern* zwischen beiden ausgetragenen Kontroverse über das Frauenstimmrecht (siehe oben Anmerkung 10) „die Freundschaft gekündigt“ (Brief vom 12. Feb. 1912 an Muth).

²³ Im Original unterstrichen.

²⁴ Im Original unterstrichen.

²⁵ B. v. Nell hält in einem erneuten Brief an Muth fest: „Sie wollen mich, wie Sie gesagt haben und wie mir das auch ganz zweckmäßig erscheint, auf dem Umschlag mit * * * bezeichnen; unter dem dem Jahrb. entnommenen Artikel folgt dann die dort befindliche Unterschrift ‚Jemand, der katholisch, aber nicht Theologie-Professor ist‘; unter der ‚Nachschrift‘ folgt die gleichfalls dort befindliche Unterschrift ‚*Adolf Harnack*‘; dann also muß unter den letzten Artikel, als Abschluß des Ganzen, wieder das Zeichen * * * kommen.“

²⁶ Wohl nicht ohne Hintergedanken positioniert Muth gegenüber B. v. Nells Angriff auf Harnack eine Abbildung von Pieter Brueghels ‚Blindensturz‘.

Wie Bernarda von Nells Briefe weiter verraten, war der Name der Verfasserin „auch Professor *Delbrück* und Professor *Harnack* bekannt“, Harnack auch schon „bei Abfassung seiner Antwort“ bekannt gewesen²⁷. Beiden bescheinigt sie, ihren Wunsch nach Anonymität respektiert zu haben.²⁸ An Harnack lobt sie zudem, dass er seine Replik, „trotzdem ich der angreifende Teil war, in tadellos vornehmer Korrektheit verfasste“²⁹.

Angesichts der geklärten Autorschaft des Angriffs stellen sich weitere Fragen: Unter welchen Voraussetzungen und mit welchen Mitteln konnte eine katholische Dame „ohne akademische Ausbildung“ im ersten Jahrzehnt des zwanzigsten Jahrhunderts Ausführungen des damals „bedeutendsten liberal-protestantischen Theologen“ kritisieren? Und inwieweit respektierte dieser Theologe die Angreiferin nicht nur als Dame, sondern als Gesprächspartnerin? Im Folgenden sollen zunächst die Argumente der Kontrahenten skizziert, dann persönliche Hintergründe ihrer Diskussion betrachtet werden.

2. Zum Inhalt der Diskussion zwischen Bernarda von Nell und Adolf Harnack

Die anti-modernistische Enzyklika *Pascendi* vom 8. September 1907 löste eine Vielzahl von Reaktionen aus, nicht zuletzt im deutschsprachigen Raum.³⁰ Allein in der *Internationalen Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik* – der Samstags-Beilage der *Münchener Allgemeinen Zeitung* – erschienen zwischen dem 7. Dezember 1907 und dem 29. Februar 1908 im Rahmen einer Enquete insgesamt zwölf Stellungnahmen protestantischer und katholischer Theologen und Philosophen, darunter ein „Schluß-

²⁷ Brief vom 15. Dez. 1908 an Muth.

²⁸ Brief vom 23. Dez. 1908 an Muth: „Diesem meinem sowohl *Delbrück*, wie *Harnack* bekannten Wunsche, hat der Eine beim Druck, der Andere bei seiner ‚Nachschrift‘ auf das vollkommene Rechnung getragen.“ Harnack wahrte auch noch in einem Brief vom 14. Jan. 1918 sein Stillschweigen, als er Martin Rade auf Anfrage eine Liste von Beiträgen zusammenstellt, in denen er sich „mit dem röm(ischen) Katholizismus“ auseinandersetzt. Dort heißt es – entsprechend den Angaben in Harnacks Sammelband *Aus Wissenschaft und Leben* – „Die päpstl(iche) Enzyklika v(on) 1907, nebst zwei Nachworten (A. a. O. S. 251 ff.)“; siehe *Der Briefwechsel zwischen Adolf von Harnack und Martin Rade. Theologie auf dem öffentlichen Markt. Herausgegeben und kommentiert von J. Jantsch*, Berlin/New York 1996, Nr. 570, hier 752.

²⁹ Brief vom 25. Febr. 1909 an Delbrück.

³⁰ Zur Rezeption insgesamt siehe *C. Arnold*, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg i.Br. 2007, besonders 122–127 und 154f. (Lit.); vgl. *ders.*, *Absage an die Moderne? Pius X. und die Entstehung der Enzyklika Pascendi (1907)*, in: *ThPh* 80 (2005), 201–224, hier 201–203. Im Einzelnen s. *L.-P. Sardella*, *Il y a cent ans. La réception de l'encyclique «Pascendi Dominici gregis» en France*, in: *RHE* 103 (2008), 467–496; *G. M. Vian*, «Un solco ben luminoso nella storia del suo pontificato». La prima ricezione della Pascendi nei vescovi d' Italia, in: *RSTC* 5 (2008), 393–413. Einen umfassenden Überblick bietet weiterhin *N. Trippen*, *Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland*, Freiburg i.Br. 1977; vgl. allerdings die mittlerweile veränderte Einschätzung modernistischer Tendenzen in Deutschland, z.B. in *O. Weiß*, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg 1995; *ders.*, *Der Modernismus in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme*, in: *Laur.* 46 (2005), 28–65.

wort“ von Adolf Harnack, das Bernarda von Nell zu ihrer anonymen Kritik veranlasste.³¹

2.1 Bernarda von Nells Kritik an Harnack in den Preußischen Jahrbüchern³²

Bernarda von Nell will in Harnacks Beitrag einen inneren Widerspruch aufweisen. Zitiert wird daraus die Aussage, die Enzyklika habe das Ziel, „tödliche Streiche gegen den Wahrheitssinn . . ., wie er sich immer sicherer entwickelt hat“, zu führen. Gleichzeitig mit dieser Behauptung konstatierte Harnack das Vorhandensein katholischer Theologen, die sowohl an ihrer Kirchen-Zugehörigkeit als auch an ihrem wissenschaftlichen Wahrheitssinn festhielten und für beide größte Opfer zu bringen bereit seien. Und er zeige durchaus Verständnis dafür, was es bedeute, einem uralten Menschheitsumspannenden Organismus anzugehören, der „für Ungezählte noch immer“ der „Organismus des Sittlichen und Guten“ sei (386).³³ Wenn Harnack es also grundsätzlich für möglich halte, wissenschaftlichen Wahrheitssinn mit katholischer Überzeugung zu verbinden, so müsse er diese Möglichkeit auch dem Papst, der selbst dem Organismus angehöre, zugestehen. Der tatsächliche Wahrheitssinn des Papstes aber sei anhand des Textes der Enzyklika erkennbar. Wenn Pius X. – wie Harnack feststellt – in *Pascendi* die Glaubens- und Weltanschauungsfrage in den Mittelpunkt stelle, so gehe es ihm um die „Forderung nach einer *konsequenten* Weltanschauung“³⁴. Konsequentes Denken aber sei Wahrheitssinn (388).

Die „Ueberwachungs-Maßregeln“, zu denen die Enzyklika greift, sind nach Bernarda von Nell kein „Hemmnis für den Wahrheitssinn“. Vielmehr wollen sie „auf dem Wege der Kontrolle eben das bewirken, was der Wahrheitssinn schon aus sich heraus bewirken müßte“ – dass nämlich nichts, was nicht katholische Lehre ist, als solche ausgegeben und nichts mit ihr Unvereinbares als vereinbar dargestellt werde (390).

³¹ Die Autoren und Beiträge, in IWW 1 (1907): *F. Paulsen*, Die Krisis der katholisch-theologischen Fakultäten Deutschlands (Sp. 1127–1144); in IWW 2 (1908): *C. Meurer*, Die Enzyklika gegen den Modernismus (1–16 und 43–56), *E. Troeltsch*, Katholizismus und Reformismus (15–26), *A. Hauck*, Die päpstlichen Erlasse vom 3. Juli, 8. September und 18. November 1907 (33–44), *A. Ehrbard*, Die neue Lage der katholischen Theologie (65–84), *W. Herrmann*, Die Bedeutung der Enzyklika vom 8. September 1907 (83–90), *R. Eucken*, Die päpstliche Enzyklika wider die Modernisten (97–110), *J. Schnitzer*, Die Enzyklika Pascendi und die katholische Theologie (129–140), *W. Köhler*, Syllabus und Enzyklika wider den Modernismus (185–192 und 207–216), *J. Mausbach*, Die päpstlichen Kundgebungen des Jahres 1907 und die Lage der katholischen Kirche (193–206), *A. Harnack*, Die päpstliche Enzyklika des Jahres 1907. Ein Schlußwort (257–264), *F. Paulsen*, Rom und die deutsche Theologie. Rückblick und Ausblick (263–268). Vgl. *Trippen*, 86f. Zu Harnacks Reaktionen auf die päpstlichen Verlautbarungen von 1907 vgl. *Nottmeier*, 322–325.

³² PrJ 134/3 (Dez. 1908), 385–396.

³³ Zitate aus Harnack, Die päpstliche Enzyklika, 261 und 260.

³⁴ Im Original Hervorhebung durch Sperrung (hier und in den weiteren Zitaten dieses Abschnitts ersetzt durch Kursive).

Aus dem „strengen und unbedingten Hochhalten des Wahrheitssinnes seitens der Enzyklika“ folge weiter ihr „ablehnender Standpunkt“ gegenüber Personen, die ohne „wirkliche katholische Ueberzeugung“ an der katholischen Kirche festhalten, die also nicht der Selbstaussage der Kirche zustimmen, „daß sie nicht eine rein natürliche Erscheinung sei, die etwa durch relative Vorzüge andere übertreffe, sondern daß übernatürliche Kräfte in ihr walten“ (392). Das Bild des katholischen Theologen, das Harnack zeichne, sei zwar „das günstigste, das er als Nicht-Katholik überhaupt konzedieren“ könne (394), das wahre Idealbild aber sei es nicht.

Abschließend hält Bernarda von Nell gegen Harnack als persönliche Meinung fest, in der Enzyklika werde nicht der Versuch einer wissenschaftlichen Widerlegung des Modernismus unternommen, auch wenn der erfolgte Nachweis ihrer Unvereinbarkeit mit der katholischen Lehre für Katholiken „völlig gleich einer Widerlegung“ wirke (395). Bei der Lektüre der Enzyklika dränge sich die Auffassung auf, dass der Papst „die Widerlegung alles dessen, was in den wissenschaftlichen Strömungen der Gegenwart mit der katholischen Lehre unvereinbar ist, und zwar Widerlegung namentlich durch *positive* Begründung der katholischen Lehre, als die große Zukunftsaufgabe ins Auge faßt, die er der katholischen Theologie zuweisen will“ (396). Davon abgesehen sei „mit höchster Wahrscheinlichkeit zu erwarten, daß aus eben den Reihen, aus welchen die ‚Modernisten‘ den eigentlichen Impuls empfangen haben, auch wiederum die Ueberwindung der den ‚Modernismus‘ begründenden Hypothesen ausgehen“ werde (395).

2.2 Harnacks „Nachschrift“³⁵

Adolf Harnack antwortet, indem er differenziert. Es sei für ihn nicht vorstellbar, dass „objektiver und subjektiver Wahrheitssinn bei solchen katholischen Kirchenhistorikern vorhanden sein“ könne, „die alle Einrichtungen und Behauptungen der katholischen Kirche und ihrer Tradition in Bausch und Bogen verteidigen“. Zugestanden habe er dagegen, der volle Wahrheitssinn könne bei – besonders kenntnisreichen und scharfsinnigen – katholischen Theologen bestehen, die trotz ihrer Kritik an katholischen Einrichtungen und ihrer Klage über „die gegenwärtigen Zustände“ ihrer Kirche „felsfest davon überzeugt sind, daß nur die römisch-katholische Kirche die Kirche Christi und ihr Papst sein Statthalter ist“ (396)³⁶. Diese katholischen Theologen wüssten um die schon erfolgten Wandlungen der Kirche und erwarteten, dass diese die „Lasten der Vergangenheit“ in ihrer weiteren Entwicklung „allmählich abstoßen“ werde. Sie seien Gelehrte „mit modernem Wahrheitssinn“. Der Papst habe zwar „*seinen* Wahrheitssinn“, dieser aber, so Harnack, „ist nicht mehr der unsrige und wird es nie wieder wer-

³⁵ PrJ 134/3 (Dez. 1908), 396–398.

³⁶ Zitat aus Harnack, Die päpstliche Enzyklika, 259f.

den“. Wie solle man den Wahrheitssinn des Papstes loben, nachdem Enzyklika und Syllabus³⁷ erklärt hätten, „daß alle wissenschaftlichen Erkenntnisse und Bedenken einfach zu schweigen haben, daß es hier *überhaupt nichts Relatives gibt*, daß die Kirche wie im Mittelalter die absolute Dignität alles dessen aufrecht erhält, was sie einmal behauptet hat, und daß daher jeder gehalten ist, *mit wahrer innerer Zustimmung* alles zu glauben, was die Kirche glaubt!“ (397) Der Widerspruch, den der anonyme Kritiker Harnack zuschreiben wolle, entstehe nur, wenn man nicht sehe, „daß der Papst einem ganz anderen ‚Wahrheitssinn‘ folgt als die, welche er bekämpft“.

Dass Harnack eine Dame vor Augen hat, als er seine Replik verfasst, lässt sich an seiner Argumentation nicht ablesen. Eine Wendung seines Satzes dürfte allerdings speziell auf die weibliche Adressatin gemünzt sein: Der Angreifer habe für die „innere Not moderner katholischer Theologen ... kein Verständnis und kein Herz“ (398).

2.3 *Bernarda von Nells Duplik in Hochland*³⁸

Bernarda von Nell entgegnet in ihrer Duplik, der Widerspruch in Harnacks Ausführungen bleibe auch nach seiner „Nachschrift“ bestehen, da unterschiedliche Arten von wirklichem Wahrheitssinn nicht existierten. Nicht zu bezweifeln sei allerdings „die Tatsache, daß zwei Menschen, die den Wahrheitssinn in ganz genau dem gleichen Maße zu eigen hätten, dennoch bei sonstiger Verschiedenheit ihrer Lebensbedingungen dazu kommen könnten, über das, was wahr sei, ganz verschiedene, eventuell sogar entgegengesetzte Ansichten zu gewinnen“. Der Wahrheitssinn des Papstes sei durchaus zu loben, wenn er von den Katholiken fordere, „*mit wahrer innerer Zustimmung* alles zu glauben, was die Kirche glaubt“³⁹. Mit dieser Forderung wolle Pius X. nicht, wie Harnack behauptete, „die Gewissen kommandieren“⁴⁰. Gerade durch die Erklärung, dass in Glaubenssachen nur eine wahre und innere Zustimmung gültig sei, würden die Wahrhaftigkeit und die Freiheit des Gewissens hervorgehoben (533). Was die innerlich ringenden Katholiken betreffe, so weckten nicht die „Halbheitsysteme“ Sympathie, zu denen sie in ihren Gewissenskämpfen vorübergehend gelangten, und erst recht nicht ihr Anspruch, Führer anderer zu sein, solange sie „in der Halbheit steck[en]“. Sympathisch sei vielmehr ihr Ringen, diese Halbheit zu überwinden. Auch wenn die Ringenden sich schließlich für den Verbleib in der katholischen Kirche entschieden, hätte diese Entscheidung keinen Wert, sofern sie nicht auf der Basis „wahrer innerer Zustimmung“ erfolgte (534).

³⁷ Gemeint ist das Dekret *Lamentabili* vom 3. Juli 1907.

³⁸ Hochl. 6/5 (Feb. 1909), 532–534.

³⁹ Zitat aus *Harnack*, Nachschrift, 397 f.

⁴⁰ Vgl. *Harnack*, Nachschrift, 397.

3. Hintergründe der Diskussion

3.1 Katholisch, aber nicht Theologie-Professor

Betrachten wir nun, soweit rekonstruierbar, persönliche Hintergründe der skizzierten Diskussion, zunächst bezogen auf die katholische Angreiferin. Bernarda von Nell versteht sich als katholische Stimme innerhalb der liberal-protestantischen *Preußischen Jahrbücher*. Mehrfach betont sie in ihren Beiträgen und Briefen ihre katholische Überzeugung.⁴¹ Ihre Haltung gegenüber Pius X. ist geprägt von tiefem Respekt; dennoch teilt sie nicht die Papst-Euphorie mancher katholischer Zeitgenossen.⁴²

Eine akademische Ausbildung fehlt ihr.⁴³ Während sie sich im Bereich der Literatur zu Hause fühlt, beansprucht sie – zumindest noch 1902, im Alter von 40 Jahren – ausdrücklich keine „Fähigkeit“, sich auf philosophischem oder theologischem Gebiet zu äußern; die Lehre der katholischen Kirche „vorzutragen“, fühlt sie sich nicht berufen⁴⁴. Delbrücks Mahnung von August 1902: „Sie müssen sich jetzt unbedingt eine Zeit lang mit theologischen Dingen beschäftigen“⁴⁵ – speziell handelt es sich um eine „Mahnung zum

⁴¹ So in der Unterschrift des anonymen Artikels – „Jemand, der katholisch ... ist“ – einem versteckten Hinweis auf eine Redaktions-Anmerkung der *Preußischen Jahrbücher* zu ihrem ersten Beitrag (PrJ 105/3 [Sept. 1901], 427–467, 427): „Um die Aufmerksamkeit von vorn herein auf den entscheidenden Punkt zu lenken, sei bemerkt, daß die Verfasserin Katholikin ist.“ Weitere Rückverweise B. v. Nells auf diese Anmerkung in: *Klassisches Alterthum* (Nov. 1902), 226; *Wird die moderne Zeit Tragödien schaffen?* (Dez. 1903), 534; *Frauenstimmrecht und weibliche Gutachten* (Dez. 1912), 424. Bernarda von Nell bezeichnet sich als „Katholikin aus ganzem Herzen und aus voller Ueberzeugung“ (Brief an Delbrück vom 1. März 1901); die „Lehre der katholischen Kirche“ ist für sie „unbedingt maßgebend“ (*Klassisches Alterthum*, 247).

⁴² Vgl. B. v. Nell (Brief an Delbrück vom 25. Feb. 1909) über eine Begegnung in Bad Rippoldsau mit Adolf Harnacks Bruder Otto: „Erinnerlich ist mir noch, daß er sich damals für die Papstwahl“ – am 4. August 1903 wurde Pius X. gewählt – „brennend interessierte und auf mich eindrang, er könne nicht verstehen, daß mich ein so wichtiger Vorgang so gänzlich kühl ließe, daß ich mir nicht einmal die Zeitungen ansähe“

⁴³ Siehe oben die eingangs zitierten Worte ihres Sohnes. Sie selbst schreibt in einem ihrer ersten Briefe an Delbrück: „Gerne würde ich ... bereit sein ... Ihnen die gewünschten Mittheilungen über meinen Studiengang zur Verfügung zu stellen, – wenn nur von einem Studiengang im eigentlichen Sinne des Wortes bei mir die Rede sein könnte! – Meine Ausbildung war keine andere als die gewöhnliche junger Mädchen. Die griechischen Classiker, Göthe, Shakespeare habe ich von meiner frühern Mädchenzeit an bis jetzt in meinem 39^{ten} Jahre auf eigene Faust und mit immer steigendem Interesse und Genuß gelesen. Mit den modernen Erscheinungen habe ich mir einige Vertrautheit verschafft und dem Herrn Herausgeber der ‚Preußischen Jahrbücher‘ darf ich dann vielleicht noch sagen, daß im Uebrigen vorzugsweise die ‚Preußischen Jahrbücher‘ und die ‚Revue des deux mondes‘ mich an courant der Tagesströmungen gehalten haben, philosophische und philologische Studien also gleich Null.“ Brief vom 22. Jan. 1901 (nicht 1902, wie von späterer Hand im Manuskript eingetragen).

⁴⁴ *Klassisches Alterthum*, 247. Dort heißt es weiter: „Nicht Theologie habe ich geredet, nicht einmal Kirchengeschichte, sondern Literatur ... Was ich vorgetragen habe, ist ausschließlich Eigenes und Persönliches. (...) Und nun, nachdem ich mich dagegen verwahrt habe, von meinem literarischen Gebiet aus irgendwie in das Gebiet der Theologie übergreifen zu wollen, wozu ich weder das Recht noch die Fähigkeit besitze, muß als Zweites noch betont werden, daß ich ebenso wenig beabsichtige, jetzt zu sachmäßiger philosophischer Erörterung überzugehen, zu der ich gleichfalls nicht gerüstet bin.“

⁴⁵ Wörtlich zitiert in Briefen vom 30. Dez. 1903 und 10. Jan. 1904 an Delbrück.

Studium des christlichen Altertums“⁴⁶ – nimmt sie, wenn auch nicht völlig klaglos, ernst⁴⁷. Dabei bleibt allerdings ihr literarisches Interesse weiterhin bestimmend.⁴⁸ Außer Quellen-Texten liest sie Abhandlungen wie Harnacks „Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“⁴⁹ sowie Johannes Geffckens „Aus dem literarischen Kampfe zwischen Heidenthum und Christenthum“⁵⁰. Ihre Kenntnisse des Modernismusstreits dürfte sie eher durch Zeitungs-Lektüre gewonnen haben als durch ein intensives Studium der Fachliteratur. Dass sie Harnacks ‚Schlußwort‘ einer überwiegend textimmanenten Kritik unterzieht, ist unter dieser Voraussetzung verständlich. Als zeitbedingt erweist sich Bernarda von Nells ‚sylogistische‘ Argumentations-Weise.⁵¹

3.2 *Zu Harnacks Sicht der Frauen-Emanzipation in Wissenschaft und Bildung*

Mit welchem Empfinden Harnack den Angriff Frau von Nells zur Kenntnis nahm, lässt die „vornehme Korrektheit“ seiner Replik kaum erkennen. Dass er geistige Leistungen von weiblicher Seite anerkannte – und Forderungen nach mehr Gleichberechtigung der Geschlechter im Bildungs-Bereich persönlich unterstützte –, wird aus anderen Zusammenhängen deutlich. So würdigt er 1904 das im selben Jahr erschienene „vortreffliche Buch“ „Die Deutsche Frau um die Jahrhundertwende“ von Elisabeth Gnauck-Kühne.⁵² In den Monaten vor dem Schlagabtausch mit Bernarda von Nell äußert sich Harnack mehrfach zur Neuordnung des höheren Mädchenschulwesens, die „seit Jahren“ sein „besonderes Interesse in Anspruch“ genommen und an

⁴⁶ Brief vom 10. Jan. 1904.

⁴⁷ Vgl. Brief vom 30. Dez. 1903: „Ich bin fleißig gewesen inzwischen, verehrter Herr Professor ...; und Andere sind fleißig gewesen für mich, so daß jetzt die Uebersetzungen aus den frühchristlichen Schriften, aus *Philo*, u. s. w. in meinem Schreibtisch sich häufen. Alles eine Frucht der Ermahnung ... Aber ‚wüthend‘ bin ich manchmal doch auf Sie, daß Sie mich auf dies Gebiet gelockt haben, wo ich arbeiten, angestrengt arbeiten muß, während ich mir einbilde, ein anderes mein eigen nennen zu dürfen, auf dem ich bloß die reifen Früchte bequem zu pflücken hätte. (...) Und nun ... soll ich, weil Sie's nun einmal dekretirt haben, noch immer altchristliche Dokumente studiren? Ist das nicht im Grunde eine raffinierte Grausamkeit?“

⁴⁸ Vgl. Brief vom 10. Jan. 1904: „Theologie habe ich freilich nicht studirt; aber kirchliche Literatur; und das ist doch immerhin ein nahes Grenzgebiet.“

⁴⁹ Leipzig 1902. Vgl. Brief vom 23. (oder 29.?) Jan. 1903 an Delbrück.

⁵⁰ Erschienen in: PrJ 114/2 (Nov. 1903), 226–253. Vgl. B. von Nells Brief vom 30. Dez. 1903 an Delbrück.

⁵¹ Vgl. Harnacks Kritik (Nachschrift, 398): „Uebrigens sind die Deduktionen des virtuosens Verfassers selbst nichts anderes als ein Probestück jener scholastischen Dialektik, die psychologische, feine und wandelbare Größen als runde, ein- für allemal geprägte Rechenpfennige nimmt und Syllogistik mit ihnen treibt.“

⁵² Rezension in: EvSoz 1 (1904), 38–42, 65–69, 129–132, Zitat: 38. Vgl. bereits A. Harnack, Zur Debatte über Elisabeth Kühnes Vortrag „Die soziale Lage der Frauen“, in: VESK 6 (1895), 122f. Vgl. ferner das lobende Vorwort des Theologen zur ‚Lizentiatenschrift‘ seiner Studentin Anna Miura-Stange (Celsus und Origenes. Das Gemeinsame ihrer Weltanschauung nach den acht Büchern des Origenes gegen Celsus. Eine Studie zur Religions- und Geistesgeschichte des 2. und 3. Jahrhunderts, Gießen 1926).

deren Vorbereitung er selbst „nach Kräften ... auch teilgenommen“ hat⁵³. Der „rückständige Zustand“, in dem man sich befunden habe, sei durch die Neuordnung beseitigt; so sei „den Frauen das akademische Studium nunmehr ohne Beschränkung eröffnet“. ⁵⁴ Die Neuordnung der höheren Mädchenschulen erkenne an, „daß für die ‚Verstandesbildung‘ besser gesorgt werden müsse, sowie für die ‚Erziehung zu selbsttätiger und selbständiger Beurteilung der Wirklichkeit““. ⁵⁵ Harnack bekennt sich zu den Forderungen des ‚Allgemeinen Deutschen Lehrerinnenvereins‘ und fordert selbst das restlose „Austilgen“ des Vorurteils, „daß die weiblichen Lehrkräfte an sich den männlichen gegenüber minderwertig seien“. ⁵⁶ Auch wenn Harnack nicht alle Frauen-emanzipatorischen Anliegen teilte⁵⁷ und einer „Gleichmacherei ... ohne Rücksicht auf die Unterschiede des Geschlechts“ entgegentrat⁵⁸, verweigerte er der bürgerlichen Frauenbewegung nicht seine Unterstützung⁵⁹ und pflegte Kontakte zu einigen ihrer wichtigen Vertreterin-

⁵³ Ein offener Brief an die „Karpathen“ (Berlin, den 30. Sept. 1908), in: Die Karpathen 2 (15. Okt. 1908), 44–46; zitiert nach: A. Harnack, Aus Wissenschaft und Leben; Band 1, Gießen 1911, 121–126, hier 123 (nochmals nachgedruckt in: Adolf von Harnack als Zeitgenosse; Band 2, 1227–1232, hier 1229). Zur Mädchenschulreform siehe auch *ders.* (Diskussionsbeitrag ohne Titel auf dem Evangelisch-sozialen Kongress in Dessau, 9.–11. Juni 1908), in: VESK 19 (1908), 110–114; *ders.*, Die Neuordnung des höheren Mädchenschulwesens in Preußen, in: IWW 2 (14. Nov. 1908), Sp. 1441–1450 (im Folgenden zitiert nach: Aus Wissenschaft und Leben; Band 1, 111–121, beziehungsweise: Adolf von Harnack als Zeitgenosse; Band 2, 1215–1227); *ders.*, (ohne Titel), in: Frauenbildung: Zeitschrift für die gesamten Interessen des weiblichen Unterrichtswesens 8 (1909), 3. Zu Harnacks Mitwirkung an der Reform von Mädchenschule und Lehrerinnenausbildung vgl. K. Nowak, Adolf von Harnack als Zeitgenosse, Einleitung; Band 1, 69–72; Nottmeier, 270–272 (Lit.).

⁵⁴ Ein offener Brief an die „Karpathen“, 123 (beziehungsweise 1229). Dort allerdings auch die Bemerkung: „Daß möglichst viele Mädchen studieren, wünscht niemand ...“ Ähnlich äußerte sich Harnack bereits 1907 in einer Festansprache: „Ich wünsche, daß die Frauen, welche die nötige Vorarbeit leisten können und wollen, als vollgültige Studentinnen zur Universität zugelassen werden und zwar zu allen vier Fakultäten, berechtigt, sich alles das an wissenschaftlicher Bildung anzueignen, was den jungen Männern geboten wird. Ich wünsche dabei nicht, daß ihre Zahl sehr groß werde ...“ (siehe Bericht über die Feier des 75jährigen Jubiläums des Kgl. Lehrerinnenseminars und der Kgl. Augustaschule zu Berlin, in: Frauenbildung 6 [1907], 493f., hier 494; im Original Hervorhebung durch Sperrung). Zum Frauenstudium vgl. ferner Harnacks (wohl spontane) Rede vom 5. April 1910 in Wien, referiert in: Mitteilungen des Vereins der Freunde des humanistischen Gymnasiums 11 (1910), 47f.

⁵⁵ Die Neuordnung, 112 (beziehungsweise 1218).

⁵⁶ Die Neuordnung, 119f (beziehungsweise 1225f.). Vgl. Harnacks Ausführungen in: VESK 19 (1908), 112, sowie in Frauenbildung 8 (1909), 3.

⁵⁷ Vgl. Nowak, Adolf von Harnack als Zeitgenosse, Einleitung; Band 1, 72: „Problemlos war Harnacks Verhältnis zur Frauenrechtsbewegung nicht. Er beklagte ihre widersprüchlichen Zielvorstellungen und den Mangel an Besonnenheit.“

⁵⁸ Die sittliche und soziale Bedeutung des modernen Bildungsstrebens, in: VESK 13 (1902), 12–29, 24.

⁵⁹ Nowak, ebd.: „Wo Solidarität mit ihren berechtigten Forderungen geboten war, zögerte er nicht, die Partei der Frauen zu ergreifen.“ Vgl. z.B. A. Harnack, Der Evangelisch-soziale Kongress und die Frauen, in: EvSoz 1 (1904), 164f. Vgl. auch postume Würdigungen durch weibliche Autoren: E. Wentscher, Adolf von Harnacks Stellung zur Frauenbewegung, in: Neue deutsche Frauenzeitschrift 5 (1930), 110f.; R. Scherer, Adolf von Harnack. Seine Gestalt in der Gegenwart, in: Aufgaben und Ziele. Vereinigung Evangelischer Frauenverbände Deutschlands 3 (1936), 42–46, hier 46 („Harnack und die Frauenfrage“).

nen⁶⁰. Speziell für das „Bildungsstreben der Frauen“ fand er bereits 1902, in einer Rede vor dem Evangelisch-sozialen Kongress, anerkennende Worte:

Sie wollen Teil nehmen an allem, was die geistige Entwicklung der Gegenwart bietet; sie wollen ihren Geist schulen und befreien und nach Kenntnissen, Bildung und Selbständigkeit den Männern ebenbürtig sein. Es gilt dem Wissen und der Wissenschaft, und sie verlangen, daß man sie zulasse, wo nur immer Wissen gelehrt wird und Rechte auf Grund desselben erworben werden. Der Spott über ein Korps von Blaustrümpfen oder von Amazonen ist längst nicht mehr am Platze, verstummt auch immer mehr; denn die Bewegung ist viel zu mächtig geworden und sie hat sich so tief auch mit dem inneren weiblichen Sinn verbunden, daß man mit Recht von *der* Frauenbewegung spricht.⁶¹

Diese knappe Skizze mag als Darstellung einer grundsätzlichen Haltung des Theologen genügen. Harnacks Einschätzung seiner speziellen ‚Gegnerin‘ Bernarda von Nell lässt sich ansatzweise wiederum mit Hilfe ihrer Briefe an Delbrück und Muth erhellen. Aus ihnen geht hervor, dass Harnack Frau von Nell schon einige Jahre vor der Diskussion um die Enzyklika *Pascendi* als Autorin wahrnahm. So kannte und kommentierte er – zumindest gegenüber Delbrück – ihre erste Veröffentlichung „Griechische Tragödie und modernes Drama“⁶². Wie Bernarda von Nell nicht ohne Stolz an Karl Muth schreibt, teilte Delbrück ihr wenige Tage nach Erscheinen ihres Erstlingswerks mit: „Ihre Arbeit hat in *Berlin* das größte Interesse erregt, insbesondere bei Prof. A. Harnack; wir sprachen gestern lange darüber ...“⁶³.

Ein indirekter Bezug zu Harnack bestand also lange bevor Bernarda von Nell ihre anonyme Anfrage verfasste. Wie weitere briefliche Belege zeigen, setzte die Kritikerin sich mehr als einmal mit Positionen des bekannten Theologie-Professors auseinander. Und gerade in der Auseinandersetzung mit Harnack versuchte sie, sich selbst zu profilieren.

3.3 Selbstbehauptung und Harnack-Verehrung einer katholischen Autodidaktin

Hinsichtlich ihres zweiten Artikels – „Klassisches Alterthum und höhere Mädchenschule“⁶⁴ – macht Bernarda von Nell Harnack mitverantwortlich für Delbrücks „strenge Kritik“⁶⁵ an der Erstfassung ihres Manuskripts⁶⁶.

⁶⁰ Vgl. *Nottmeier*, 340 (genannt werden Gertrud Bäumer, Marie Martin, Alice Salomon und Marianne Weber).

⁶¹ Die sittliche und soziale Bedeutung, 14 f. (im Original Hervorhebung durch Sperrung).

⁶² PrJ 105/3 (Sept. 1901), 427–467.

⁶³ Brief von B. v. Nell an Muth (11. Feb. 1909). Delbrück und Harnack, deren Gattinnen Lina und Amalie Thiersch Schwestern waren, standen in regem Austausch, nicht zuletzt über Artikel, die in den *Preußischen Jahrbüchern* erschienen. Vgl. A. von Zahn-Harnack, Adolf von Harnack, Berlin 1951, 137 f.; H. Lehmann, „Über vierzig Jahre kamen sie Sonntag für Sonntag, mit ihren Frauen, zusammen“: Adolf von Harnack und Hans Delbrück, in: Adolf von Harnack: Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker (wie Anmerkung 15), 71–84, besonders 71 f.

⁶⁴ PrJ 110/2 (Nov. 1902), 224–263.

⁶⁵ Brief vom 1. Jan. 1909 an Delbrück.

⁶⁶ Brief vom 15. Sept. 1902 an Delbrücks Tochter Johanna: „Auch Deinen Onkel *Adolph*

Nach der Veröffentlichung einer überarbeiteten Fassung sieht sie sich durch Harnacks fast gleichzeitig erschienene Monographie „Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“⁶⁷ und vor allem durch Delbrücks Rezension dieses Werkes⁶⁸ zum Protest bei Letzterem veranlasst:

Es handelt sich ... um meinen letzten Aufsatz, um eine der damals hier vereinbarten Streichungen, in Verbindung mit Ihren Äußerungen im Decemberheft zu dem neuesten Werk von Professor A. Harnack. Die gleiche⁶⁹ Beobachtung, die Sie bei jenem Werk als einen der glänzendsten und neuesten Gedanken anerkennend hervorheben⁷⁰, hatte auch in meiner Arbeit gestanden; aber eine jener Streichungen hat mit ihr – wie mit so manchem anderen! – aufgeräumt. Das ist mir hart; ich kann es nicht läugnen! Denn, die gleiche Beobachtung mit einem so bedeutenden Gelehrten, wie Harnack, angestellt zu haben, sie mit ihm gleichzeitig, oder möglicherweise sogar noch ein wenig vor ihm ausgesprochen zu haben (so genau weiß ich nicht, wann sein Werk herausgekommen ist; mein Mskrpt. ist Ende Juli Ihnen zugegangen), das ist gewiß keine gleichgültige Sache, für jemand, der eben seine ersten Schritte auf literarischem Gebiete macht! – „Spurlos wird wahrscheinlich die Berührung mit den Griechen“ (in der letzten vorchristlichen Zeit) „nicht an den Juden vorübergegangen sein“, lautet die Stelle in meinem Mskrpt. Inhalt von Harnack's erstem Kapitel (ich habe mir das Buch natürlich sofort kommen lassen) ist der Nachweis der Tatsache dieser vielfältigen Berührung und der Wahrscheinlichkeit dieser Einwirkung.⁷¹

Durch das Erscheinen von Harnacks Werk sei der auch von ihr geäußerte Gedanke „in den Vordergrund des allgemeinen Interesses gerückt“. Gerade an den angesprochenen „Punkt der Harnack'schen Darstellung“ werde nach ihrer Überzeugung „eine Debatte sich ansprechen“, in der eventuell auch sie „gern ein Wörtchen mitreden würde“. So äußert Bernarda von Nell die Erwartung, dass Delbrück ihr Mittel und Wege angeben werde, ihre Beobachtung – die sich entgegen seiner ursprünglichen Kritik als nicht veraltet erwiesen habe – noch nachträglich zur Sprache zu bringen⁷². Weiter:

kannst Du von mir grüßen! aber dann sagst Du ihm gleich dazu, eigentlich fände ich es gar nicht hübsch und gar nicht ‚liberal‘ von ihm, daß er meine Arbeit so unbarmherzig auf den ‚Index‘ setzt! Denn, daß Dein Papa das ganz allein gethan haben soll, das kann ich mir nun einmal nicht denken! –!“

⁶⁷ Die Vorrede ist datiert auf den 4. Sept. 1902.

⁶⁸ PrJ 110/3 (Dez. 1902), 521–523.

⁶⁹ Im Original unterstrichen.

⁷⁰ Siehe v.a. den letzten Absatz der Rezension (523): „Sehr merkwürdig ist, wie unter der Harnackschen Forschung der alte Gegensatz von Juden-Christentum (Petrus) und Heiden-Christentum (Paulus) verschwunden ist: im Judentum selber war eben, indem es eine so gewaltige Anhängerschaft unter den Heiden gewonnen, die Loslösung von der Enge einer bloßen Nationalreligion schon auf das Wirksamste vorbereitet. Aeußere und innere Geschichte der Religion hängen an dieser Stelle aufs Innigste zusammen: die Feststellung der ungeheuren Menge der religiös zum Judentum haltenden Heiden führt zu der Erkenntniß, wie weit bereits zu Christi Zeit die jüdische Religion die Grenzen des Judenthums überschritten hatte, verlegt damit den präsumierten Gegensatz von Heidenchristentum und Judenchristentum in das Judentum selbst und nimmt ihm dadurch die früher beigelegte Bedeutung.“

⁷¹ Brief vom 23. Jan. 1903 an Delbrück (dort auch die folgenden Zitate). Vgl. Harnack, Mission, Buch I, Kapitel 1: „Das Judentum, seine Verbreitung und Einschränkung“.

⁷² Vgl. Brief vom 31. Jan. 1903 an Delbrück: „Darf ich denn eine Beobachtung dann nicht aussprechen, darf ich auf eine bisher nicht genügend in Betracht gezogene Tatsache, [Komma sic im Zitat] dann nicht aufmerksam machen, wenn ich an diese Tatsache, die ich gleichzeitig mit Har-

Es ist ja höchst interessant, bei so vielfacher Übereinstimmung in der Beurteilung der historischen Constellation, doch zu so durchaus verschiedenen Schlussergebnissen zu gelangen! Nachdem ich jetzt ungefähr die Hälfte des *Harnack's*chen Buches gelesen habe, habe ich den Eindruck, daß die Folgerung, die er aus jenen Beziehungen zwischen Griechentum und Judentum zieht, in der Mitte liegt, zwischen derjenigen, die ich als meine eigene, und derjenigen, die ich als ‚auflösende Zerstörung christlicher Religion überhaupt‘ bezeichnet habe.

Bernarda von Nell erklärt nicht nur, dass Harnacks Monographie ihr „größtes Interesse erregt“ habe. Sie macht ihn zu ihrem Kronzeugen gegen Ferdinand Jakob Schmidt⁷³, auf dessen Ausführungen sie in ihrem zweiten Artikel reagiert hatte:

Sollten meine Darlegungen ihn [sc. Schmidt; Anm. J. A.] nicht davon überzeugt haben, daß der Geist des klassischen Griechentums nicht zu einem der Bestandteile der katholischen Kirche geworden ist, so wird hoffentlich *Harnack's* Darstellung diese Ueberzeugung bei ihm bewirken! Zeigt doch seine eingehende, meisterhafte Darstellung der hellenistischen Epoche auf das deutlichste, daß der Geist des klassischen Griechentums schon allein deshalb nicht in die Kirche eindringen konnte, weil es dazumal aus der Welt verschwunden, durch den sehr anders gearteten und gar nicht überwiegend griechischen Geist des Hellenismus verdrängt war.

Nach kontroversen Ausführungen Schmidts und Harnacks in den *Preussischen Jahrbüchern* zu Beginn des Jahres 1904 über den ‚theologischen Positivismus‘⁷⁴ bemerkt Bernarda von Nell gegenüber Delbrück:

Voriges Jahr, gerade um die Zeit, sagte ich's Ihnen voraus – erinnern Sie sich? –, daß *Harnack* und *Schmidt* auf diesem Gebiet an einander geraten würden. Damals wollten Sie's durchaus nicht glauben. Wer hat nun recht behalten? – ? Mir ist als Bundesgenosse bald der Eine willkommen, bald wieder der Andere ..., und in hohem Grade interessant sind sie jederzeit Beide.⁷⁵

Zu einer persönlichen Begegnung zwischen Bernarda von Nell und Adolf (von) Harnack ist es allem Anschein nach nicht gekommen – auch wenn zumindest Bernarda von Nell eine Gelegenheit dazu wohl begrüßt hätte.⁷⁶ Während ihr Sohn Oswald Lehrveranstaltungen bei Harnack besucht haben

nack in ihrer Bedeutsamkeit bemerke, lediglich *meine* Folgerungen anknüpfe, nicht aber die *Harnack's*chen, oder die Ihrigen? Hand auf's Herz, schöner Prinz und blonder Recke: gemahnt das nicht so ein klein, klein wenig an die ‚Censuren des finsternen Ultramontanismus‘ an den mit den ‚Burgverließen‘ wissen Sie!“ (Hervorhebungen im Original durch Unterstreichung.)

⁷³ Vgl. oben Anmerkung 11.

⁷⁴ *F. J. Schmidt*, Der theologische Positivismus. Eine religionsphilosophische Studie, in: PrJ 115/1 (Jan. 1904), 1–21; *A. Harnack*, Die Evangelien, in: PrJ 115/2 (Feb. 1904), 209–219.

⁷⁵ Brief vom 27. Feb. 1904 an Delbrück. Vgl. im Brief von Ostern 1904 an dens.: „Ganz wundervoll zieht *Dr. Wobbermin* (Theologischer Positivismus, in: PrJ 116/1 [Apr. 1904], 28–45; Anm. J. A.) die Demarkationslinie zwischen der historisch-kritischen und der philosophisch-mystischen Richtung, von beiden das Wahre und Richtige verwertend, in ihren Einseitigkeiten aber beide eine durch die andere corrigierend. Das ist die Synthese, die ich im Sinne hatte, als ich z.B. noch in meinem letzten Brief in bezug auf *Harnack* und *Schmidt* bemerkte, ‚bald ist mir der Eine als Bundesgenosse willkommen, bald wieder der Andere.‘“

⁷⁶ Als B. v. Nell im August 1903 während eines Kur-Aufenthalts in Bad Rippoldsau Adolf Harnacks Bruder Otto begegnet, hofft sie, auch Delbrück „hier eintreffen zu sehen“, und fragt Otto Harnack, ob „der eine der beiden Schwäger“, mit denen Delbrück reisen wollte, „vielleicht sein Bruder sei; aber das wußte er nicht“ (Brief vom 16. Aug. 1903 an Delbrück).

dürfte,⁷⁷ verfolgt sie selbst den Werdegang des großen Theologen aus der Distanz, aber mit deutlichem Interesse und Respekt. So schreibt sie in den Tagen der Jahrhundertfeier der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin (10.–12. Oktober 1910) an Delbrück:

... heute sollen Sie doch wissen, daß ich gewisser Professoren freundlich gedenke. Das sind aber Sie keineswegs ganz alleine, bilden Sie sich das nur ja nicht ein! *Wilamowitz* ist auch dabei⁷⁸, und schließlich auch mein Spezial-Gegner, Ihr von mir in *sehr*⁷⁹ hohem Maße gewürdigter und geschätzter Herr Schwager, dem ich zu dem Prädikat „Excellenz“ aufrichtig gratulire!⁸⁰ U[e]brigens! bei der Gelegenheit haben sich ja die Herren natürlich alle photographiren lassen! ich melde meine Forderung bei Ihrer Frau Schwägerin an!⁸¹

Welche Bedeutung Bernarda von Nell Adolf Harnack hinsichtlich der Enzyklika *Pascendi* zuschreibt, ist schließlich einer Bemerkung gegenüber Karl Muth zu entnehmen⁸²:

Sie erwähnen in Ihrem Briefe auch, was mich sehr interessirt hat, die Kritiken des ersten Hochland-Artikels. Darf ich Ihnen ganz kurz die meinige geben? Mir scheint, man wird sich für den interessiren oder nicht, je nach dem man einer mehr kirchenpolitischen als theologisch-wissenschaftlichen Kundgebung des wahrscheinlich demnächstigen preufischen Cultusministers, und demzufolge auch einer Besprechung dieser in der Intern. Wochensch. erschienenen Kundgebung, ein genügend starkes Interesse entgegenbringt, um nicht, über diese Kundgebung *Harnack's* hinweg, immer lediglich auf die Enzyklika zu blicken. Wer den auf *Harnack* sich beziehenden Gesamt⁸³-Titel der Artikel⁸⁴ als ein bloßes Prätext ansieht, um zur Besprechung der Enzyklika überzuleiten, wird sich natürlich sehr enttäuscht sehen, denn die Kundgebung *Harnack's*, nicht die Kundgebung *Pius X.*, ist ganz wesentlich deren Gegenstand. Allerdings ist ja Gegenstand der Enzyklika selbst auch wieder ganz wesentlich *Harnack* und dessen Einfluß in der kath. Theologenwelt aller Länder. Mir scheint, daß gerade hierin die Enzyklika die Situation vortrefflich erkennt und beurteilt. Und bezüglich des *Erkennens*⁸⁵ der Situation erscheint es *Harnack* selber offenbar auch so! Ich kann mir das feine Lächeln lebhaft vorstellen, mit dem er sein Compliment, sie schildere die theologische Lage, nicht ohne Aufbieten von Kenntnissen⁸⁶ niedergeschrieben hat! --

* * *

Abschließend ist festzuhalten: Die anonyme Anfrage „Wie denkt Professor Harnack über die Enzyklika *Pascendi*?“ kann anhand von Briefen an die

⁷⁷ Zur Planung eines Studien-Semesters in Berlin: „Oswald ... freut sich darauf, bei Herrn Professor *Harnack* Dogmengeschichte ... zu hören ... Seine Begründung lautet: ‚Den hervorragenden Kirchenhistoriker will ich doch unbedingt hören!‘“ (Brief B. v. Nells vom 6. Mai 1909 an Delbrück).

⁷⁸ Vgl. die Briefe Bernarda von Nells an Wilamowitz: Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen, Nachlass Wilamowitz-Möllendorf, Nr. 869.

⁷⁹ Im Original unterstrichen.

⁸⁰ Während des Universitäts-Jubiläums erfolgte die Ernennung Harnacks zum „Wirklichen Geheimen Rat mit dem Prädikat Excellenz“. Geadelt wurde Harnack 1914.

⁸¹ Brief vom 11. Okt. 1910. Derselbe Wunsch schon im Brief vom 25. Feb. 1909.

⁸² Brief vom 21. Feb. 1909.

⁸³ Gesamt: interlinearer Nachtrag.

⁸⁴ „Wie denkt Professor Harnack über die Enzyklika *Pascendi*?“

⁸⁵ Im Original unterstrichen.

⁸⁶ Die päpstliche Enzyklika, 262.

Herausgeber Karl Muth (*Hochland*) und Hans Delbrück (*Preussische Jahrbücher*) eindeutig Bernarda von Nell, der Mutter von Oswald von Nell-Breuning SJ, zugewiesen werden. Ihr direkter Angriff auf Adolf Harnack anlässlich seiner Äußerungen zur Enzyklika *Pascendi* ist nur Teil – und wohl auch Konsequenz – einer über Jahre andauernden Auseinandersetzung mit dem protestantischen Gelehrten. Trotz konfessioneller Unterschiede dürfte Harnack in den Augen von Bernarda von Nell als führender preussischer Wissenschaftler ein Ideal verkörpert haben, das zu erreichen ihr als Frau und Nicht-Akademikerin, noch dazu fern von Berlin, verwehrt blieb. Ihr Wunsch, als Verfasserin des Angriffs unbedingt anonym zu bleiben, ist, nach ihren eigenen Worten zu schließen, dem verbreiteten Rollenbild geschuldet, aus dem sie nicht öffentlich ausbrechen wollte. Schon die Tatsache aber, dass sie den bekannten Theologen Harnack in eigenen Zeitschriften-Beiträgen kritisierte, ist Ausdruck eines erstaunlichen Selbstbewusstseins und „für eine ‚Dame‘ damals ganz unerhört“.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J., Prof. Dr. Klaus Schatz S. J., Prof. Dr. Jörg Splett, Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen) und Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
 Hermann-Herder-Str. 4
 D-79104 Freiburg im Breisgau
 Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
 E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

85. Jahrgang · Heft 1 · 2010

ABHANDLUNGEN

Alexis Fritz

Philippa Foots Begründung praktischer Rationalität 1

Ansgar Moenikes

Zur Theologiegeschichte der biblischen Religion in der vorexilischen Zeit 20

Ansgar Wucherpfennig S. J.

Jesus Paraclitus: Ursprünge einer johanneischen Theologie des Heiligen Geistes 32

Hermann-Josef Sieben S. J.

Griechische Konzilssynopsen bei zwei lateinischen Theologen des
12./13. Jahrhunderts 49

Johannes Arnold

„Für eine Dame unerhört“. Bernarda von Nell diskutiert mit Adolf Harnack 65

BEITRAG

Klaus Schatz S. J.

Pater Erich Wasmann S. J. und die Humanevolution. In memoriam
Pater Rainer Koltermann S. J. († 5. Juli 2009) 81

Friedo Ricken S. J.

Die Entwicklung der Ethik 87

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTLITER:

Werner Löser S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLITERUNG:

Dieter Böhler S. J., Klaus Schatz S. J., Jörg Splett, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

DR. THEOL. ALEXIS FRITZ

Universität Tübingen
Katholisch-Theologische Fakultät
Abteilung Theologische Ethik
Liebermeisterstraße 12
72076 Tübingen
E-Mail: alexis.fritz@uni-tuebingen.de

PROF. DR. ANSGAR MOENIKES

Einhardstraße 1
33098 Paderborn
E-Mail: ansgarmoenikes@web.de

PROF. DR. ANSGAR WUCHERPENNIG S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main

PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN S. J.

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

PROF. DR. JOHANNES ARNOLD

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main

PROF. DR. KLAUS SCHATZ S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main

PROF. DR. FRIEDO RICKEN S. J.

Hochschule für Philosophie
Kaulbachstraße 31a
80539 München

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

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

Pater Erich Wasmann S. J. und die Humanevolution

In memoriam Pater Rainer Koltermann S. J. († 5. Juli 2009)

VON KLAUS SCHATZ S. J.

Der Jesuitenpater Friedrich Muckermann berichtet in seinen Lebenserinnerungen, in der philosophisch-theologischen Ausbildungsstätte für die deutschen Jesuiten im holländischen Valkenburg sei nach 1900 zumindest in privaten Gesprächen die Abstammung des Menschen aus dem Tierreich als vereinbar mit der biblischen Schöpfungslehre vertreten worden.¹ Hinter solchen Positionen standen als anerkannte wissenschaftliche Autoritäten einerseits der Biologe P. Erich Wasmann, der freilich in Luxemburg im dortigen Schriftstellerhaus lebte, andererseits der Valkenburger Exeget P. Josef Knabenbauer, der sich für solche Erwägungen empfänglich zeigte.² In der Zeit des anti-modernistischen Kampfes entgingen solche Vorstöße – wenn auch sehr vorsichtig geäußert – jedoch nicht der römischen, d. h. hier ordenseigenen Zensur.

Erich Wasmann (1859–1931), in Meran geboren, 1875 im holländischen Exaten in den Orden eingetreten, strebte ursprünglich in die Missionen.³ Diesem Plan machte eine Lungenkrankheit im Noviziat einen Strich durch die Rechnung. Den Weg in die Zoologie wiesen ihm die Ameisen, denen er auf seinen ärztlich verordneten Heidewanderungen bei Exaten 1879 begegnete und die ihn zeitlebens beschäftigten. Seit 1890 der Schriftstellerkommunität zugehörig, die sich damals in Exaten befand, seit 1899 in Luxemburg lebend, spezialisierte er sich auf die Ameisenkunde, und hier zunächst auf ihr „Seelenleben“, dann auf ihre „Wirte“ (Tiere, die mit ihnen in Symbiose leben).⁴ Aber er blieb nicht der ausschließliche Ameisenspezialist. Öffentlich setzte er sich zeitlebens mit Ernst Haeckel auseinander, der, vor allem in seinem Buch „Welträtsel“ von 1899, aus der darwinistischen Evolutionslehre eine monistisch-materialistische Weltanschauung machte. Hier hatte Wasmann großen Erfolg; für viele gläubige Christen, auch Protestanten, bot er eine wertvolle Hilfe, die neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse der Evolution des Tierreichs mit ihrem Glauben zu versöhnen. Und von einem Jesuiten, nämlich dem Missiologen Josef Albert Otto, ist bekannt, dass es vor allem die wissenschaftliche Auseinandersetzung Wasmanns mit Haeckel war, was ihm zuerst den Gedanken eingab, in den Jesuitenorden einzutreten.⁵ In seinem Werk von 1904 „Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie“, das bis 1906 drei Auflagen erfuhr und in mehrere Spra-

¹ F. Muckermann, Im Kampf zwischen zwei Epochen. Lebenserinnerungen, bearbeitet und eingeleitet von N. Junk, Mainz 1973, 71 f.

² So der Schriftleiter Johannes Frick von den „Stimmen aus Maria Laach“ am 30.01.1906 an den Jesuitengeneral Wernz: Knabenbauer habe neulich die körperliche Evolution des ersten Menschen aus dem Tierreich gegen ihn verteidigt, ebenso P. Wasmann, der sich seinerseits auf Knabenbauer berufe. Er wisse, dass der Assistent im Namen des Generals dem Provinzial geschrieben habe, diese Lehre zu unterbinden. Er zweifle nicht, dass dies geschehe; da aber bekannt sei, dass Patres vom Gewicht von P. Knabenbauer so denken, sei nicht zu verwundern, dass andere eher schweigen als offen die gegenteilige Überzeugung zu vertreten: Archivum Romanum Societatis Jesu (ARSI) Germ. 1012, XV, 2.

³ Zu ihm: Mitteilungen aus den deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu XII, 280–289; XIII, 374; Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús Biográfico-Temático, herausgegeben von Ch. E. O’Neill und J. M. Domínguez, Rom/Madrid 2001, 4016–4018; H. Barantzke, Erich Wasmann (29.5.1859–27.2.1931), Jesuit und Zoologe in Personalunion, in: Jahrbuch für Geschichte und Theorie der Biologie VI (1999), 77–140.

⁴ Vergleichende Studien über Ameisengäste (1889); Vergleichende Studien über das Seelenleben der Ameisen und der höheren Tiere (Freiburg i.Br. 1897); Die psychologischen Fähigkeiten der Ameisen (Stuttgart 1899); Gesellschaftsleben der Ameisen (1915).

⁵ Nachruf auf Otto in „Nachrichten aus der Norddeutschen Provinz“ 1982, Nr. 1, 11.

chen übersetzt wurde, ging er als erster katholischer Wissenschaftler das neuralgische Problem der Evolution an, die von ihm grundsätzlich bejaht und als mit dem Schöpfungsglauben vereinbar dargestellt wurde.

Dass innerhalb des Tierreichs eine Evolution stattfand, widersprach zwar der bisherigen Annahme der „Konstanz der Arten“ und einigen philosophischen Vorgaben, warf aber keine prinzipiellen theologischen Probleme auf. So wurde schon 1877 durch den Exegeten Knabenbauer in den „Stimmen aus Maria Laach“ die Evolution innerhalb des Tierreiches bejaht, für den Menschen jedoch abgelehnt.⁶ Und dies blieb auch noch 1911 die Position dieser Zeitschrift.⁷ Der eigentlich neuralgische Punkt war die Frage der Humanevolution. Hier ging Wasmann vorsichtig über diese Position hinaus. Er vertrat zwar nicht positiv (wenigstens nicht öffentlich) die Abstammung des Menschen aus dem Tierreich und betonte immer wieder, dass sie (noch) nicht wissenschaftlich bewiesen sei. Aber er stellte sich doch auf den Eventualfall ein, dass sie eines Tages bewiesen werden könnte, suchte die Gläubigen darauf vorzubereiten und bemühte sich deshalb um den Nachweis, dass kein prinzipieller Gegensatz zwischen Evolution auch des Menschen aus dem Tierreich und der Schöpfungslehre bestünde.

Dies geschieht einmal in seinem Buch „Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie“⁸. Zunächst suchte er nachzuweisen, dass die biologische Abstammung des Menschen aus dem Tierreich bisher nicht bewiesen sei: zwischen dem Pithecanthropus, der als echter Affe zu klassifizieren sei, und dem Neandertaler, der eindeutig zum Menschengeschlecht gehöre, seien bisher keine Zwischenglieder gefunden. Aber er weigerte sich auch – gerade gegenüber Kritikern aus dem eigenen katholischen Bereich – sie *a priori* als unvereinbar mit der Offenbarung auszusprechen. Vielmehr hob er hervor, dass ihr keine endgültige kirchliche Entscheidung entgegenstehe und dass sie philosophisch grundsätzlich möglich und mit der Schöpfung vereinbar sei. „Jedenfalls war es nicht die Absicht des biblischen Schöpfungsberichts, uns in naturwissenschaftlicher Weise über den Ursprung des Menschen zu belehren.“⁹ Und auch aus der Bibelenzyklika *Providentissimus Deus* Papst Leos XIII. von 1893 schließt er, „dass die Naturwissenschaft in ihrer Erforschung des Ursprungs des Menschen völlig frei bleibt. Hält sie sich dabei auf ihrem Gebiete, so werden ihre Resultate niemals in wirklichem Widerspruch mit der Offenbarungslehre stehen können.“¹⁰ Dabei verwendet er einen interessanten Vergleich: den der Evolutionslehre mit dem kopernikanischen Weltbild. Dies geschieht auf den ersten Blick in einem kirchlich-triumphalistischen Kontext: die Kirche ist der Felsen, den die Wogen neuer Erkenntnisse und Weltbilder zunächst zu verschlingen scheinen, der dann jedoch in seinem wahren Wesen davon unberührt bleibt.¹¹ Aber im Kontext war dies doch auch eine deutliche Warnung vor einem neuen Fall Galilei. Und vor allem war das Fazit dieses Vergleichs: Gerade weil die Kirche ihrer Wahrheit gewiss ist, braucht sie keine Angst zu haben und neue wissenschaftliche Erkenntnisse nicht zu fürchten: „Zwischen dem natürlichen Wissen und der übernatürlichen Offenbarung kann niemals ein wahrer Widerspruch bestehen, weil sie beide aus demselben göttlichen Geiste ihren Ursprung genommen haben.“¹²

In das Blickfeld der gebildeten deutschen Öffentlichkeit trat Wasmann durch seine drei Berliner Vorträge über Entwicklungslehre und Glaube, die er vom 13. bis 17. Februar 1907 hielt, und in denen er sich mit dem materialistischen Monismus von Ernst

⁶ Glaube und Deszendenztheorie: StML 13 (1877), 69–86, 121–138.

⁷ Vgl. K. Frank, Was sagt uns heute die Wissenschaft über die tierische Abstammung des Menschen?, in: StML 80 (1911), 428–448, 535–560.

⁸ In der 2. Auflage (Freiburg i.Br. 1904) auf S. 273–304, in der 3. (vermehrten) von 1906 auf S. 437–489.

⁹ 3. Auflage, 406.

¹⁰ Ebd. 447, Anmerkung.

¹¹ Vgl. ebd. 490–492.

¹² Ebd. 492.

Haeckel auseinandersetzte.¹³ Wasmann betonte, dass kein Gegensatz zwischen Evolution und christlichem Glauben bestünde, schied jedoch scharf zwischen der Tatsache der Evolution und der Erklärung ihrer Ursachen im Darwinismus, und nahm sowohl für die Entstehung des Lebens wie insbesondere des Menschen einen speziellen göttlichen Eingriff an. Mit der konkreten Frage der Humanevolution setzte er sich in seinem dritten und letzten Vortrag auseinander. Seine Position war im Grunde dieselbe wie in seinem Buch. Zunächst stellte er klar, dass, sollte die Wissenschaft jemals die Herkunft des Menschen aus dem Tierreich beweisen, dies kein Einwand gegen den Glauben und gegen den göttlichen Ursprung des Menschen sei.¹⁴ Auch wenn dieser Beweis noch nicht geliefert war, ging es ihm darum „zu zeigen, dass, wenn die Naturwissenschaft uns einmal die natürliche Entwicklung des Menschen aus tierähnlichen Vorfahren beweisen sollte, *trotzdem der göttliche Ursprung und das göttliche Ziel der Menschheit noch ebenso unbestritten bestehen bliebe wie vorher*“.¹⁵ Was nun die tatsächliche Frage betraf, so bestritt er eine Alleinständigkeit der Biologie, zumal der Mensch nicht nur Leib sei. In Bezug auf die theologische Seite hob er ebenfalls hervor, dass keine definitive Entscheidung des obersten kirchlichen Lehramtes vorliege, freilich die bisherige theologische Tradition daran festhalte, „dass der Leib des Menschen unmittelbar aus unbelebtem Stoffe hervorgebracht wurde“¹⁶. Andererseits ließ er keinen Zweifel daran, dass die Theologie gesicherte naturwissenschaftliche Erkenntnisse in jedem Fall akzeptieren müsse.¹⁷ Dazu gehörte freilich für ihn, wie er dann *in extenso* ausführte, noch nicht die tierische Abstammung des Menschen. Am Schluss seines Vortrags kehrt dann wieder das Bild vom Felsen und den Wogen beziehungsweise der Vergleich der Evolutionslehre mit der Ablösung des geozentrischen durch das heliozentrische System wieder.

Die Atmosphäre bei den Berliner Vorträgen war freilich zu aufgeheizt, als dass in der sich daran anschließenden Diskussion ein weiterführender theologisch-philosophisch-naturwissenschaftlicher Dialog hätte stattfinden können.¹⁸

Jedenfalls dürfte aus den Ausführungen sowohl im Buch von Wasmann wie aus seinen Berliner Vorträgen hervorgehen: Auch wenn Wasmann entsprechend einer restriktiven

¹³ Dazu R. Koltermann, Naturwissenschaft und Glaube. Die Kontroverse zwischen Erich Wasmann SJ und Ernst Haeckel um Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube, in: M. Sievernich/G. Switek (Hgg.), *Vorträge und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg i.Br. 1990, 444–461. – Die Vorträge und die sich am 18.02. anschließende öffentliche Diskussion finden sich in: E. Wasmann, *Der Kampf um das Entwicklungsproblem in Berlin*, Freiburg i.Br. 1907. – Bereits zwei Jahre vorher, am 15.02.1905, hatte Wasmann einen ähnlichen Vortrag in Karlsruhe gehalten (Bericht darüber in: *Mitteilungen* [Anmerkung 3] III, 517f.).

¹⁴ „Ähnlich steht es auch mit der *hypothetischen Stammesgeschichte* der Menschheit. Mag auch sie ihrer materiellen Seite nach im Staube der Erde entspringen, mag sie in ihrem ganzen Verlauf an den Staub der Erde gekettet sein und schließlich in den Erdenstaub zurückkehren – daraus folgt noch gar nichts gegen die höhere Würde des Menschen, die er als ‚Ebenbild Gottes‘ durch seine *geistige Seele* besitzt, daraus folgt nichts gegen seinen Ursprung durch göttliche Schöpfung, nichts gegen seine Bestimmung zu einem göttlichen Ziele. Ebenso wie jedes Atom des menschlichen Leibes schon bei der Erschaffung der Materie seinen ersten Ursprung in einem Schöpferakt Gottes hatte, bevor es nach Jahrmillionen der kosmischen Entwicklung zu einem lebendigen Baustein des ersten Menschenleibes wurde, so könnte auch eine hypothetische Stammesgeschichte der Menschheit gedacht werden, durch natürliche Entwicklungsgesetze geregelt, welche Gott beim Ursprung des Lebens in die ersten Urzellen niederlegte. Erst bei dieser rein spekulativen Voraussetzung wäre der Mensch erst dann ganz zum Menschen geworden, als die organisierte Materie durch natürliche Ursachen sich so weit entwickelt hatte, dass sie von der geistigen Menschenseele belebt werden konnte. Die Erschaffung der ersten menschlichen Seele war der eigentliche *Schöpfungsmorgen der Menschheit*, auch wenn wir annehmen würden, dass eine natürliche Entwicklung von Jahrmillionen diesen Schöpfungsmorgen vorbereitet hätte“: Wasmann (Anmerkung 13), 32f. (Sperrdruck im Original hier in Kursiv).

¹⁵ Ebd. 33 (Sperrdruck hier in Kursiv).

¹⁶ Ebd. 35.

¹⁷ „Wenn sie [die Naturwissenschaftler; Kl. Sch.] etwas finden, was sicher wahr ist, werden die Theologen es auch annehmen. Dafür kann ich Ihnen garantieren“ (ebd.).

¹⁸ Vgl. Barantzke (Anmerkung 3), 114.

Interpretation der damaligen paläontologischen Befunde die Entwicklung des Menschen aus dem Tierreich für nicht bewiesen hielt und den Hauptteil seiner Ausführungen auf diesen Nachweis richtete, so rechnete er zumindest mit der ernsthaften Möglichkeit, dass sie eines Tages bewiesen werden könnte. Dies gilt umso mehr, als er, wie wir noch sehen werden, in einem privaten Schriftstück von der „allgemeine[n] Wahrscheinlichkeit eines stammesgeschichtlichen Zusammenhangs des menschlichen Leibes mit der höheren Tierwelt“ spricht. Und er wollte auch die Gläubigen darauf vorbereiten. Anders sind seine zwar formell von ihm als „theoretisch“ und „rein hypothetisch“ bezeichneten Erwägungen nicht zu verstehen. Jedenfalls weigerte er sich, die Humanevolution als von vornherein unvereinbar mit der Offenbarung auszuschließen.

Sowohl die Berliner Vorträge wie die Ausführungen in dem Buch führten jedoch zu Klagen in Rom. Und Ordensgeneral Wernz pflichtete diesen Klagen bei: Diese Frage sei keine unter Katholiken frei diskutierbare; auch wenn darüber keine unfehlbare Definition vorliege, sei es doch kraft des „ordentlichen Lehramtes“ als *sententia certa* anzusehen, dass der Mensch nicht leiblich aus dem Tierreich stamme; und gerade die letzten Dekrete der römischen Kongregationen manifestierten hier klar, wie der Hl. Stuhl denke.¹⁹ Es ist nicht deutlich, auf welche Entscheidungen sich Wernz hier bezieht. Die Erklärungen der Päpstlichen Bibelkommission über den historischen Charakter der ersten Kapitel der Genesis, u.a. über die „peculiaris creatio hominis“²⁰ erfolgten erst 1909. Vorangegangen waren die Erklärung der Bibelkommission vom 27.06.1906 zur mosaischen Authentizität des Pentateuch²¹, zu Autor und Historizität des 4. Evangelium vom 29.05.1907²², schließlich das anti-modernistische Dekret *Lamentabili* des Hl. Offiziums vom 03.07.1907²³. Möglicherweise meinte Wernz global die Tendenz dieser Dekrete, am wörtlichen und traditionellen Sinn der Schrift festzuhalten. Weiter führte der General aus: Alles Spekulieren mit philosophischen „Möglichkeiten“ der Vereinbarkeit sei abstrakte Spekulation und irreführend, weil es zumindest suggeriere: „So kann (und wird) es vielleicht gewesen sein“.²⁴

Die tatsächliche unmittelbare Schöpfung des Leibes des ersten Menschen durch Gott steht durch die Heilige Schrift, wie die *communis et certa sententia theologorum* sie versteht, wie bereits in drei Fällen die römischen Kongregationen hinlänglich betonten, unbedingt fest. Da noch von „Freiheit“ reden hat keinen Sinn, wenn man nicht geradezu falsche theologische Kriterien aufstellt und Verwirrung der Geister an-

¹⁹ Vgl. Brief vom 14.07.1907 an P. Frick (Luxemburg), den Rektor des Schriftstellerkollegiums (ARSI [Anmerkung 2], Registro Lettere dei Generali, Germania VII, 78), an Provinzial Thill am 22.07.1907 und 17.03.1908 (Archiv der Deutschen Jesuitenprovinz München 221/20), an P. Wasmann am 18.03.1908 (ARSI [Anmerkung 2], Registro Lettere dei Generali, Germanias VII, 121 f.). Im Brief vom 14.07.1907 an Frick: „Cardo totius quaestionis hic est, non licere auctori neque directe, neque indirecte docere sententiam, qua homo secundum corpus ab animalibus descendere dicitur, esse pro catholicis liberam. – Etsi enim de hac quaestione non adest sollemnis definitio, tamen ex ordinario magisterio Ecclesiae res sufficienter est definita et ultima SS. Congregationum hac in materia decreta clare omnino mentem S. Sedis nobis manifestant“ (kursiv = im Original unterstrichen).

²⁰ DH, 3514.

²¹ Vgl. ebd. 3394–3397.

²² Vgl. ebd. 3398–3400.

²³ Vgl. ebd. 3401–3466.

²⁴ Schreiben an Provinzial Thill vom 13.05.1907 (Archiv der Deutschen Jesuitenprovinz München 221/20), ebenso am 17.03.1908 (ebd.): „Was P. Wasmann 1) über die „Möglichkeit“ philosophiert und 2) von der theologischen „Freiheit“ in seiner Frage redet, muß unbedingt fortfallen, aus Gründen, die ich schon oft genug betont habe. Denn dieses Philosophieren über die Möglichkeit ist zunächst völlig unpraktisches Spintisieren, sachlich auf ungenügendes Beweismaterial gestützt und der Gefahr eines sehr bedenklichen Missverständnisses ausgesetzt; denn diese „Möglichkeit“ würde vielfach tatsächlich so interpretiert: Es ist möglich, daß es vielleicht tatsächlich so gewesen ist. Das wäre eine Behauptung, wo die theologische „Freiheit“ aufhört; denn sie hört nicht erst dort auf, wo eine definitio ex cathedra vorliegt.“

richten will, indem die Leute glauben, diese *communis et certa sententia theologorum* ist – vielleicht doch falsch.²⁵

In einer eventuellen neuen (4.) Auflage seines Buchs solle P. Wasmann daher den ganzen Passus über die philosophische und theologische Seite der Frage weglassen und nur die naturwissenschaftliche Seite behandeln.²⁶

Die Bedeutung von Wasmanns Buch lag aber nicht zuletzt gerade darin, dass hier ein Jesuit gläubigen Christen eine Möglichkeit zeigte, wissenschaftlich auf der Höhe und doch gläubig zu sein. Hier nun gerade vor der dornigen Frage der Humanevolution und ihrer Frage der Vereinbarkeit mit der Offenbarung ausweichen und sich rein auf biologische Fakten zu beschränken war eine Flucht vor der wirklichen Verantwortung. Daher entschied sich Wasmann, keine weitere Auflage zu veranstalten, nicht allein, wie vermutet wurde, wegen der Angriffe der Gegner²⁷ und auch nicht wegen der Erklärung der Päpstlichen Bibelkommission von 1909 bezüglich des historischen Charakters der ersten Kapitel der Genesis²⁸. Dem letzteren steht entgegen, dass Wasmann in einem eigenen Schriftstück²⁹ dieses Dekret in seinem Sinne deutet: Er insistiert dort darauf, dass der „historische“ Sinn der ersten Kapitel der Genesis nach der *Quaestio* VII³⁰ ausdrücklich bedeute, dass die Schöpfungsvorgänge nicht *scientifico modo*, sondern *vulgari modo* geschildert werden. „Wie es naturwissenschaftlich betrachtet beim Ursprung des Menschen zuzuging, wollte uns also Gott in der hl. Schrift gar nicht offenbaren. Die Naturwissenschaft ihrerseits vermag uns hierüber nur mehr oder minder wahrscheinliche Hypothesen zu bieten, welche uns niemals zur sicheren naturwissenschaftlichen Kenntnis jener Vorgänge führen werden, obwohl die allgemeine Wahrscheinlichkeit eines stammesgeschichtlichen Zusammenhangs des menschlichen Leibes mit der höheren Tierwelt keineswegs unterschätzt werden darf.“³¹ Aus diesem Schriftstück Wasmanns geht jedenfalls hervor, dass das Dekret von 1909 allein ihm keineswegs jenen „Maulkorb“ auferlegte, er es vielmehr in seinem Sinne interpretierte, wenn nicht die Intervention des Generals hinzugekommen wäre. Weiter wird aus ihm deutlich, dass er schon damals die Humanevolution nicht nur für theoretisch möglich, sondern aufgrund der bisherigen Befunde persönlich für wahrscheinlich hielt.

Nach den Berliner Vorträgen war Wasmann der Lehrstuhl für Zoologie an der neuen Frankfurter Universität angeboten worden. Er lehnte jedoch ab, da der Preis dafür das Verlassen des Jesuitenordens gewesen wäre.³² Die Wunden, die er innerlich durch die Angriffe auf katholischer Seite erlitt, werden jedoch durch P. Rüschkamp, der als Biologe in die Fußstapfen von P. Wasmann trat und diesen als sein großes Vorbild betrachtete, bezeugt. Rüschkamp schrieb am 15. September 1933 an P. Gemmel, den Rektor der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main:

P. Wasmann hatte den gleichen Kampf zu kämpfen wie ich. Ich habe es ihm oft gedankt und ihn getröstet, von den Oben wird er wohl nie ein Wort des Dankes und der Anerkennung für seinen Kampf um die Wahrheit bekommen haben. Mit Rücksicht auf in der Kirche vorherrschende feindselige Haltung gegen die Naturwissenschaft hat er öffentlich die letzten Folgerungen aus der Abstammungslehre nur an-

²⁵ Ebd.

²⁶ So an Provinzial Thill am 17.03. (Deutsches Jesuitenarchiv München 221/20) und an P. Wasmann am 18.03.1908 (ARSI [Anmerkung 2], Registro Lettere dei Generali Germania VII, 121f.).

²⁷ So *Gerlich* in: *Diccionario* (Anmerkung 3), 4017f.

²⁸ So *Barantzke* (Anmerkung 3), 106–108.

²⁹ Vgl. ebd. 123–126.

³⁰ „Utrum, cum in conscribendo primo Geneseos capite non fuerit sacri auctoris mens intimam adspectabilem rerum constitutionem ordinemque creationis completum scientifico more docere, sed potius suae genti tradere notitiam popularem, prout communis sermo per ea ferebat tempora, sensibus et captui hominum accomodatam, sit in horum interpretatione adamussim semperque investiganda scientifici sermonis proprietas?“ – Die Antwort ist: „Negative“ (DH 3518).

³¹ *Barantzke* (Anmerkung 3), 125.

³² *Gerlich*, in: *Diccionario* (Anmerkung 3), 4018.

deutungsweise gezogen, dadurch den billigen Vorwurf erspart, ein Pater der Gesellschaft lasse es an *sentire cum ecclesia* fehlen, suchte aber aus heißer Liebe zur Kirche Christi diese vor einem neuen Galilei-Mißgriff zu bewahren.³³

P. Rüschkamp sollte ein ähnlicher Konflikt nicht erspart bleiben: Weil er allzu deutlich die Abstammung des Menschen aus dem Tierreich vertrat und noch zudem Zweifel an anderen Positionen, z. B. am Monogenismus äußerte, wurde er noch 1939 des Lehrstuhls in Sankt Georgen enthoben.³⁴

Die kirchenamtlichen Widerstände gegen die Evolutionslehre, speziell in ihrer Anwendung auf den Menschen, müssen sicher auf dem Hintergrund der Tatsache gesehen werden, dass auf der Gegenseite, ganz evident bei Haeckel, die Evolution für eine materialistische Weltanschauung instrumentalisiert wurde. Dabei machte man sich freilich auf kirchlicher Seite derselben Grenzüberschreitung schuldig, deren man die Gegner anklagte: man glaubte im Grunde aus der Schrift und der Offenbarung Aussagen naturwissenschaftlicher Art folgern zu können. Zwar war man bereit, diese zu revidieren, sobald ein naturwissenschaftlich eindeutiger Beweis für das Gegenteil geliefert würde. Aber das Prinzip „Die traditionelle Lehre (d. h. die wörtliche Auslegung der Bibel) ist in possessione, bis ein eindeutiger Beweis zu ihrem Verlassen nötig“, das schon im Galilei-Fall angewandt wurde, führte zu ständigen Rückzugsgefechten, die Theologie und Glauben unglaubwürdig machten. Wasmann wollte demgegenüber wenigstens vorausblickend darauf vorbereiten, dass die Abstammung des Menschen aus dem Tierreich eines Tages wissenschaftlich evident sein würde, und dass dies kein Einwand gegen den christlichen Glauben und das christliche Menschenbild wäre. Vor allem bemühte sich Wasmann, so in den Berliner Vorträgen und der daran anschließenden Diskussion, um saubere Unterscheidung der verschiedenen Ebenen. Es ist jene Unterscheidung der Ebenen, die auch heute wieder nicht selten von beiden Seiten missachtet wird. Es war das Vermächtnis des verstorbenen P. Rainer Koltermann, der nach Wasmann, Rüschkamp und Overhage die jesuitische Tradition der Biologie und nicht zuletzt die Beschäftigung mit dem Problem von Evolution und Schöpfung fortsetzte, sich um diese Unterscheidung zu bemühen.³⁵

³³ Archiv der Deutschen Jesuitenprovinz München 00/43f. (Nachlass Rüschkamp), 147–150.

³⁴ Dazu der Aufsatz des Verf.s, Die „Affäre Rüschkamp“ (1939–1947). Ein Kapitel aus der Geschichte des Themas „Schöpfung und Evolution“, in dieser Zeitschrift 77 (2002) S. 357–373.

³⁵ So besonders R. Koltermann, Evolution und Schöpfung, in: StZ 216 (1998), 51–58.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0240-5655

www.theologie-und-philosophie.de

82. Jahrgang · Heft 3 · 2007

ABHANDLUNGEN

Friedo Ricken S. J.
Seneca (Brief 82) und Cicero (Tusculanen, Buch I) über den Tod 321

Michael Thomas Lohke
Lassen Aristotelische Tugenden sich als rationale Vermögen gemäß
Metaphysik Θ 2 und 5 auffassen? 329

Andreas Odenwal
Der Kultus als Weltanlegung. Elemente einer Theorie des Gottesdienstes
im religionsphilosophischen Ansatz von Richard Schaeffer 351

Franz Josef Bornemann
Gewissensentscheidung und moralische Imitation. Plädoyer für einen
kohärenztheoretischen Ansatz in der Gewissenslehre 368

BEITRÄGE

Werner Löser S. J.
Jesus - der neue Moses. Zwölf Annäherungen an das Jesusbuch von
Papst Benedikt XVI. 382

Gerd Hauffner S. J.
Abendgespräch mit Martin Heidegger 392

Herder Freiburg · Basel · Wien

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser SJ (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Friedo Ricken SJ (München), Prof. Dr. Klaus Schatz SJ (Frankfurt am Main) und Prof. Dr. Jörg Splett (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0)761/2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

Weitere Informationen unter: www.theologie-und-philosophie.de

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

85. Jahrgang · Heft 1 · 2010

ABHANDLUNGEN

Alexis Fritz

Philippa Foots Begründung praktischer Rationalität 1

Ansgar Moenikes

Zur Theologiegeschichte der biblischen Religion in der vorexilischen Zeit 20

Ansgar Wucherpennig S. J.

Jesus Paraclitus: Ursprünge einer johanneischen Theologie des Heiligen Geistes 32

Hermann-Josef Sieben S. J.

Griechische Konzilssynopsen bei zwei lateinischen Theologen des
12./13. Jahrhunderts 49

Johannes Arnold

„Für eine Dame unerhört“. Bernarda von Nell diskutiert mit Adolf Harnack 65

BEITRAG

Klaus Schatz S. J.

Pater Erich Wasmann S. J. und die Humanevolution. In memoriam
Pater Rainer Koltermann S. J. († 5. Juli 2009) 81

Friedo Ricken S. J.

Die Entwicklung der Ethik 87

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTLITER:

Werner Löser S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLITERUNG:

Dieter Böhler S. J., Klaus Schatz S. J., Jörg Splett, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

DR. THEOL. ALEXIS FRITZ

Universität Tübingen
Katholisch-Theologische Fakultät
Abteilung Theologische Ethik
Liebermeisterstraße 12
72076 Tübingen
E-Mail: alexis.fritz@uni-tuebingen.de

PROF. DR. ANSGAR MOENIKES

Einhardstraße 1
33098 Paderborn
E-Mail: ansgarmoenikes@web.de

PROF. DR. ANSGAR WUCHERPENNIG S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main

PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN S. J.

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

PROF. DR. JOHANNES ARNOLD

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main

PROF. DR. KLAUS SCHATZ S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main

PROF. DR. FRIEDO RICKEN S. J.

Hochschule für Philosophie
Kaulbachstraße 31a
80539 München

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

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

Die Entwicklung der Ethik

VON FRIEDO RICKEN S. J.

Der folgende Beitrag will den ersten Band eines auf drei Bände geplanten Werkes über die Entwicklung der Ethik vorstellen.* Die Besprechung will hinweisen auf das Anliegen des Werkes, auf die Zusammenhänge und Perspektiven, die es deutlich werden lässt, und auf die sachlichen Fragen, die es damit aufwirft. Bei dem großen Zeitraum, über den der umfangreiche Band handelt, ist eine kritische Auseinandersetzung mit einzelnen Interpretationen nicht möglich. Worauf es ankommt, ist, das systematische Anliegen und die systematischen Thesen des Bandes deutlich werden zu lassen.

I.

Irwins (= I.) Anliegen ist eine Verbindung von Philosophiehistorie und philosophischer Systematik. Zu diesem Zweck entwickelt er eine unitarische Sicht der Geschichte der Moralphilosophie, die zeigt, dass den einander bekämpfenden ethischen Theorien ein beträchtlicher Grad an Übereinstimmung in den hauptsächlichen Prinzipien zugrunde liegt. Diese Übereinstimmung soll ein Argument für diese Prinzipien sein. Aufgabe des Historikers sei es, unter den verschiedenen zeitbedingten Einkleidungen diese bleibenden Prinzipien zu entdecken, und dazu brauche er ein gutes philosophisches Urteilsvermögen. „I argue, for instance, that the Aristotelian position and the Kantian position are not mutually antagonistic, and that a proper modification of the Aristotelian position ought to incorporate some of the major Kantian claims“ (9). Es geht jedoch nicht um die Geschichte der Moralphilosophie als Ganzes; vielmehr greift I. innerhalb dieser Geschichte eine bestimmte Tradition heraus. Die Moralphilosophen, mit denen das Werk sich beschäftigt, gehören zur „sokratischen Tradition“ und diskutieren verschiedene Aspekte des „aristotelischen Naturalismus“ (1).

Was unter der sokratischen Tradition zu verstehen ist, bestimmt I. mit Hilfe von Aristoteles, *Nikomachische Ethik* (NE) VII 1,1145b2–7. Aristoteles stelle sich hier dadurch in die sokratische Tradition, dass er das Prinzip unterschreibe, man müsse die allgemein geltenden moralischen Überzeugungen kritisch prüfen, um so die Aporien aufzudecken, in die sie führen. Wie Sokrates so versuchten Platon und Aristoteles, die grundlegenden Prinzipien der Moral zu finden, mit denen diese Aporien sich lösen lassen, um so die meisten und wichtigsten dieser allgemeinen Überzeugungen zu retten. Es gehe in dieser Methode um eine kritische Prüfung, Rekonstruktion und relative Gewichtung der allgemeinen Überzeugungen. I. will die Moralphilosophen als Teilnehmer an dem kollektiven Versuch darstellen, diese Methode auf die Vergangenheit und die Gegenwart ihrer Disziplin anzuwenden; es soll gezeigt werden, wie die jeweils späteren Moralphilosophen die Ansichten ihrer Vorgänger kritisieren, miteinander zu verbinden versuchen und rekonstruieren. Er möchte selbst an diesem Prozess teilnehmen, so dass die Grenze zwischen der Methode des Historikers und des Systematikers fließend wird.

Während die „sokratische Tradition“ die Methode benennt, steht der „aristotelische Naturalismus“ für die inhaltliche Position. Beide Themen seien miteinander verknüpft; Aristoteles sei der Auffassung, sein Naturalismus sei das Ergebnis der sokratischen Untersuchung. Das Gut oder das Glück des Menschen besteht nach Aristoteles in der Er-

* *T. Irwin, The Development of Ethics. A Historical and Critical Study. Volume I: From Socrates to the Reformation. Oxford: Oxford University Press 2007, xxvii/812 pp., ISBN 978-0-19-824267-3.* – Der im September 2008 erschienene zweite Band umfasst die Zeit von Suárez bis Rousseau; der dritte Band soll mit Kant beginnen und mit John Rawls enden.

füllung der menschlichen Natur durch die verschiedenen Tugenden. Es handle sich in dem Sinn um eine „naturalistische“ Ethik, als Aristoteles Tugend und Glück identifiziere mit einem Leben, durch das die Natur des Menschen und deren rationale Fähigkeiten ihre Erfüllung finden. Anstatt von „aristotelischem“ spricht I. auch von „traditionellem“ Naturalismus. Der aristotelische Naturalismus sei zu unterscheiden von einem Naturalismus, wie G. E. Moore ihn versteht, der in der Reduktion der wertenden (moralischen) Prädikate auf beschreibende Prädikate besteht. Aristoteles vertritt einen teleologischen Naturalismus. Er fragt nach dem letzten Ziel des menschlichen Handelns, das er mit dem Glück gleichsetzt, und seine Position ist insofern naturalistisch, als er das Glück identifiziert mit der vollen Entfaltung der menschlichen Natur. Die philosophische Frage, mit welcher der aristotelische Naturalismus uns konfrontiert, ist die nach dem Verhältnis von Sein und Wert: Wie wird der Schritt gerechtfertigt, dass die volle Entfaltung der menschlichen Natur das höchste Gut des Menschen ist? Das führt zur Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Streben; dem Verhältnis zwischen dem Vermögen, das erfasst, was ist, und dem Vermögen, welches das Gute erstrebt.

Ich gebe zunächst einen groben Überblick über die großen Zusammenhänge (II), um dann auf den systematischen Schwerpunkt des Buches, den aristotelischen Naturalismus, näher einzugehen (III).

II.

Einen ersten Themenkreis bilden die Kapitel „Sokrates“, „Die Kyrenaiker“, „Die Kyniker“, „Platon“. – Sokrates' Insistieren auf der Definitionsfrage zeigt sein Vertrauen in die sittliche Einsicht seiner Gesprächspartner. Wenn sie feste und überlegte Urteile über Beispiele von sittlich guten Handlungen fällen, und wenn die Definitionen, die sie vorschlagen haben, mit diesen Urteilen nicht übereinstimmen, dann sollten wir die Definitionen verwerfen und an den Urteilen festhalten. Sokrates nimmt an, dass wir in ihnen implizit die Prinzipien des sittlich guten Handelns erfassen. Eine leitende Frage des Kapitels ist die nach dem Verhältnis von Tugend und Glück. Ist der Wunsch, glücklich zu sein, der Grund dafür, tugendhaft zu sein? Wie ist der Begriff des Glücks inhaltlich zu bestimmen? Sind Glück und Tugend identisch? Vertritt Sokrates einen hedonistischen Glücksbegriff? Wie ist die These des Sokrates zu verstehen, die Tugenden seien hinreichende Bedingungen des Glücks? In Platons Dialogen finden sich zwei Antworten: (a) Die Tugend hat einen instrumentellen Charakter. Sie passt die Wünsche den Möglichkeiten ihrer Erfüllung an. Sie ist eine Kunst, die etwas hervorbringt; ihr Produkt ist das als Erfüllung der Wünsche aufgrund der Selbstgenügsamkeit verstandene Glück. (b) Die Tugend ist identisch mit dem Glück. Die höchsten Werte des Sokrates sind Integrität und Konsistenz. Die tugendhafte Person wählt ihre Werte und hält an ihnen fest. Die Kontrolle der Vernunft über die Begierden dient nicht dazu, die Wünsche den realen Gegebenheiten anzupassen, sondern sie ist ein nicht-instrumentelles Gut. I. gibt dieser zweiten, „quasi-existentialistischen“ Interpretation den Vorzug, obwohl er betont, dass Sokrates die These von der Instrumentalität der Tugend nicht ausdrücklich ablehnt.

Die Kyrenaiker und Kyniker sind eine Hilfe, um Platons Sokrates-Rezeption zu verstehen. „His evaluation of Socrates is easier to appreciate if we compare it with other versions of Socratic ethics“ (45). Aristipp kehrt zum unqualifizierten Hedonismus des Protagoras zurück. Er behauptet, dass die Lust das Ziel ist, aber er bestreitet, dass das Glück das Ziel ist. „He is a hedonist of the present, and so he denies that our ultimate end is pleasure maximized over a whole life“ (48). Die Kyniker übernehmen beide oben genannten Antworten des Sokrates auf die Frage nach dem Verhältnis von Tugend und Glück. Ihr Ideal, Diogenes, ist entweder deswegen glücklich und bewundernswert, weil er seine Wünsche den Realitäten angepasst hat und folglich frei von Angst und unerfüllten Begierden ist, oder er ist glücklich, weil er an den von ihm gewählten Werten festhält, ohne sich durch äußere Güter beeinflussen zu lassen.

Im Mittelpunkt des Kapitels über Platon stehen die Punkte, in denen Platon die Position des Sokrates nicht teilt. Sokrates ist der erste Moralphilosoph, aber Platon ist der erste, der die Moralphilosophie in den größeren Rahmen der Philosophie stellt und sie

mit epistemologischen und metaphysischen Fragen verknüpft. Sokrates, so I.s These, sei es anscheinend um „reduktive Definitionen“ moralischer Termini gegangen; sie sollten moralische Eigenschaften auf nicht moralische, ‚natürliche‘ Eigenschaften reduzieren. Platon habe die epistemologische Forderung nach einer reduktiven Definition, die wertende Termini eliminiert, aufgegeben; in diesem Sinn seien die Berichte des Aristoteles zu interpretieren, Platon habe als Antwort auf die Suche des Sokrates nach Definitionen moralischer Termini seine Theorie der sinnlich nicht wahrnehmbaren, „getrennten“ Formen entwickelt.

Nach dem Zeugnis des Aristoteles hat Sokrates bestritten, dass es Unbeherrschtheit gibt. Darauf antwortet Platon mit seiner Lehre von den drei Teilen der Seele; sie soll erklären, wie Unbeherrschtheit möglich ist. Sokrates lässt die Frage, ob die Tugend lediglich einen instrumentellen Wert hat, offen; dagegen hält Platon es für wichtig, diese These nachdrücklich zu bestreiten. Er betont, dass die Gerechtigkeit um ihrer selbst und nicht nur um ihrer Folgen willen zu wählen sei. Wenn die Gerechtigkeit ein nicht-instrumentelles Gut ist, dann muss sie ein Bestandteil des Glücks sein. Damit bleibt jedoch die Frage offen, ob sie nur ein Bestandteil unter anderen und somit für das Glück nur notwendig, oder ob sie der einzige Bestandteil und somit für das Glück hinreichend ist. Nach der *Politeia* ist sie lediglich eine notwendige Bedingung; nicht die Tugend allein, sondern erst die Tugend zusammengenommen mit ihren Folgen in diesem und im anderen Leben machen das Glück aus. Platon vertritt, wie die Interpretation der *Politeia* und des *Philebos* zeigt, eine „composite conception of happiness“ (99) und lehnt damit die These des Sokrates ab, die Tugend allein sei hinreichend für das Glück, wenn er sie auch nicht ausdrücklich kritisiert. Gerechtigkeit allein ist nicht das vollkommene Gut; dieses schließt auch die äußeren Güter und nach dem *Philebos* auch verschiedene Arten der Lust ein.

Wichtige Fragen wie die Unterscheidung der Seelenvermögen oder die Einheit der Tugenden werden bei Aristoteles erheblich kürzer als bei Platon behandelt. Es wäre falsch, daraus zu schließen, dass Aristoteles sie für unbedeutend hielt; es geht vielmehr um zentrale Elemente seiner Moralphilosophie. I. schließt aus der Kürze, dass Aristoteles hier mit Platons Ausführungen relativ einverstanden ist, und er äußert die Vermutung, dass die Themen, auf die Aristoteles ausführlich eingeht, die sind, mit deren Diskussion bei Platon er nicht zufrieden ist. Dass die *Nikomachische Ethik* auf weniger bedeutende Einzelheiten ausführlich eingeht, könnte den Eindruck erwecken, es gehe Aristoteles mehr um eine detaillierte Beschreibung als um die grundlegenden Fragen der *Politeia*. Dieser Eindruck täusche jedoch. Aristoteles sei der Auffassung, dass Platon ihm die Aufgabe hinterlassen habe zu zeigen, dass Tugend und Glück zusammengehören, wenn beide richtig verstanden werden. Damit ist die Aufgabe der vier Kapitel über Aristoteles genannt; sie entfalten unter den Überschriften „Glück“, „Natur“, „Tugend“, „Tugend und Moral“ den aristotelischen Naturalismus.

Textgrundlage für das Kapitel über die Skeptiker ist Sextus Empiricus. Die Einordnung der Skeptiker nach Aristoteles und vor Epikur und den Stoikern wird damit begründet, dass deutlich gemacht werden soll, wie sich die spezifisch skeptischen Argumente aus Argumenten bei Platon und Aristoteles ergeben; außerdem betrachteten Epikureer und Stoiker ihre Lehren als Antwort auf skeptische Einwände. Das Kapitel verfolgt zwei Anliegen. Es erklärt, an welche Stellen der Skeptiker bei Platon und Aristoteles anknüpfen kann, und es macht deutlich, dass Platon und Aristoteles zeigen: Wenn diese anscheinend skeptischen Gedankengänge konsequent zu Ende gedacht werden, führen sie zu einer nicht skeptischen Antwort. Das Sokratesbild der Skeptiker, so würde Platon argumentieren, ist ebenso einseitig wie das der Kyrenaiker und der Kyniker. Wenn die Argumentation des Sokrates richtig verstanden werde, führe sie zur Folgerung der *Politeia*, dass es Handlungen gibt, die in Wahrheit gerecht sind, und dass es für uns immer besser ist, gerecht als ungerecht zu sein. Aristoteles' Umgang mit Aporien zeige, dass anscheinend gleich starke Gründe nicht notwendig zur Urteilsenthaltung führen.

Die Position Epikurs wird durch einen Vergleich mit den Kyrenaikern herausgearbeitet. Epikur verteidigt den Hedonismus Demokrits, und er kritisiert die antihedonistischen Argumente zweier Linien der sokratischen Tradition: der platonisch-aristoteli-

schen und der kynischen. Aber er unterscheidet sich von den Kyrenaikern dadurch, dass er die Aspekte des Hedonismus verwirft, die zu einem Leben führen, das nicht von den anerkannten moralischen Tugenden bestimmt ist. Er leugnet die kyrenaische These, dass der Hedonismus nicht vereinbar ist mit unseren üblichen Auffassungen vom Wert des Glücks und der Rationalität der moralischen Tugenden. Sein Hedonismus gleicht daher eher dem des Sokrates im *Protagoras* als dem kyrenaischen. Platon und die Kyniker stimmen mit Aristipp in der Auffassung überein, dass Hedonismus und moralische Tugenden miteinander unvereinbar sind. „Epicurus challenges this point on which his opponents all agree; here he may be a more authentic Socratic than the others“ (257 f.). Epikur begründet seinen Hedonismus auf zwei Weisen. Er beruft sich einmal auf seine empiristische Epistemologie, und er bringt zum andern das dialektische Argument, dass unseren alltäglichen moralischen Überzeugungen der ‚Vorbegriff‘ zugrunde liege, die Lust sei das höchste Gut. Aber führen, so fragt I., diese beiden Argumente zu derselben Folgerung? Epikur ist der Ansicht, dass wir im Sinne des Indeterminismus frei sind, und I. fragt nach seiner Begründung. Eine Berufung auf die Sinneserfahrung sei, so Epikur, zu schwach, denn sie stehe ebenso dem Deterministen offen; besser wäre die Berufung auf unsere allgemeinen Überzeugungen. Wenn Epikur aber in dieser Weise für die Freiheit argumentiert – warum dann nicht auch mit derselben Methode für das Gute? „[H]e seems to argue from a more Aristotelian basis than he acknowledges“ (266). Und wenn er sich, im Unterschied zu den Kyrenaikern, auf diese Methode einlässt, warum soll dann die rationale Reflexion nicht zeigen, dass es außer der Lust noch andere Güter gibt? Lässt das Gut der Seelenruhe sich mit hedonistischen Argumenten verteidigen?

Die Stoa wird als Ganzes behandelt. Die ausführlichste Diskussion der stoischen Ethik finde sich bei Cicero, Seneca und Epiktet. Eine vollständige Studie müsste, so stellt I. fest, auf den Unterschied der wichtigen stoischen Quellen eingehen; für den vorliegenden Zweck sei das jedoch nicht erforderlich. Wie die Epikureer, so verteidigen auch die Stoiker einige Aspekte der sokratischen Position gegen Platon und Aristoteles, und sie folgen dabei den „einseitigen“ sokratischen Schulen. Die Kyrenaiker verteidigen den sokratischen Hedonismus. Da sie mit Platon und Aristoteles der Auffassung sind, dass der Hedonismus nicht mit dem Eudämonismus vereinbar ist, geben sie den Eudämonismus auf; dieser Hedonismus lässt am Wert der sokratischen Tugenden zweifeln. Epikur setzt sich in der Weise für die Tugenden ein, dass er den eudämonistischen Hedonismus des Protagoras gegen Platon und Aristoteles verteidigt. Wie die Kyniker, so verteidigen die Stoiker die These, die Tugend sei für das Glück hinreichend. Die „einseitigen“ Sokratiker verbinden diese These mit einem instrumentalistischen Verständnis der Tugend; sie ist ausschließlich ein instrumentelles Mittel für das von ihr vollständig verschiedene Glück. Platon und Aristoteles kritisieren diesen Instrumentalismus, indem sie zeigen, dass die Tugend als Teil des Glücks um ihrer selbst willen wünschenswert ist. Die Stoiker stimmen dieser Kritik zu, ohne jedoch den platonisch-aristotelischen Glücksbegriff zu übernehmen. Die Tugend ist weder Instrument noch Teil des Glücks, sondern mit dem Glück identisch und folglich dessen einziger Bestandteil. – Die Darstellung der Stoa ist in zwei Kapitel gegliedert. Schwerpunkt des ersten ist die Handlungstheorie: die (für den Zusammenhang mit der sokratischen Methode wichtige) Lehre von den Vorbegriffen, von der *Oikeiosis*, von der Zustimmung und die Auseinandersetzung mit dem Determinismus. Themen des zweiten Kapitels sind der Begriff der praktischen Vernunft, die sich aus der *Oikeiosis*-Lehre ergebende Lehre vom Selbstwert des Sittlichen, die *Adiaphora*, die Identität von Tugend und Glück, Freundschaft und politische Theorie.

Im Kapitel „Christian Theology and Moral Philosophy“ geht es nicht um spezifisch christliche Prinzipien oder Gebote, sondern um die Perspektive, unter welcher das Christentum die Moral sieht. Im Mittelpunkt stehen die Bergpredigt und der Römerbrief; die Stichwörter der Interpretation lauten: Perfektionismus, Pessimismus, Optimismus. Indem wir erkennen, dass das moralische Gesetz von uns Vollkommenheit fordert, werden wir uns bewusst, dass wir nicht imstande sind, es zu erfüllen. Die griechische Moralphilosophie hatte keine klare Vorstellung von der Beziehung zwischen den Forderungen der Moral und den Grenzen des Menschen. Der christliche Pessimismus lehnt die perfektionistischen Aspekte der griechischen Moralsysteme nicht ab. Das

Gesetz konfrontiert uns mit einem Ideal, dem wir entsprechen möchten. Das ist jedoch ein unrealistischer Wunsch – es sei denn, wir nehmen die christliche Botschaft an, dass wir das Gesetz nur mit Hilfe der göttlichen Gnade erfüllen können. Die Christen können sich für ihre Sicht auf eine aufgeklärte Moralphilosophie berufen. Die griechische Ethik erhebt den Anspruch, das Ideal zu bestimmen, dem das gewöhnliche Leben nur unvollkommen entspricht. Nach christlicher Lehre konfrontiert dieses Ideal uns mit der Unfähigkeit, ihm aus eigenen Kräften zu entsprechen.

Gegenüber dem Dualismus der Manichäer betont Augustinus die Einheit des Willens. Die Einheit des Selbst als Subjekt der Erkenntnis und des Handelns ist nicht möglich ohne die Einheit des Willens. Wie aber ist diese Einheit vereinbar mit der platonisch-aristotelischen Lehre von den verschiedenen Seelenteilen und der Lehre des Römerbriefs vom Widerstreit zwischen Fleisch und Geist? Augustinus überwindet den psychologischen Dualismus dadurch, dass er ein Vermögen zweiter Ordnung annimmt, das mich befähigt, mich entweder mit dem Fleisch oder mit dem Geist zu identifizieren. Ich werde vom Fleisch oder vom Geist bestimmt, weil ich mich vom Fleisch oder vom Geist bestimmen lassen *will*. Wir handeln frei, wenn unsere Handlungen auf einem solchen Akt der Identifikation beruhen und wir uns nicht von Begierden leiten lassen, mit denen wir uns nicht identifizieren. Das aber führt zur Frage nach dem Wesen dieses Vermögens zweiter Ordnung, des Willens. Ist er weder rational noch nicht-rational? Oder ist er rational? Dann aber ist zu fragen, wie es möglich ist, dass ein rationales Vermögen sich mit nicht-rationalen Strebungen identifiziert. Ist der Wille also voluntaristisch oder intellektualistisch zu verstehen? Augustinus, so I.s Interpretation, vertritt mit der stoisch-sokratischen Tradition einen intellektualistischen Begriff der Motivation. Der Wille kann nichts anderes als das Glück verfolgen. Sünde besteht in der Zustimmung des Willens; mit den Stoikern vertritt Augustinus die Notwendigkeit der Zustimmung für Freiheit und Verantwortung. Zustimmung ist Zustimmung dazu, dass etwas gut ist.

Thomas von Aquin verfolgt in seiner Moralphilosophie drei Ziele: Er versucht zu sagen, was Aristoteles meint; er versucht zu zeigen, dass diese Konzeption sich mit philosophischen Gründen verteidigen lässt; er möchte zeigen, dass sie auch der christlichen Lehre entspricht. Umstritten ist vor allem, inwieweit Thomas das dritte Ziel erreicht hat, und ob dieses Ziel überhaupt möglich ist. „[W]e will find some reasons for believing“, so I.s vorsichtiges Urteil, „that his strategy is more plausible than it has sometime seemed to his critics“ (435). Der umfangreiche Teil über Thomas, auf den hier zunächst nur hingewiesen sei, umfasst neun Kapitel: „Will“, „Action“, „Freedom“, „The Ultimate End“, „Moral Virtue“, „Natural Law“, „Practical Reason and Prudence“, „The Canon of the Virtues“, „Sin and Grace“.

Im Gegensatz zu Augustinus und Thomas vertritt Scotus einen voluntaristischen Begriff des Willens. Er argumentiert sowohl für einen Voluntarismus wie für einen Rationalismus. Einerseits bestreitet er, dass der Wille durch den Intellekt determiniert wird; andererseits vertritt er eine scharfe Trennung zwischen dem rationalen Willen und den nicht-rationalen Affekten. Er vertritt einen Voluntarismus, um die Freiheit zu verteidigen, und einen Rationalismus, um am Primat der Vernunft gegenüber dem Affekt in der tugendhaften Handlung festzuhalten. Weil die Freiheit nach Scotus vom Willen und nicht vom Intellekt abhängt und weil tugendhaftes Handeln der gute Gebrauch des freien Willens ist, ist der Wille auch das Subjekt der moralischen Tugenden. Wären die Affekte oder der Intellekt das Subjekt, so wären die Tugenden nicht vom freien Willen abhängig und folglich nicht Gegenstand von Lob und Tadel. Mehr als Thomas trennt Scotus den Zusammenhang von sittlicher Einsicht und sittlicher Motivation. Die Erkenntnis, dass zwischen einer bestimmten Handlung und der Glückseligkeit ein Zusammenhang besteht, ist nicht hinreichend, um diese Handlung zu wählen; wir sind frei, die Glückseligkeit um eines geringeren Gutes willen abzulehnen. In der These, dass Freiheit das Vermögen erfordert, die rationalen Standards des Glücks und der Gerechtigkeit abzulehnen, sieht I. von seiner sokratisch-intellektualistischen Position her den fatalen Irrtum des Scotus.

Auch Ockham lehnt den Eudämonismus ab, weil er mit Scotus der Ansicht ist, dass wir nicht notwendig das Glück wollen. Der Wille ist ein freies Vermögen und kann deswegen das Entgegengesetzte wollen; er muss also frei sein, die Glückseligkeit abzuleh-

nen. I. unterscheidet zwischen dem moderaten Voluntarismus des Scotus und dem extremen Voluntarismus Ockhams. Obwohl Scotus die Abhängigkeit des Willens vom Intellekt ablehne, impliziere der Wille dennoch eine bestimmte Art von rationaler Präferenz. Dagegen betone Ockham dessen Indifferenz, Kontingenz und Selbstbestimmung. Aus dem Primat des Willens ergebe sich, dass eine Handlung nicht deswegen gut sein könne, weil sie von der Vernunft bestimmt sei. Wenn Gott, so Ockhams Einwand, verursachen würde, dass mein Wille mit der Vernunft konform sei, aber mein Wille dabei völlig passiv bliebe, dann wäre diese Handlung weder tugendhaft noch verdienstvoll. Nur der Akt des Willens, in dem dieser sich der Vernunft konform macht, ist in einem ursprünglichen Sinn gut, weil nur er in einem ursprünglichen Sinn dem Handelnden zugerechnet werden kann. Das allgemeine Verlangen nach dem Guten kann nicht die Motivation zur Tugend sein, dann das gehört zu jedem Willen. Es muss vielmehr die durch keine weiteren Gründe bestimmte Entscheidung sein, die von der praktischen Vernunft gezogenen Folgerungen zu akzeptieren. „In this respect, it must be a choice beyond the scope of practical reason“ (711).

Machiavelli, so das Ergebnis des vorletzten Kapitels, bringt keine prinzipiell vernichtenden Einwände gegen die Ausführungen des Thomas zu Tugend und Wohlergehen. „His arguments and examples might appear to show that the Christian virtues are irrelevant or harmful in social and political life; but this appearance is deceptive“ (743). – Erfordert die theologische Position der Reformatoren die Abkehr von der scholastischen Moralphilosophie (Kap. 29 „The Reformation and Scholastic Moral Philosophy“)? „Some elements in the views of the Reformers“, so das Ergebnis, „initiate some significant changes in approach to moral philosophy; but other support the outlook of Scholastic naturalism“ (773). Die Reformatoren übernehmen die scholastische Lehre vom natürlichen Sittengesetz als Quelle unseres Grundwissens von den moralischen Prinzipien. Sie sind der Ansicht, dass die scholastischen Theologen die Bedeutung des freien Willens für den Menschen im Stand der Erbsünde überschätzen, und sie lehnen die Lehre von den eingegossenen moralischen Tugenden ab. Aber welche Rolle bleibt der Moral und der Moralphilosophie, wenn wir Luthers oder Calvins Rechtfertigungslehre annehmen? Im Leben des Christen, so könnte man argumentieren, hat die gewöhnliche Moral ihre Bedeutung verloren, denn der Christ steht nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade. Melancthon antwortet: Die Tatsache, dass wir auf die Gnade angewiesen sind, macht die sittliche Vernunft nicht überflüssig; Luthers Kritik an der Gerechtigkeit aus den Werken impliziert nicht die Ablehnung der Moralphilosophie. Die Moralphilosophie ist insofern Teil des göttlichen Gesetzes, als es durch die Vernunft erkannt werden kann; wenn diese Erkenntnis auch durch die Sünde verdunkelt ist, so ist sie doch nicht vollständig verloren.

III.

Das Gut des Menschen, so lautet das „Function Argument“ von NE I 6, bestehe in der ihn von den anderen Lebewesen unterscheidenden Tätigkeit, der Vernunfttätigkeit, und zwar in deren vollkommenster Form, und das ist die Vernunfttätigkeit, die in der Verfassung der Tugend vollzogen wird. Damit vertritt Aristoteles eine naturalistische Position. „He argues for his account of the human good from premises about the nature of human beings as rational animals. This naturalist position is the basis for the naturalism of, among others, the Stoics, Aquinas, and Suarez“ (140f.). Das Function Argument „appears to rely on Aristotle’s natural philosophy, including his views on essence, explanation, function and soul. But we might wonder whether these philosophical views have any place in a dialectical approach to ethical argument“ (142).

Wenn I. hier von Naturalismus spricht, dann ist sein Begriff nicht der von G. E. Moore und der von Moore angestoßenen moralphilosophischen Naturalismusdiskussion. Eine naturalistische Position, wie I. sie hier versteht, ist eine solche, die für die Begründung der Ethik auf das Wesen des Menschen zurückgreift. Eine solche Ethik ist nicht naturalistisch im Sinne der gegenwärtigen Naturalismusdiskussion. Die Tatsache, von der sie ausgeht, ist die Vernunft, und die Vernunft ist eine normative Größe. Ob das

Ergon-Argument sich naturphilosophischer Begriffe bedient, um ethische Sachverhalte zu beschreiben oder gar um sie zu begründen, mag dahingestellt bleiben. Das Argument kann als eine phänomenologische *Scala naturae* gelesen werden, die durch den Vergleich mit anderen Lebensformen das Spezifische des menschlichen Lebens herausarbeitet. Dagegen, dass es mit dem ontologischen Begriff der *energeia* arbeitet, ist schwerlich etwas einzuwenden, denn dieser Begriff ist auch in der Ethik unverzichtbar.

Das Argument von I 6 wird ergänzt in I 9, wo auf die Notwendigkeit der äußeren Güter für das Glück hingewiesen wird. Nach dem Naturalismus verlangt das Glück die Erfüllung der menschlichen Natur und folglich alle dafür notwendigen Bedingungen. Das Werk oder Gut des Menschen besteht in der Vernunfttätigkeit eines Wesens, das nicht nur Vernunft, sondern auch nicht-vernünftige Begierden und leibliche Bedürfnisse hat, und eines Wesens, das in der Zeit lebt und deshalb die Möglichkeit haben muss, seine Zukunft zu planen. Der aristotelische Naturalismus, so betont I., ist eine „holistische Lehre“. Die Natur des Menschen ist nicht einfach die Summe aller seiner natürlichen Streben. „To speak of a thing's nature and what is in accord with its nature is to select among the natural tendencies, since they may not all accord with the nature of the whole“ (141). Die naturalistische Position fordert einen rationalistischen Begriff der Tugend, denn die Tugend ist die Verfassung, welche die Vollkommenheit der für den Menschen spezifischen Tätigkeit ermöglicht, und das ist die Vernunfttätigkeit. „The mark of virtue, on this view, is the full realization of one's capacity to be guided by practical reason“ (158).

Das bedeutet aber, dass nicht nur die Mittel, sondern auch die Ziele der Vernunft entsprechen müssen; die Kontrolle durch die Vernunft kann sich nicht in einem rationalen Lebensplan, durch den die nicht-vernünftigen Neigungen erfüllt werden, erschöpfen. Das auf das Ziel gerichtete Streben bezeichnet Aristoteles als Wunsch. Damit ist eine zentrale Frage des Buches angesprochen: Wie verhält sich Aristoteles' Begriff des Wunsches (*boulêsis*, NE III 6) zu Thomas von Aquins Begriff des Willens (*voluntas*)? Thomas, so I.s These, interpretiert die *boulêsis* rationalistisch als „a sort of desire that is peculiar to the rational part of the soul and distinct from non-rational desire“ (172). Die antirationalistische Interpretation bestreitet das mit folgender Begründung: Die unterschiedliche Beziehung der verschiedenen Streben zur Vernunft hebt nicht die Einheit des Strebevermögens auf. Die *boulêsis* ist eine Form der *orexis* (NE I 13,1102b30), und die *orexis* ist das Vermögen der Seele, das zwar auf die Vernunft hören kann, aber nicht in sich vernünftig ist. I. hält die Interpretation des Thomas für richtig. „Aristotle recognizes an *essentially* rational form of desire“ (174, Hervorhebung F.R.). Ob I. Recht hat, hängt nicht nur von seiner Aristoteles-Interpretation, sondern auch von seiner Thomas-Interpretation ab. Ist der Wille nach Thomas ein *wesentlich* vernünftiges Streben? I.s Argumentation dafür, dass die *boulêsis* ein *wesentlich* vernünftiges Streben ist (173–175), hat mich nicht überzeugt; dagegen steht die klare Aussage von I 13. I. möchte das Gewicht dieses Textes mindern: „Aristotle neither says nor implies that the virtues of character belong exclusively to the non-rational part“ (175). Hier ist zu unterscheiden: Die Zugehörigkeit zum vernünftigen oder nicht-vernünftigen Seelenvermögen ist das Kriterium, anhand dessen zwischen dianoetischen und ethischen (*virtues of character*) Tugenden unterschieden wird (1103a3–5). Die Tugenden des Charakters gehören also als solche zum nicht-vernünftigen Seelenvermögen. Dadurch wird jedoch nicht ausgeschlossen, dass die ethischen Tugenden und die dianoetische Tugend der Phronesis wechselseitig aufeinander bezogen sind.

I.s Ausführungen über das Verhältnis von Intellekt und Wille bei Thomas von Aquin sind für mich der am meisten anregende Teil des Buches. Thomas' Position ist ein gemäßigter und kein extremer Intellektualismus, aber es ist ein Intellektualismus und keine Verbindung von Intellektualismus und Voluntarismus. Thomas vermeidet die extreme intellektualistische These, dass der Intellekt unabhängig vom Willen den Willen und die Handlung bestimmt, aber er vermeidet ebenso die voluntaristische These, dass der Wille unabhängig vom Intellekt den Intellekt und die Handlung bestimmt. Der Wille ist rational, weil er durch die intellektuelle Liebe (*amor intellectivus*) bewegt wird. Die intellektuelle Liebe gibt uns die Freiheit, die *nicht-vernünftige* Lebewesen nicht haben. Durch sie erfassen wir etwas, unabhängig von vorgängigen Neigungen, als gut. Im Unterschied

zu Hutcheson und Hume nimmt Thomas „äußere Gründe“ (*external reasons*) an, „reasons whose goodness or badness does not consist simply in their relation to other desires of the agent [...] Aquinas takes these external reasons to be the basis of ‚intellectual love‘“ (473). Es geht um die Frage, ob etwas erstrebt wird, weil es gut ist, oder ob es gut ist, weil es erstrebt wird. Die intellektuelle Liebe richtet sich auf Dinge, die erstrebt zu werden *verdienen*; der Grund ist eine Eigenschaft der Sache selbst und nicht deren Verhältnis zu einer unserer Neigungen.

Thomas versteht den Willen als vernünftiges Streben. Er behauptet den Primat des rationalen gegenüber dem irrationalen Streben, aber er behauptet nicht den Primat der Vernunft gegenüber dem Streben. Eine richtige Konzeption des Willens muss sowohl ein kognitives wie auch ein strebendes Element umfassen. Wir dürfen weder annehmen, dass alles vernünftige Streben nur ein Produkt zweckrationaler Überlegung im Dienst nicht-vernünftiger Neigungen ist, noch dürfen wir das vernünftige Streben reduzieren auf ein bloßes Epiphänomen der praktischen Vernunft.

Wie verhält sich Thomas' Begriff des Willens zu Aristoteles' Begriff des Wünschens? Das Strebevermögen hat nach Aristoteles an der Vernunft teil (*metechei*, 1102b30). Thomas lehre, „that the will is rational only by participation“ (468). Das bedeute aber nicht, dass der Wille nicht wesentlich rational sei. Was damit gemeint ist, werde besser ausgedrückt durch „derivatively rational“. „The will is derivatively rational, because its rationality depends on something else that is non-derivatively rational; it presupposes the operation of intellect and reason, and it is not identical to it.“ Soweit kann ich I.s Interpretation zustimmen. Die nächste Frage ist, auf welche Weise der Intellekt den Willen bewegt. „Aquinas claims that the intellect initiates the motions of the will through ‚command‘, which is an act of reason presupposing an act of will“ (469). Diese Deutung hat, soweit ich sehen kann, in der *Summa theologiae* keine Textgrundlage. Vielmehr antwortet Thomas hier mit seiner Lehre vom *amor intellectualis*. Der Wille ist der *appetitus rationalis sive intellectualis*, der durch das Urteil bewegt wird, das den *amor intellectualis* bewirkt; der *amor intellectualis* ist der Ursprung der Bewegung des Willens (S.th. 1–2 q26a1).

Ist der Wille, so war unsere Frage, nach Thomas ein *wesentlich* vernünftiges Streben? Der Wille gehört zum Strebevermögen, das ein passives Vermögen ist. Das Strebevermögen kann durch etwas von den Sinnen und durch etwas vom Intellekt Erfasstes bewegt werden. Die passiven Vermögen werden entsprechend den aktiven Prinzipien, die sie bewegen, unterschieden. Das passive Vermögen muss dem Objekt entsprechen, durch das es bewegt werden kann; es ist ein solches Vermögen, weil und insofern es durch eine solche Vorstellung bewegt werden kann. „Da aber das durch den Intellekt und das durch die Sinne Erfasste einer anderen Gattung angehören, so folgt, dass der *appetitus intellectualis* ein anderes Vermögen ist als der *appetitus sensitivus*“ (S.th.1 q80a2).

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0240-5655

www.theologie-und-philosophie.de

82. Jahrgang · Heft 3 · 2007

ABHANDLUNGEN

Friedo Ricken S. J.
Seneca (Brief 82) und Cicero (Tusculanen, Buch I) über den Tod 321

Michael Thomas Lohke
Lassen Aristotelische Tugenden sich als rationale Vermögen gemäß
Metaphysik Θ 2 und 5 auffassen? 329

Andreas Odenbach
Der Kultus als Weltanlegung. Elemente einer Theorie des Gottesdienstes
im religionsphilosophischen Ansatz von Richard Schaeffer 351

Franz-Josef Bormann
Gewissensentscheidung und moralische Imitation. Plädoyer für einen
kohärenztheoretischen Ansatz in der Gewissenslehre 368

BEITRÄGE

Werner Löser S. J.
Jesus - der neue Moses. Zwölf Annäherungen an das Jesusbuch von
Papst Benedikt XVI. 382

Gerd Hauffner S. J.
Abendgespräch mit Martin Heidegger 392

Herder Freiburg · Basel · Wien

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J., Prof. Dr. Klaus Schatz S. J., Prof. Dr. Jörg Splett, Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen) und Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

85. Jahrgang · Heft 1 · 2010

ABHANDLUNGEN

Alexis Fritz

Philippa Foots Begründung praktischer Rationalität 1

Ansgar Moenikes

Zur Theologiegeschichte der biblischen Religion in der vorexilischen Zeit 20

Ansgar Wucherpennig S. J.

Jesus Paraclitus: Ursprünge einer johanneischen Theologie des Heiligen Geistes 32

Hermann-Josef Sieben S. J.

Griechische Konzilssynopsen bei zwei lateinischen Theologen des
12./13. Jahrhunderts 49

Johannes Arnold

„Für eine Dame unerhört“. Bernarda von Nell diskutiert mit Adolf Harnack 65

BEITRAG

Klaus Schatz S. J.

Pater Erich Wasmann S. J. und die Humanevolution. In memoriam
Pater Rainer Koltermann S. J. († 5. Juli 2009) 81

Friedo Ricken S. J.

Die Entwicklung der Ethik 87

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTLITER:

Werner Löser S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLITERUNG:

Dieter Böhler S. J., Klaus Schatz S. J., Jörg Splett, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

DR. THEOL. ALEXIS FRITZ

Universität Tübingen
Katholisch-Theologische Fakultät
Abteilung Theologische Ethik
Liebermeisterstraße 12
72076 Tübingen
E-Mail: alexis.fritz@uni-tuebingen.de

PROF. DR. ANSGAR MOENIKES

Einhardstraße 1
33098 Paderborn
E-Mail: ansgarmoenikes@web.de

PROF. DR. ANSGAR WUCHERPENNIG S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main

PROF. DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN S. J.

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

PROF. DR. JOHANNES ARNOLD

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main

PROF. DR. KLAUS SCHATZ S. J.

Philosophisch-Theologische Hochschule
Sankt Georgen
Offenbacher Landstraße 224
60599 Frankfurt am Main

PROF. DR. FRIEDO RICKEN S. J.

Hochschule für Philosophie
Kaulbachstraße 31a
80539 München

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

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

Buchbesprechungen

1. Philosophie/Philosophiegeschichte

BYRNE, PETER, *Kant on God* (Ashgate Studies in the History of Philosophical Theology). Aldershot: Ashgate 2007. IX/183 S., ISBN 978-0-7546-4022-6.

Kants Religionsphilosophie, so Byrnes (= B.s) These, ist mehrdeutig. Das gilt einmal für seinen Gottesbegriff. Auf der einen Seite gebrauche Kant ‚Gott‘ und verwandte Begriffe in vielen Schlüsselpassagen seiner Philosophie; auf der anderen Seite zeige seine kritische Philosophie, dass wir das Wesen und die Existenz Gottes nicht erkennen können. Ebenso spannungsreich sei Kants Verhältnis zum Christentum. Vieles von dem, was Kant über die wahre Religion schreibe, widerspreche dem Christentum; andererseits sei eines der Motive seines Denkens das Anliegen, die wesentlichen Elemente des Christentums zu bewahren. So ständen sich zwei Lager der Interpreten gegenüber; die einen nehmen den Skeptizismus für bare Münze und versuchen den positiven Gebrauch von ‚Gott‘ dementsprechend zu interpretieren, während die anderen sich an den positiven Gebrauch halten und den Skeptizismus entsprechend abmildern. B. bekennt sich entschieden zur ersten Richtung. Er wendet sich gegen den Trend in der gegenwärtigen englischsprachigen Religionsphilosophie (z.B. S. Palmquist und John E. Hare), sich für eine theistische und christliche Philosophie auf Kant zu berufen. Wenn man der Tatsache, dass der Gottesbegriff im Mittelpunkt der kantischen Kritik steht, gerecht werden wolle, so müsse man zu dem Verdikt kommen, dass Kant ein „post-Christian and post-theistic thinker“ (2) sei. Kant bestreite nicht nur, dass wir ein Wissen von Gott haben können; B. vertritt darüber hinaus die These, dass die Rede über Gott und damit die religiöse Sprache nach Kant sinnlos (*meaningless*) ist. Kant sei ein „radikaler Revisionist“ (1). Seine Ausführungen zu den Grenzen des Wissens und des Sinns (*meaning*) schlossen das traditionelle Verständnis von ‚Gott‘ aus; deshalb müsse Kant ein neues Verständnis konstruieren, und das sei subjektivistisch. „My interpretation will emphasize the subjectivist strands in Kant’s treatment of religion, even while it acknowledges contrary tendencies towards objectivism. These are strands that make truth and meaning of religious affirmations relative to human needs“ (5).

Nun ist kein Wort darüber zu verlieren, dass nach Kant, wenn wir seinen Begriff der Erkenntnis (KrV B 74f.) zugrunde legen, Gott nicht erkannt werden kann; Gott ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung, und in diesem Sinn hat das Wort Gott keine Referenz. Davon ist jedoch die Frage zu unterscheiden, ob es deswegen auch keinen Sinn (*meaning*) hat. Das ist zu bestreiten; der Sinn wird von Kant in der Dialektik der ersten (B 599–611) und der zweiten (Akad.-Ausg. V 138–141) *Kritik* dargelegt. Dass der Idee von Gott, die keine „innere Unmöglichkeit (Widerspruch)“ enthält, „objektive Realität“ zukommt, wird erst in der zweiten *Kritik* (V 4) gezeigt. Entscheidend für die Auseinandersetzung mit B. ist deshalb seine Interpretation von Kants praktischer Philosophie.

B. (121) unterstreicht die Bedeutung des Einwands von Wizemann gegen Kant. Dieser bringt das Beispiel eines Verliebten, „der, indem er sich in eine Idee von Schönheit, welche bloß sein Hirngespinnst ist, vernarrt hätte, schließen wollte, dass ein solches Objekt wirklich wo existiere“ (KpV Akad.-Ausg.V 144). Kant antwortet mit der Unterscheidung zwischen einem Bedürfnis, das „auf Neigung gegründet ist“, und einem „Vernunftbedürfnis“, das „aus einem objektiven Bestimmungsgrunde des Willens, nämlich dem moralischen Gesetz“, entspringt. „Kant’s moral theology“, so B. mit Wizemann, „requires merely the *idea* of a holy lawgiver [...]: in other words, some subjective posit“ (125); das Postulat der Existenz Gottes ist lediglich die subjektive Setzung eines „als ob“ („an ‘as if’ posit“; 126). Kant selbst habe dem, der die moralische Theologie und Teleologie bestreite, ein schlagkräftiges Argument geliefert: „if we try to encourage active respect for moral law through the route of associating morality with rewards and punishments, we risk destroying that which we are trying to support“ (98), d.h., wir zerstören die Autonomie des Willens und den sittlichen Wert der Handlung, der darin besteht, dass die Pflicht lediglich aus Pflicht erfüllt wird.

Hier liegt offensichtlich ein fundamentales Missverständnis vor. Die Existenz Gottes wird nicht postuliert, um eine Sanktion des sittlichen Handelns zu sichern; das würde, wie B. richtig einwendet, die Autonomie des sittlichen Handelns aufheben. Es geht vielmehr darum, den Sinn dieses autonomen Handelns aufzuzeigen. Die praktische Vernunft kann sich nicht mit der Einsicht begnügen, dass eine Handlung kategorisch geboten oder verboten ist; als praktische Vernunft will sie vielmehr auch wissen, was denn „aus diesem unserem Rechtshandeln herauskomme“. Dass es in einem vollen Sinn vernünftig ist, sittlich zu handeln, steht erst fest, wenn ein „Endzweck“ gegeben ist, „der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann“ (*Religion*, Akad.-Ausg. VI 5). Das Postulat der Existenz Gottes ergibt sich für Kant aus der Prämisse, dass die sittliche Forderung in einem uneingeschränkten Sinn vernünftig ist. Sie kann aber nur dann vernünftig sein, wenn sie einem Zweck dient, der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann, und das ist das höchste Gut, dessen Möglichkeit die Existenz Gottes voraussetzt.

Kants kritische Religionsphilosophie widerspricht nach B. dem Christentum, zumindest dem Christentum, wie es üblicherweise verstanden wird (153), denn Kant verneint die „reale Möglichkeit von Offenbarung“ (real possibility of revelation; 163). Der Rationalist wird, so schreibt Kant in der Religionsschrift, „weder die innere Möglichkeit der Offenbarung überhaupt noch die Notwendigkeit einer Offenbarung als eines göttlichen Mittels zur Introduktion der wahren Religion bestreiten“ (VI 155). Innere Möglichkeit besagt lediglich Widerspruchsfreiheit des Begriffs. Innere Möglichkeiten, so argumentiert B., seien unendlich; wer die Möglichkeit einer Offenbarung vertreten wolle, müsse deshalb eine reale Möglichkeit aufzeigen, das aber sei in Kants kritischer Philosophie nicht möglich. „Real possibility depends upon the relation between a concept and something outside it: the form and possibilities of experience. As we shall see below, Kant cannot represent revelatory communications as falling within possible experience“ (163). Der Begriff der Offenbarung hänge ab vom Begriff eines Gottes, der willens und imstande ist, mit seinen Geschöpfen zu kommunizieren, aber nach Kant entspreche diesem Begriff für uns keine reale Möglichkeit.

Es ist eine theologische Frage, auf welchem Weg gezeigt werden kann, dass die Bibel göttliche Offenbarung ist. B. geht offensichtlich davon aus, dass dieser Aufweis voraussetzt, dass wir ein Wirken Gottes in der Welt als solches erkennen können. Aber ist das eine notwendige Bedingung, um die Tatsache einer Offenbarung erkennen zu können? Benötigen wir diese externen Kriterien, oder ist es auch möglich zu erkennen, dass ein Text göttliche Offenbarung ist, ohne dass wir verstehen können, wie ein Eingreifen Gottes in diese Welt möglich ist? Das Buch der Heiligen Schrift enthält neben seinen „Statuten als Glaubensgesetzen zugleich die reinste moralische Religionslehre mit Vollständigkeit [...], die mit jenen (als Vehikeln ihrer Introduktion) in beste Harmonie gebracht werden kann“. Deshalb kann es „sowohl des dadurch zu erreichenden Zwecks halber, als wegen der Schwierigkeit, sich den Ursprung einer solchen durch dasselbe vorgegangenen Erleuchtung des Menschengeschlechts nach natürlichen Gesetzen begrifflich zu machen, das Ansehen gleich einer Offenbarung behaupten“ (*Religion*, Akad.-Ausg. VI 107). Widerspricht ein Begriff der Offenbarung, wie er in diesen Sätzen ausgedrückt ist, dem Christentum? Anstoß nehmen könnte man an der Auffassung, die Bibel diene der Introduktion der reinsten moralischen Religionslehre. So kritisiert B., dass nach Kant die wahre Religion in nichts anderem bestehe als den „allgemeinen, notwendigen moralischen Gesetzen, die durch die Vernunft gefunden werden können“ (156). Das ist verkürzt ausgedrückt, denn Religion besteht in der Erkenntnis, dass diese Gesetze Gebote Gottes sind. Dennoch könnte man gegen Kant einwenden, er setze an die Stelle der biblischen Offenbarung eine reine Vernunftreligion. Aber auch das würde nicht die These rechtfertigen, Kants Religionsphilosophie widerspreche dem Christentum. Vielmehr ist sie eine bestimmte, wenn auch umstrittene Interpretation des Christentums, mit der Kant jedoch innerhalb des Christentums nicht allein steht. Sie steht in der Tradition der *fides quaerens intellectum*, und sie greift zwei biblische Anliegen auf: dass das Evangelium allen Menschen verkündet und von ihnen in einem freien Akt des Glaubens angenommen werden soll, und, in Kants Lehre von ethischen gemeinen Wesen, die biblische Verheißung des alle Menschen umfassenden Reiches Gottes.

F. RICKEN S. J.

HENRICH, DIETER, *Hegel im Kontext*. Mit einem Nachwort zur Neuauflage (Suhrkamp taschenbuch wissenschaft; Band 1938). Berlin: Suhrkamp 2010. 229 S., ISBN 978-3-518-29538-0.

Nicht jede Neuauflage eines Buches lohnt eine Besprechung. In diesem Fall indes ist es anders. Wiederum nicht, weil es um so vieles „verbessert“ oder „vermehrte“ worden wäre, das hält sich in engen Grenzen: gegenüber der 4. Auflage von 1988 ist keine Korrektur vorgenommen worden, und hinzugefügt wurden insgesamt 18 Seiten, nämlich eine gekürzte Version der Rede zum Empfang des Stuttgarter Hegel-Preises 2003 unter dem Titel „Kontemplation und Erkenntnis“ sowie das Nachwort. Das Erwähnenswerte dieser Neuauflage ist vielmehr, dass der Autor eine Thematik wieder aufwirft, die im Rückblick als der Anfang einer neuen Etappe der Idealismus-Forschung gelten kann.

Henrich (= H.) nimmt wahr, dass in den vergangenen Jahren durchaus eröffnende Wege zu Hegel gegangen worden sind; und doch stehe immer noch ein seiner Intention entsprechendes „Ergebnis“ aus (vgl. 217). Mit der Neuauflage will er also nichts anderes, als einen erneuten Impuls zum Weiterdenken zu geben. Dabei ist sich H. bewusst, dass sein „Bändchen“ in gewisser Weise Stückwerk ist, allein weil es aus Texten besteht, die in einer Spanne vieler Jahre entstanden sind und entsprechend die Signatur unterschiedlicher Anlässe in sich tragen. Das allerdings muss nicht zum Schaden gereichen, da in den einzelnen Stücken Motive und Argumentationslinien hervortreten, die für H. zentral geworden sind und die im Weiteren niemand so wie er zu entfalten gewusst hat. Zu Recht gilt also, was bereits in der Vorbereitung zur 4. Auflage von Seiten des Suhrkamp-Verlags an H. herangetragen wurde, dass es sich hier um ein „Dokument zur Nachkriegsgeschichte des Hegelverstehens“ (223) handelt – und, so wird man hinzufügen dürfen, nicht minder um ein Dokument der Selbstverständigung des deutschen Nachkriegsphilosophen Dieter Henrich. Die autobiographische Dimension seines Philosophierens hat H. in den letzten Jahren andernorts deutlicher ausgedrückt, aber sie scheint doch auch vom Grund dieser Neuauflage hervor.

Besonders hinzuweisen ist nach wie vor auf die ersten beiden Texte („Hegel und Hölderlin“; „Historische Voraussetzungen von Hegels System“), die im Jahre 1970 entstanden sind. Mit Blick auf den jungen Hegel wird hier erstmals deutlich, dass unter Kontext nicht nur eine allgemeine Stimmung der Zeit zu verstehen ist, der man durch spontane Assoziationen beikommen könnte, sondern dass es darum geht, konkrete „Konstellationen“ von Fragen, Argumenten und Antwortversuchen ans Licht zu bringen, unter denen Hegel und seine Gesprächspartner gelitten und aus denen sie gelebt haben. Erst wenn das geschieht, kann Hegels Denkweg hinreichend profiliert und so nachvollzogen werden. Zugleich wird dann dem „Mythos von Hegel als dem autochthonen Weltphilosophen [...] zu widersprechen“ (39) sein. Während H. in diesen Texten aufzeigt, welche Gründe Hegel für seine Sichtweise, besonders in der Diskussion mit Hölderlin, vorbringen konnte, hat er in späteren Studien die Seite des Letztgenannten dargelegt und weitgehend verteidigt. Im Nachwort weist H. darauf hin, dass er von Hölderlin her das „Programm einer absoluten Wissenschaft“, zu dem Hegel schließlich gelangt, für „verfehlt“ halte (vgl. 224f.). Unabhängig davon regt die Neuauflage dieses Hegel-Buches an, nach der umfangreichen Forschungsarbeit zu Hölderlin und vielen Denkern der „zweiten Reihe“ nochmals Hegels Gang in den Blick zu nehmen. H. benennt fünf Schritte. 1) Ausgangskonstellation für Hegel ebenso wie für Hölderlin und Schelling ist die Theologenausbildung an Stift und Universität Tübingen, wo sie sich mit dem Druck durch die Orthodoxie der Lehrenden und der Frage nach einem angemessenen Umgang mit der Philosophie Kants auseinanderzusetzen genötigt sehen. 2) Während seiner Hauslehrertätigkeit in Bern bearbeitet Hegel die Religionstheorie strikt mit kantischen Mitteln, bleibt also in gewisser Weise zurück hinter den andernorts verhandelten philosophischen Fortschritten. 3) Der Anfang 1797 erfolgte Wechsel nach Frankfurt zu Hölderlin und dessen Gefährten bewirkt den entscheidenden Schub in Hegels Denken: In kurzer Zeit gelangt er mittels lebendiger Diskussionen im Freundeskreis auf das Niveau einer Fundamentalphilosophie, welche die Impulse, die Fichte gegeben hatte, aufgenommen und in sich verwunden hat. 4) Aufgrund seiner Frankfurter Entwicklung kann Hegel, nachdem er sich von Schelling nach Jena hat rufen lassen, dem erfolgreicherem Freunde

trotz aller symbiotischen Vorgehensweise zu Beginn der Jahre dort recht selbständig begegnen. Hegels zwei Vorteile sind, dass er sich seit seiner Studienzeit einen Sinn für das Konkrete in soziologischen, politischen, religionstheoretischen und -praktischen Fragen bewahrt und dass er diesen nach und nach in eine tragfähige Denkstruktur einzubeziehen gewusst hat, die er schließlich im Begriff des „Geistes“ festhalten wird. 5) Bei aller noch zu leistenden begrifflichen Detailarbeit ist damit prinzipiell der Weg zum System freigelegt. Dies bedeutet einerseits, dass Hegel noch in seinem reifen Denken – freilich auf verschwiegene Weise – von Hölderlin abhängig ist. Andererseits gilt es anzuerkennen: „Hegels System ist durchaus keine abstrahierende Ausdorrung von Hölderlins Denken, sondern ein Gegenzug zu ihm, wenngleich in ihm gemeinsame Überzeugungen gewahrt bleiben“ (39). Dass H. nach seiner mit guten Gründen vollzogenen Stellungnahme für Hölderlin diesen zweiten Aspekt nun wieder anspricht, darin sehe ich das große Verdienst der Neuauflage.

Es folgen drei Texte über die *Wissenschaft der Logik*, denen gegenüber H. in der Rückschau eine gewisse Skepsis angesichts von Form und Inhalt benennt. Am ehesten gesellt sich „Hegels Theorie über den Zufall“ den Überlegungen zum jungen Hegel bei und fügt sich ebenso ein in H.s heutiges Denken. H. zeigt, wie Hegels Rede vom Zufall theoretische und praktische Philosophie miteinander verbindet. Hier – ursprünglich der Habilitationsvortrag aus dem Jahr 1956! – ist angedacht, was H. später unter dem Titel des „bewussten Lebens“ aussprechen wird: „Denn der Umgang mit den zufälligen Bedingungen und Begebnissen des eigenen Lebens und deren Verwandlung in das, was diesem Leben wesentlich ist, bleibt immer eine Aufgabe des Lebens selbst, nicht nur der Theorie“ (219).

Der Aufsatz „Kontemplation und Erkenntnis“ knüpft an diese Sichtweise an und rundet so H.s Perspektive auf Hegel. Philosophie ist nach Hegel wie nach H. die sich vollziehende Positionierung des selbstbewussten Menschen im Ganzen der Welt und das Bestreben, darin eine letzte Affirmation zu finden. Sie ist damit weit mehr als das, was eine zur Technokratie tendierende Spielart der Moderne unter Wissenschaft oder auch nur Erkenntnis verstehen möchte, nämlich engagierte Erbin dessen, was Aristoteles *theoria* nannte und was viele Religionen im Akt der Kontemplation bewahrt haben. In diesem Sinne sah Hegel seine Logik zeitdiagnostisch wie systematisch als die Ablösung des monastischen Ideals, indem sie das Element der Kontemplation vom Prozess der Selbstbestimmung freier Subjektivität her definierte und so zugleich entgrenzte für ein „Sich-Konzentrieren in die Verhältnisse und Entwicklungen“ (212) der konkreten Lebenswelt. (An dieser Stelle erhellt übrigens auch, welchen Ort der bisher noch nicht erwähnte Text über „Karl Marx als Schüler Hegels“ im Duktus des Buches haben kann.) H. würdigt dieses groß angelegte Projekt Hegels; dennoch sieht er die Notwendigkeit einer „Fundamentalkritik“ (215) am Zug zum System, in welchem die Komplexität der Beobachtungen und Reflexionen Hegels schließlich doch in eine lineare Einseitigkeit zurückfielen. Darum sei heute gefordert, die Karten, mit denen Hegel gespielt hat, neu zu mischen, ohne allerdings dabei eine von ihnen zu verlieren.

Fast 40 Jahre liegen zwischen der ersten und der jetzigen fünften Auflage des besprochenen Buchs. Mit ihm hat H. einst eine pointierte Pionierarbeit vorgelegt; heute fügt er es ein in das ausgewogene Ganze seines philosophischen Lebensprojekts. Auf diese Weise ist es aber nicht etwa nur privater Natur, sondern dient der aktuellen Diskussion um die nach-kantische Theorieentwicklung. *Hegel im Kontext* war und ist kein vollkommenes Buch, und H. weiß darum. Doch es bleibt der nicht wegzudenkende Gestus einer Weise der Erforschung und Durchdringung der klassischen deutschen Philosophie, die noch lange nicht an ihr Ende gekommen ist.

TH. HANKE

JANKE, WOLFGANG, *Die dreifache Vollendung des deutschen Idealismus*. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre (Fichte-Studien-Supplementa; Band 22). Amsterdam/New York: Rodopi 2009. X/374 S., ISBN 978-90-420-2503-5.

Mit der vorliegenden Arbeit legt Wolfgang Janke (= J.), Ehrenpräsident der Internationalen Fichte-Gesellschaft, die Summe seiner jahrzehntelangen, maßgebenden Forschungen zu Fichte vor. Das wesentlich Neue an diesem seinem bereits fünften Buch zum Thema besteht darin, dass es Fichte – erleichtert durch eine „weitaus verbesserte Quel-

lenlage“ (8) – ins Gespräch mit den beiden anderen Hauptakteuren des Deutschen Idealismus bringt: mit Blick auf die Chronologie der Entzweigungen, systematischem Vergleich der „konkurrierende[n] Denkwege“ (24) in ihrem jeweiligen Vollendungsanspruch und dem entschiedenen Eintreten für die Überlegenheit Fichtes. Dies leistet der Autor in der Überzeugung, dass das von Fichte identifizierte „Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit“ (225 f.) immer noch andauert, und zwar in Form eines europaischen „unvollkommenen Nihilismus“ (3), „unvollkommen, weil er – wie der Sozialismus – Werte der platonisch-christlichen Weltauslegung nicht ab- und umwertet, sondern verwertet“ (4). Angesichts dessen ist es drängende Aufgabe, „die im Deutschen Idealismus vielfach errungene Grundlegung von Bewußtsein und Sein, von Welt und Gott zu restituieren, d. h. in ihr unverlierbares Recht wieder einzusetzen“ (8).

Nach einer manches vorwegnehmenden und biographisch orientierenden Einleitung (1–41) folgt der erste Teil „Schelling“ (43–108). Nach anfänglicher Bewunderung für Fichte nebst der Überzeugung, als dessen Gefolgsmann in der Naturphilosophie nur einen Teilbereich der WL zu vollziehen, präsentiert Schelling 1801 mit der Vorstellung des Identitätssystems eine Ein- und Unterordnung Fichtes: Zwar sei die Naturphilosophie die komplementäre Ergänzung zur Transzendentalphilosophie, indem sie statt vom Subjekt zum Objekt den umgekehrten Weg einschlägt, beide aber haben zur Basis die von Schelling entdeckte „absolute Vernunft (...), insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird“ (49). Die daraus sich ergebenden Spannungen radikalieren sich, als Schelling 1804 im Rahmen seiner „platonisch-theogonischen Vertiefungen“ (58 ff.) in „Philosophie und Religion“ (= PuR) für die Ausfaltung der Welt nicht mehr das Absolute als solches zuständig macht, sondern den Abfall seines Gegenbildes. Das Wesen dieses Abfalles aber sieht er pikanterweise in Fichtes Tathandlung auf das Genaueste beschrieben. Entsprechend aggressiv reagiert Fichte: Im „Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksale derselben“ (1806) vermerkt er, dass a) Schellings Identitätssystem unhaltbar sei, weil nicht zu sehen sei, woher und warum die totale Indifferenz sich differenzieren könne/sohle, b) Schelling in PuR durch seinen Ansatz bei dem Absoluten als Idealem, das sich in einem realen Gegenbild zeigt, sich gegen sein eigenes Identitätssystem wende, ohne diese Wende deutlich zu machen und zu reflektieren, c) seine Philosophie überhaupt von ihrer Reflexionslosigkeit lebe („kein Sich-Besinnen auf sich im Gedanken des Absoluten“ [76]) – und gerade dies zur hybrischen Ineinsetzung von göttlichem Bewusstsein und intellektueller Anschauung führe, und d) die Lehre vom Abfall ein zweites Absolutes schaffe und in einem Unerklärlichen den Systemanspruch aufgabe. Erst ab 1827 tritt Schelling mit seiner neuen Unterscheidung von positiver und negativer Philosophie an die Öffentlichkeit (wenngleich wie der späte Fichte bloß in Form von Vorlesungen). Diese hat auch verstärkt eine anti-hegelsche Tendenz, womit wir bei „dem völligen Zerfall“ der „einstmals blühenden persönlichen Geistesfreundschaft“ (37) zwischen Schelling und Hegel wären. Auch dessen Stationen werden detail- und kenntnisreich beschrieben: Schon in der Schelling zu Hilfe eilenden „Differenzschrift“ (1801) Hegels zeigt sich unterschwellig ein eigener Überbietungsanspruch (9 ff.). In der „Phänomenologie des Geistes“ (1807) heißt es dann, Schellings Absoluten sei „die Nacht (...), worin alle Kühe schwarz sind, (...) Naivität der Leere an Erkenntnis“ (38). Schellings bleibendes Verdienst sei die Entwicklung eines objektiven Idealismus, der jedoch gemeinsam mit dem subjektiven Idealismus Fichtes im absoluten Idealismus Hegels aufgehoben sei. Dies ist zum herrschenden „philosophiegeschichtlichen Klischee“ (9) geworden, und Schelling, der Hegel ja um ganze 23 Jahre überlebte (Fichte starb bereits 40 Jahre vor ihm), litt schwer unter dieser Unterordnung. Sein frontaler Gegenangriff lautet nun, Hegel versuche, aus der negativen Philosophie, die doch auf die „Umgrenzungen apriorischer Wesensmöglichkeiten“ (91) beschränkt sei, und mit deren Mitteln Ergebnisse zu generieren, die sich einzig in der für Gott unableitbares Freiheitshandeln offenen positiven Philosophie ergeben können. Dagegen gilt es, Gott als den „Herrn des Seins (...), das gegen das Sein Freie“ (89) zu begreifen, dessen Wesen einzig „per posterius auf dem Wege eines Empirismus des Apriorischen“ (91) im Entgegennehmen und Bedenken seiner Offenbarung zu ergründen ist.

Der zweite Teil der Arbeit wendet sich nun ganz Hegel zu (109–172). Mit Blick auf die „Phänomenologie“ stellt J. fest, dass Hegel das Verdienst, das Denken phänomeno-

logisch auf den Stand absoluten Wissens zu bringen, nicht alleine zukomme; das Pendant liege in Fichtes „Thatsachen des Bewusstseins in der Fassung“ von 1810/11 vor. Das Projekt der Hegelschen „Logik“ (1812–1816) zeigt eine Nähe zum Jenaer Fichte, weil sie das Verhältnis von Selbstsetzung, Entgegensetzung und Wiedereinholung thematisiert. Der Scheidepunkt liegt darin, dass für Fichte daraus keine Onto-theo-Logik zu generieren ist, sondern hier einzig vom endlich-bestimmten Bewusstsein des Menschen gehandelt wird (127). Hegels Logik selbst nimmt J. einerseits gegen allzu schnelle Einreden des Verstandes in Schutz, sieht andererseits gleichwohl das Dilemma, dass das Sein, wie Hegel es skizziert, in seiner Identität mit dem Nichts gerade nicht als Anfangsgrund in Frage kommen kann, das Werden dagegen „wahr und konkret, aber nicht unmittelbar und kein Erstes“ sein könne (140). Zum Übergang in das Andere der Welt, wie ihn die Ideenlogik beschreibt, fragt J., wieso ein, laut Hegel, schon in sich qua Werden Vermitteltes noch der Vermittlung durch Gründung einer Welt bedürfe. Damit nämlich „enthüllte sich doch am Ende das Absolute der Logik als ein Nicht-Absolutes“ (148). Eingehend wird Hegels Fichte-Kritik referiert: Sie konzentriert sich insoweit im „Widerstreit gegen das Prinzip des Sollens“ (159), als dieses Sollen einen unerreichbaren Zustand verlangt und damit ein perennierendes ist. Hier ist das Eine und Wahre nicht das Wirkliche, sondern entmachtet, und es herrscht ein letztlich „unaufgehobene[r] Widerspruch zwischen einem abstrakten Setzen und einem schlechthinigen Entgegensetzen“ (162). Hegel setzt dem den Gedanken der affirmativen Unendlichkeit entgegen: Negation der Negation und Aufhebung ins/im Unendliche[n], das sich nicht „im unerreichbaren Jenseits vom Endlichen rein und frei erhält“ (168).

Der dritte Teil „Fichte“ nimmt über die Hälfte der Arbeit ein. Mit Bezug auf die ‚veränderte Lehre‘ – „noch heute eine Gretchenfrage der Fichte-Forschung“ (174) – vertritt J. die These eines kontinuierlich transzendental sich vertiefenden Denkweges, der 1804 zu einem Absoluten durchbricht, dessen Dasein das Wissen ist. Bekanntlich hat Fichte nach dem Atheismusstreit seine wissenschaftlichen Vorlesungen vorlag, welche abrupt bei der neugewonnenen Basis ansetzen. So kommen beide zum Schluss der Wertlosigkeit von Fichtes Spätwerk (Schelling: „Synkretismus (...), der sich ins Charakterlose verlor“ [182], Hegel: „Synkretismus der alten Härte und der neuen Liebe“ [183]). Nur wer dagegen die grundlegenden Wissenschaftslehren der mittleren Jahre kennt, wird die populären Schriften richtig einordnen und wertschätzen können. Solchem Verstehen widmen sich mehrere Abschnitte zur Populärphilosophie von 1804–1808. Nach solchen Voranstellungen geht J. in die „Nachkonstruktion der ungeschriebenen Lehre“ selbst (229–337). Kernwerk bleibt für den Verf. die von ihm vielfach untersuchte zweite Wissenschaftslehre von 1804. Sie „liegt noch der letzten durchformulierten Fassung der Wissenschaftslehre von 1812 grundlegend voraus“ (257). An dieser Grundlegung entlang zeigt er erneut, wie Fichte jeweils einseitige Idealismen und Realismen übersteigend zum schlechthin Absoluten gelangt, das sich im absoluten Wissen selbst konstruiert und abbildet (256–290). Dieser Überstieg geschieht in absoluter Reflexion (das Denken denken auch noch im Denken des Absoluten) und absoluter Abstraktion (vom Absoluten alles abhalten, das sich unserer Denkform – auch noch dem Abstrahieren von dieser – verdankt). Was übrig bleibt, ist das reine Von-sich, über das jedes weitere Wort zu viel wäre. In deutlicher, aber nicht thematisierter Spannung zu dieser Bescheidung im Wissen um das Absolute steht die Emphase der Erscheinung desselben. Dieser in ihrer einerseits formal fünffachen, andererseits material unendlichen Grundstruktur widmet sich J. – wieder primär entlang der WL 1804 – im Anschluss (284–318). Dies wird näherhin spezifiziert mit Blick auf die „Principien der Gottes-, Sitten- und Rechtslehre“ (1805) (318–337): Die fünf Ebenen des Daseins – Natur, Recht, Sittlichkeit, Religion, Wissenschaft – bilden die notwendige organische Struktur, in der sich das Dasein als Dasein des Absoluten erfassen kann. Abschließend wird der Vorzug Fichtes innerhalb der drei Vollendungsgealten des deutschen Idealismus in seinem Festhalten am transzendentalen Ansatz, der das Denken in allem Gedachten nicht aus dem Auge verliert, verortet. Fichtes System: das einzige, das

im „Systemrausch der Jahrhundertwende transzendental besonnen“ (350) bleibt. Einzig ihm gelingt der „transzendente Transzensus“ (357f.). Dies macht sein Werk zum Mittel der Wahl für das „gegenwärtige Zeitalter vollendeter Nicht-Besinnung“ (351).

Die beeindruckende Zusammenfassung einer beeindruckenden Lebensleistung. Weil es J. immer – und gerade in seinem Eintreten für das System Fichtes – um die Wahrheitsfrage ging, seien Rückfragen erlaubt: 1) J. hat sich große Verdienste um die Aufschlüsselung der schwierigen Werke in Fichtes mittleren, nicht akademischen Schaffensjahren erworben (1801–1807). Dass er sie den letzten wiederum äußerst fruchtbaren und, als erneut akademischen, didaktisch wesentlich besser aufbereiteten Jahren (1810–1814) vorzieht und zum alleinigtigen hermeneutischen Schlüssel dieser macht (so in der Abwehr der Kritik P. Baumanns an der WL 1812 [310f.]), ist eine weitreichende Entscheidung, über die weiter zu diskutieren wäre. 2) Wie verhalten sich „transzendental-kritische negative Theologie“ (273) und Erscheinungslehre zueinander? Müsste „Unbegreiflichkeit und Unsagbarkeit“ (246) nicht zumindest partiell aufgebrochen werden, wenn der Unsägliche erscheint? J. legt großes Gewicht „auf den Gipfelsatz von Fichtes Religionslehre: ‚Die Liebe ist höher denn alle Vernunft‘“ (201) und widmet dieser Erkenntnis – auch in Abgrenzung zur Stellung der Liebe bei Schelling und Hegel – ein eigenes Kap. (200–214). Im Folgenden steht diese Einsicht allerdings ähnlich isoliert da wie in Fichtes Gesamtwerk: Als sei der Gedanke der „Amor Dei“ (213) nie benannt worden, heißt es weiterhin, vom Absoluten lasse sich nicht mehr aussagen, als dass es „Licht und Leben, aktives Wesen – esse in mero actu – ohne jedes weiter bestimmendes (!) Prädikat“ (272) sei. 3) Fichte war angetreten als Apostel des Ich und der Freiheit; der Durchbruch zum Absoluten, lässt ihn von notwendiger Selbstvernichtung sprechen: „Das ‚Subjekt‘ ist kein Tätiges, das als substantia cogitans hinter dem Tun des Vorstellens steckt“, gibt J. Nietzsche Recht. Mit dieser Entdeckung beginne aber „nicht eine nihilistische Antimetaphysik, sondern die Wissenschaftslehre der Tathandlung. Und diese vollendet sich im Aufstieg zur absoluten Quelle von Licht und Leben, zu Gott als dem esse in mero actu und als dem unbegreiflich Unsagbaren“ (356). Dass in der Aufgabe der realen Freiheit des Einzelnen, meiner wie deiner, diese „in den absoluten Freiheitsgrund übergeht“ (311), ist erfreulich, aber nicht auch ein untröstlicher Verlust, weil vielleicht Qualitäten, nicht aber Personen in einer Aufhebung im Größeren und Ganzen bewahrt werden können? 4) Wenn es den Einzelnen zuletzt eigentlich nicht gibt, und er zum bloßen Umschlagplatz einer Liebe wird, „mit der Gott sich selbst liebt in uns“ (213), ist dann der immer wieder in aller Deutlichkeit abgelehnte Zusammenfall des Absoluten mit seinem Dasein nicht letztlich unausweichlich? Es scheint, als stünden hier noch Klärungen an, wenn es einerseits wiederholt heißt, „das absolute Wissen [sei] gar nicht der Äther des Absoluten selbst“ (124), andererseits auf den letzten Seiten die schon hegelsch anmutenden Formulierung begegnet: In der „höchsten Wechselbestimmung von Sein und Ich wird die an sich leere Reflexionsform lebensvoll und das an sich undurchdringliche göttliche Leben hell und bewusst. (...) Das Absolute [geht] so in das andere außer ihm (...) über, daß es im Anderssein bei sich selber bleibt“ (349).

Der Disput geht also – bereichert um die zusammenfassende Wortmeldung eines der verdienstreichsten unter den Fichte-Forschern – weiter. F. v. HEEREMAN

CARROLL, ANTHONY J., *Protestant Modernity. Weber, Secularization, and Protestantism.* Scranton, Pa. [u.a.]: University of Scranton Press 2007. XVIII/303 S., ISBN 978-1-589-66163-9.

Die Idee, wichtige Züge klassischer Werke der Sozialtheorie auf den religiösen Hintergrund ihrer Verfasser zurückzuführen, ist nicht wirklich neu. Im Falle Max Webers hat z.B. schon in den späten sechziger Jahren der in Österreich geborene Soziologe Werner Stark darauf hingewiesen, dass Weber zentrale Aspekte des katholischen Glaubens nie angemessen verstanden habe und dass diese Tatsache in seinem ganzen Werk spürbar sei. Der prominente britische Theologe John Milbank hat in seinem weitverbreiteten Buch „Theology and Social Theory“ einige recht pauschale Bemerkungen über eine angebliche „protestantische Meta-Erzählung“ in Webers Werk gemacht; und Friedrich Wilhelm

Graf, der deutsche evangelische Theologe, hat aufgedeckt, woher das anti-lutherische Verständnis des Protestantismus bei Weber kam.

Aber niemand hat sich bisher Webers gigantisches Lebenswerk unter diesem Gesichtspunkt als Ganzes vorgenommen und gefragt, in welchem Ausmaß man behaupten kann, dass nicht nur Webers explizite Äußerungen über die verschiedenen Formen des Christentums eine Schlagseite in der Richtung des radikalen Protestantismus haben, sondern sein ganzer theoretischer Ansatz einschließlich wesentlicher von ihm vorgenommener begrifflicher Unterscheidungen.

In seinem Buch hat sich Anthony Carroll dieses ehrgeizige Ziel gesetzt. Er bezieht sich auf „hermeneutical judgments conditioning Weber’s sociological typology, theological sources shaping Weber’s arguments, biographical material influencing Weber’s own intellectual and emotional character, and the historical situation of the newly formed German nation state“ (XIII), um vor allem in Webers Theorie der Säkularisierung das protestantische Erbe nachzuweisen. Es ist nicht völlig überraschend, dass niemand vor Carroll sich dieser Aufgabe gestellt hat, da – wie er richtig feststellt – „contemporary social theory is in danger of projecting current confessional ecumenism or even irrelevance onto previous generations“ (XIV).

Carroll wählt das Thema Säkularisierung als seinen Ausgangspunkt. Obwohl Weber häufig als eine der Hauptquellen der späteren Säkularisierungstheorie zitiert wird, ist nicht wirklich klar, was sein Verständnis eines Begriffs war, den er nur selten verwendete. Glücklicherweise macht Carroll ganz deutlich, dass „Entzauberung“, ein Begriff, der nun gewiss zentral für Weber war, nicht mit „Säkularisierung“ zusammenfällt, sondern eher „Entmagisierung“ bedeutet – was nun eben unter modernen Bedingungen Raum für nicht-magische Religionen ließe.

Im ersten (von fünf) Kap. gibt der Verf. einen kompetenten Überblick über einige historische und systematische Aspekte moderner Säkularisierungsprozesse. Er besteht z.B. auf der Tatsache, dass die französischen Revolutionäre von 1789 nicht von anti-religiösem Eifer getrieben waren, und er zeigt, wie im Werk von protestantischen Theologen wie Friedrich Gogarten die Idee der Säkularisierung als der legitimen und sogar unvermeidlichen Konsequenz des christlichen Glaubens (26) den Weg bereitete für eine Freisetzung der Welt von allem mythischen Verständnis – ein Prozess, den andere freilich als eine Art Selbstsäkularisierung des Protestantismus interpretieren.

Das zweite Kap. bereitet den Boden für die nähere Untersuchung Webers, indem wichtige Affinitäten zwischen Weber und einigen der Theologen seiner Zeit nachgezeichnet werden, Ähnlichkeiten z.B. in der Zurückweisung metaphysischer Ansprüche der Religion und in der Konzentration auf ethische Perspektiven (61). Außerdem rekonstruiert der Autor hier die wichtigsten Positionen in den soziologischen Debatten über Weber nach Reinhard Bendix’ Monographie, z.B. in den Schriften von Tenbruck, Winkelmann, Riesebrodt, Schluchter, Hennis u. a. Es ist sehr selten, dass ein englischsprachiger Autor den verwickelten deutschen Auseinandersetzungen so viel Aufmerksamkeit zollt, wobei in diesem Fall die deutschen Debatten eben wirklich die fruchtbarsten waren. Wichtige Beiträge in anderen Sprachen werden außerdem herangezogen.

Die Hauptkap. (drei und vier) beschäftigen sich mit Webers vergleichenden Studien zu den Weltreligionen einerseits, seiner systematischen Religionssoziologie, wie sie in „Wirtschaft und Gesellschaft“ publiziert wurde, andererseits. Diese beiden Kap. sind wirklich innovativ und enorm lehrreich. Für Carroll ist der entscheidende Punkt in Webers Verständnis von Säkularisierung sein Begriff der Askese. Askese ist das Bindeglied zwischen dem Protestantismus und dem Geist des Kapitalismus: „Thus, the secularisation of asceticism, that is, the transformation of the religious understanding of following a vocation in a monastery into the Protestant understanding of following a calling in the secular or worldly realm of modern labour, is the basic narrative“ (86) von Webers berühmtem Essay. Alle menschliche Vermittlung des Heils ist für Weber, wie es für Calvin gewesen war, „magisch“. Obwohl Entzauberung als Entmagisierung als solche nicht Säkularisierung bedeutet, verstärkt diese Kategorie doch ein Verständnis des christlichen Glaubens, in dem kein Platz ist für innerweltliche Kontemplation und in dem die Unterscheidung zwischen Handeln und Kontemplation übertrieben scharf ausfällt. Carroll zeigt sehr detailliert, wie wenig Weber die Innovationen der „katholischen Reforma-

tion“ verstand. Das ist nicht einfach eine Lücke in seinem Geschichtsbild, sondern verzerrt seinen ganzen begrifflichen Ansatz. „Clearly, Weber understands the Catholic or Counter Reformation innovation, as typified in the Jesuit order, to be one of asceticism and not one of mysticism“ (168). Pater Carroll, der ja selbst ein Jesuit ist, verteidigt die jesuitische Orientierung („in actione contemplativus“) und das alte benediktinische „ora et labora“ gegen eine begriffliche Zwangsjacke („ora aut labora“, Handeln oder Kontemplation). In einer der besten Passagen des Buches zeigt der Autor, wie sogar in Wolfgang Schluchters peinlich genauer Revision der weberschen Begrifflichkeit eine reformiert-protestantische Interpretation sakramentaler Gnadenvmittlung als eines Hindernisses für Weltbeherrschung (175) am Werk ist. Obwohl Weber eindeutig Kombinationen von Typen zulässt und weiß, dass Unterscheidungen manchmal verschwommen ausfallen, ist er – wie Schluchter einräumen würde – nicht immer sorgfältig, wenn es um die Unterscheidung der analytischen von der historischen Ebene geht. Seine Handlungstheorie kann deshalb das Kontemplative nicht in derselben Weise in sich aufnehmen, wie dies der pragmatistischen Handlungstheorie von Dewey und Mead gelang. Wichtiger aber ist der folgende Befund: „in tying his analytical separation of asceticism and mysticism to the historical distinctions between the Occidental and the Indian salvation religions, Weber (H.J.) effectively precludes the possibility that the historical category of mysticism could have sociological significance in the Western world after the medieval Catholic organic ethics of St. Thomas Aquinas“ (173).

Carroll geht insofern über die Konzentration auf Webers Religionssoziologie hinaus, als er, wenn zwar eher kursorisch, auch Webers Rechts- und seine Herrschaftssoziologie einbezieht, v.a. sein Verständnis von Charisma. In beiden Fällen war der Einfluss protestantischer Autoren zentral, v.a. der des Kirchenhistorikers und anti-katholischen Kirchenrechtlers Rudolf Sohm. Wie andere (z.B. Ludger Honnfelder) vor Carroll gezeigt haben, konnte Weber auf dieser Grundlage dem Naturrechtsverständnis bei Thomas von Aquin nicht gerecht werden; er entwickelte ein extrem individualistisches Verständnis von Charisma, das dem Charisma der Kirche und ihrer Priester strikt entgegengesetzt war. Die zwei Münchner Reden Webers (über Wissenschaft und über Politik als Beruf) werden in diesem Rahmen als rhetorische Meisterwerke eines zeitgenössischen Propheten interpretiert, der „zum Rückzug der religiösen Sphäre in die Privatheit der inneren Überzeugungen des heroischen Individuums“ (206) aufruft. Das war eine Richtung, in die ihm einige von Webers langjährigen Freunden und Kollegen – wie Ernst Troeltsch – nicht folgen wollten.

Das letzte Kap. fasst die eindrucksvollen Argumentationen des Buches abschließend zusammen. Carroll hat meines Erachtens erfolgreich die weitverbreitete Annahme, Webers Ergebnisse beruhten auf einer konfessionsneutralen Analyse, „dekonstruiert“. Eine solche Ansicht, sagt Carroll, ist „deskriptiv falsch und theoretisch mangelhaft“ (242). Aber dieser Weber, den wir nach Lektüre dieses scharfsinnigen Buches vor uns haben, ist nicht eine mindere Figur. Für das Gespräch über die Möglichkeiten des Glaubens in unserer Zeit ist ein Max Weber, der wissentlich oder unwissentlich Teil der religiösen Debatten seiner Zeit war, eher noch interessanter als zuvor. H. JOAS

ESPINET, DAVID, *Phänomenologie des Hörens*. Eine Untersuchung im Ausgang von Martin Heidegger (Philosophische Untersuchungen; Band 23). Tübingen: Mohr Siebeck 2009. 266 S., ISBN 978-3-16-149971-5.

Es geht Espinet (= E.) in seiner Freiburger Dissertation von vornherein um etwas ziemlich Kompliziertes. Nicht zuerst einmal um eine Phänomenologie des menschlichen Hörens, was schon viel wäre, sondern zugleich auch schon und vor allem um das ‚Hören‘ in einem metaphorischen Sinn, und dies auch wiederum nicht in einem schlicht sachlichen Zugriff, sondern im doppelten Hinblick erstens kritisch auf eine vermutete Hörvergessenheit der abendländischen Philosophiegeschichte ab Platon, und zweitens auf die Klärung des heideggerschen Anspruchs, einem ‚hörenden Denken‘ den Weg zu bereiten. E.s Buch gliedert sich in drei Teile. Im ersten und einleitenden will E. nachweisen, dass die Tradition der abendländischen Philosophie „hörvergessen“ und sehversessen war (3–76). Im zweiten bemüht er sich darum, das Hören, im wörtlichen und im me-

taphorischen Sinn, zu rehabilitieren; das ist der Hauptteil (77–207). Der dritte und abschließende Teil hat die Aufgabe, das Hören, auf dem Weg über das Ohr, im Leib zu verankern (209–248).

I. Für den Nachweis der einleitenden These kann E. von einer Feststellung ausgehen, die auch andere vor ihm gemacht haben: dass unter den bekannten fünf Sinnen der Gesichtssinn am höchsten geschätzt wird, und dass unsere übliche Selbstverständigung über das Erkennen, ebenso wie die professionelle der Philosophen auf das Sehen bzw. Gesehen-Haben als die kräftigste und naheliegendste Metapher zurückgreift. Die Frage ist, ob damit auch schon eine ungebührliche Hintanstellung der anderen Sinne verbunden ist, vor allem des Gehörs, das mit dem Gesichtssinn zusammen die beiden Fernsinne ausmacht. E. (34) ist jedenfalls einer Meinung mit B. Waldenfels, der schrieb: „Unsere abendländische Ontologie sähe anders aus, wenn sie sich weniger stark an das Sehen und mehr an das Hören angelehnt hätte“. Jedenfalls habe Aristoteles nicht Recht, wenn er den Vorrang des Sehens damit begründe, dass dieser Sinn dem Erkennen die meisten Unterschiede offenbare. Denn dies gelte auch für das Ohr, wie beim Stimmen eines Instruments erlebbar sei. Der wahre Grund sei ein anderer: nämlich eine bestimmte Seinsthese. Das Sehen bezieht sich auf das bleibend Vorhandene der Festkörper, d. h. den Vorbegriff des „Seiendens“, während das Gehörte flüchtig ist. Darum kann es zur Vorform der Theorie werden. Auch bei Platon dominiere schon, von der *idéa* her, das Auge über das Ohr, ungeachtet der Tatsache, dass er sein Denken in Form von Gesprächen, also dem Wechsel von Reden und Hören, präsentiere. Noch weiter zurückgehend, zu Heraklit, finden sich Ansätze eines Denkens, das „gehört“ werden will. Diese greift E., Heidegger folgend, im Hauptteil auf.

II. Hinter Platon zurückgreifend, bei Heraklit, finden sich Aussagen über das Hören, besonders in Frg 1: „nicht auf mich, sondern auf den Logos hören“! Was der Logos ist, bleibt unbestimmt. E. betont aber, dass dieser das Korrelat auf ein Hören ist, welches selbst „nicht nur im äußerlichen Sinne metaphorisch“ gedacht werden dürfe. Den lückenhaft überlieferten heraklitischen Text deutet E. durch Anleihen bei Riedel, Hölscher und vor allem Heidegger (*Heraklit*, GA 55), der im Folgenden sein Mentor sein wird. E. teilt (zunächst) Heideggers These, wir würden immer konkret Verstandenes hören (z. B. einen Motor lärmern, einen Wald rauschen), einen völlig bedeutungslosen Ton zu hören wäre eine künstliche Abstraktionsleistung. (Gewiss, aber dazwischen steht, als *privativum*, das deutlich hörbare, jedoch nicht deutbare Knacken usw.) E. weist auf die Parallele von Heideggers Analyse des Hörens mit der des Umgangs mit dem Zuhandenen hin, die beide aus einer verstandenen Welt stammen, und bemerkt kritisch, dass darin nicht das Hören der Worte eingeübnet werden dürfe, die jemand geäußert habe. Leider nur im Vorübergehen zählt E. (am Leitfaden des deutschen Vokabulars) sachlich verschiedene Weisen des Hörens auf wie aufhorchen, horchen, hinhören, weghören, lauschen, belauschen usw. Dabei achtet E. besonders auf das Hören, das (noch) nichts hört, aber auf die Stille hinhört und auf das, was kommen soll.

Wie ein eingeschobener Exkurs wirkt die (überzeugende) Abgrenzung der Phänomenologie Heideggers gegen die Husserls. Wie auch andere Interpreten unterstreicht E. das Unbefriedigende der Analysen Husserls in den *Ideen* zur „Attentionalität“ und darin zu jener im Hören. Husserl sehe die Aufmerksamkeit nur auf der Basis des schon bestehenden Objektbezugs, als dessen Verstärkung. „Unvorhersehbare Ereignisse, die von sich aus auffallen und so aufmerken lassen“, haben bei ihm keinen Platz (107); er hat nur Sinn für eine „sekundäre Aufmerksamkeit“, die sich einem Wieder-Auffallen annähert (114). Hingegen: „Wenngleich bei Heidegger kaum von ‚Aufmerksamkeit‘ die Rede ist, bleibt die im Aufmerken spielende Offenheit geradezu Grundmotiv seines Denkens“ (116). „Aufmerken“ setzt einen Bruch mit der vorherigen Selbstverständlichkeit des Zeug-Umgangs oder des Sprachgebrauchs oder des Mitschwimmens mit dem Man voraus. „Auch das Ringen nach Worten ist eine Weise des Aufhorchens“ (119). Freilich deutet Heidegger in den ersten Paragraphen von *SuZ* die Phänomenologie noch ganz vom Sehen her, so dass die tragende Rolle des Hörens in seinem späteren Denken noch nicht zu ahnen ist. Doch klingt diese in den Gewissensanalysen schon an. „Heideggers Wende zum Hören ... ist die kontrapunktische Gegenstimme zum Sehparadigma der Philosophie“ (119). Während Husserl ganz „dem schauenden Auge das Wort lassen“ möchte

(121), notiert der spätere Heidegger „Hören‘ ist vernehmender als das ‚Sehen‘“ (GA 85, 113). E. kommentiert: „Es kann nicht darum gehen, das optische durch das akustische Modell zu ersetzen. Dies ist auch nicht Heideggers Strategie. Vielmehr unterläuft er das Visualprimat auf synästhetische Weise“ (129), indem er die ‚Lichtung‘ als den ermöglichenden Raum für hell/dunkel *und* hallen/schweigen bestimmt.

Nun beginnt, ausgehend von einigen knappen Sätzen in Heideggers Heraklit-Vorlesung, E.s eigene Erläuterung zum Thema „hören“, die feinsinnige Beobachtungen enthält, aber auch nicht immer der Gefahr der feierlichen Inszenierung von Banalitäten oder der allzu übermütigen Behauptung von weitgehenden Thesen (z. B. zu Freiheit und Sinn [150!]) entgeht. Mit Heidegger wird gesagt, allem Hören liege das Horchen auf den „Anklang“ des Sinnes zugrunde, der nicht akustisch sei, aber mit musikalischen Beispielen belegt wird. Heidegger sucht jenen grundlegenden Sinn auf, dem wir immer schon „gehörchen“. Dazu verweist E. psychologisch illustrierend (?) auf Proust, dem ein Klingeln, das er hört, die Welt seiner Kindheit, in der damals ein bestimmtes Klingeln wichtig war, wiederbringt; so wandelt sich eine zunächst partikuläre und oberflächliche Bedeutung in Lebens-Sinn. Des Weiteren unterscheidet E. treffend das „zu Hörende“ als den Sinn, auf den wir horchend aus sind, vom Gehörten, das teilweise schon konstituiert sein mag. Das Hören überspringt alles bloß Lautliche, umso mehr unser Wissen von den Hörorganen, auf den Sinn hin. Die Techniker der maschinellen Spracherkennung müssen freilich das Hörbare auf das bloß Lautliche reduzieren. E. weist darauf hin, dass es eine absolute Stille nicht gibt. Wird die Geräuschkulisse, die uns lückenlos umgibt, durch eine (relative) Stille unterbrochen, lässt uns das aufhorchen. Erfahrene Stille ist immer kontextuell und deutlich gestimmt. Wie tief Heidegger schon früh das Hören ansetzt, machen folgende erstaunliche Sätze deutlich: „Das Hören auf ... ist das existenziale Offensein des Daseins als Mitsein für den Anderen. Das Hören konstituiert sogar die primäre und eigentliche Offenheit des Daseins für sein eigenstes Seinkönnen, als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt“ (SuZ, 163). Damit ist offenbar das Gewissen gemeint. E. verteidigt Heideggers Gewissensanalyse gegen den Vorwurf des bloßen Formalismus; sie habe eine ethische Bedeutung, die allen Normensystemen vorausliege; sie bezeichne den „Maximalanspruch, der darin bestünde, diesem horchsamen Hören gerecht zu werden“ (165). Anhand des (schön erhellten) ovidischen Mythos von Narziss und Echo, als Gegenbild, soll das Selbstverhältnis des Daseins im Gewissen deutlicher werden. „Narziß‘ Abkürzung [des Weges] zum Selbst über die Präsenz seines Anblicks im gespiegelten Abbild führt am sich [?] selbst werden den Selbst vorbei“ (169). Ähnliches gilt für das Echo seiner Stimme, wenngleich „Spiegelbild und Wiederhall in diesem Mythos keineswegs parallel geführt werden“ (170). Aber E. verzichtet darauf, hier auch Heideggers These, im Gewissen rufe „die Sorge“ „sich selbst“, zu hinterfragen. Dann wendet sich sein Gedankengang zurück zu Heraklit, nämlich zu Frg. 50. Es geht dort um das „homologein“ des philosophierenden menschlichen logos mit dem Logos, der sagt ‚Alles ist Eins‘. Was das heißen soll, lässt sich E. fast distanzlos von Heidegger sagen, obwohl er einmal bemerkt, dass Heidegger „Heraklit ... viel, vielleicht allzu viel zutraut“ (179).

Der Hauptteil endet mit dem wichtigen § 20. Dieser beginnt mit einer Notiz zum Staunen, das nach Aristoteles und dem frühen, aristotelisierenden Heidegger unmittelbar zum Fragen, d. h. zum Wissen-Wollen führt. „Gegen das darin vorherrschende Seh- und Frageprimat bestimmt Heidegger im Spätwerk indes das Denken als ‚das Hören auf die Zusage des zu-Denkenden‘“ (191). In SuZ sind „Seinsverständnis und Fragenkönnen Momente derselben Reflexivität“ (192), die auf „Selbstdurchsichtigkeit“ angelegt ist. Doch gibt es, dazu gegenläufig, schon dort auch das Moment des Anspruchscharakters des Phänomens und die existenziale Offenheit des Daseins, die sich aus der unverfügbaren Offenheit der Zukunft ereignet. „Daß Seinsverständnis zuerst ein Hören ist, daran hält Heidegger über alle Umakzentuierungen seines Denkens hindurch fest“ (197). Später wird deutlicher, dass das Dasein sich auf die Sache des Denkens, die einen Primat vor dem Denken hat, einlassen soll. E. verweist zur Illustration darauf, dass einem ein Gedanke „einfällt“, ohne dass man recht wisse woher. Es gehe dann „darum, den Gedanken zuzulassen, ihm nachzugehen, indem man auf das Ansprechende näher eingeht“ (194), was allerdings etwas psychologisierend klingt.

III. Thema ist nun die Leiblichkeit des Hörens. E. will hinter die „Trennung“ von sinnlichem und unsinnlichem Vernehmen zurück (198). E. verwendet nicht nur Formulierungen wie „hörendes Denken“ (so auch Heidegger), sondern sogar „denkendes Hören“. Denn, so beteuert er: „Nur, wenn es ein denkendes Hören gibt, hat das bisher entfaltete hörende Denken einen Sinn“, der über eine bloße und zufällige Metapher hinausgeht (209). Von der „Umwendbarkeit“ des denkenden Hörens ins hörende Denken hängt „das bisher Erläuterte in jedem einzelnen Schritt maßgeblich“ ab (210). Zu diesem Zweck ist eine Distanzierung von Heidegger erforderlich, der schrieb: „Das Dasein hört, weil es versteht“ (*SuZ*, 163). E. bemerkt dazu kritisch (und zu Recht): Dabei überspringt Heidegger weitgehend die sinnliche Seite des Hörens, die heraustritt, wenn man gerade nicht versteht; auch das Ausgeliefertsein an die Sinne blendet er ab. E. will diese Lücke „behutsam füllen“. Heidegger will der organischen Reizverarbeitung durch die Hörorgane die Fähigkeit des Hörens vorordnen, nicht letztere als Folge der organischen Ausstattung begreifen. Darin folgt er Aristoteles, „in überpointierter Abwehrhaltung gegenüber der naturalistischen Perspektive“ (219). In GA 29/30 – dem einzigen Text, in dem er sich dem Thema des Organismus zuwendet – setzt Heidegger sich freilich von der Bedeutung „Werkzeug“ (*organon*) ab: während Werkzeuge zum Gebrauch für verschiedene Menschen zu verschiedenen Zeiten „zuhanden“ bereitliegen, gehören Organe nur je einem und sind dauernd aktuell. E. fügt hinzu: Begreift man auch das Gehirn als Organ, so schwindet der Unterschied zwischen Gebrauch und Gebrauchendem. Organe sind nicht eingebaute Werkzeuge, sondern „entwachsen dem Organismus und gehen in diesem auf“ (226). Vom aristotelisch-heideggerschen Prinzip bleibt der Satz übrig: „Um genauer wissen zu wollen, ... wie der Hörapparat funktioniert, muß man schon gehört haben“ (225). Es gibt aber keine Fähigkeit für sich, von der her das Organ „entstünde“, sondern: „das lebendige Organ *ist* die Fähigkeit“, die auf ihrer entsprechenden organischen Stufe ‚emergiert‘. „In der Konkretheit des Hörens zeigt sich die Grenze des Fähigkeitsprimats Heideggers und Aristoteles“ (231), dass nämlich das Hören auf Ohren angewiesen ist. Oder hat Heidegger diese Grenze selbst schon überschritten, als er 1944 den kryptischen Satz schrieb: „Wir haben Ohren, weil wir ... auf das Lied der Erde hören dürfen“ (*Heraklit*, GA 55, 247)? Die „Erde“ ist das Gegenprinzip zur geschichtlichen „Welt“; sie ist der Grund der nicht funktional verbrauchten Sinnlichkeit; im Kunstwerk zeige sie sich als das „alles Tragende“. Dazu gibt E. folgenden Kommentar: „So verstanden ist die Erde der sich selbst zeigende Träger, der sich zeigt, indem er sich selbst trägt. Derart sich selbst zugrunde liegend, ist sie das sich selbst gebende Sinnliche, das an keinem anderen als an sich selbst vorkommt“ (240). Das scheint mir eher noch unverständlicher. Vielleicht hat auch E. selbst diesen Eindruck gehabt, da er seine Zuflucht nimmt zu Zitaten aus Prousts großem Roman, wo von einer Entsprechung zu „Idee“ die Rede ist. Seine Antwort auf die Frage, die er am Eingang dieses Kap.s gestellt hatte, lautet schließlich so: „Wir haben Ohren und können sinnlich hören, weil das Hören aufhorchend den abwesenden Sinn, die Stille der Idee, hört“ (248). Ist das aber nicht nur eine andere Fassung des von E. kritisierten heideggerschen Satzes „Das Dasein hört, weil es versteht“?

Eine Phänomenologie des menschlichen Hörens aufzubauen steht vor der besonderen Schwierigkeit, wie man mit dem Phänomen des Sprachverstehens umgehen soll: Muss man es vom Hören „an sich“ unterscheiden oder darf man es zum Musterbeispiel des Hörens erklären? Heidegger wählt die zweite der Alternativen, E. schwankt zwischen beiden und damit zwischen dem bloßen und dem verstehenden Hören und außerdem dem Hören als Metapher für ein bestimmtes geistiges Aufmerken, dem er, getrennt vom sinnlichen Hören, nur ungern ein Daseinsrecht zuerkennen will. E. hat sich vorgenommen, einen Kampf für den Rang des Hörens gegen die anderen Sinne, besonders das Sehen – und auch für Sinne gegen den Geist? – zu führen. So spricht er hartnäckig öfter vom „Ohrenmerk“, wo der normale Mensch vom „Augenmerk“ spricht. Für E. steht das Gehör für jenen Grundzug der Sinnlichkeit überhaupt, dass wir ohne und ggf. gegen unseren Willen von Reizen getroffen werden. Das Ohr habe, anders als die Augen, keine Lider – aber der Mensch hat doch Finger, mit denen er sich die Ohren zuhalten kann! Und treffen uns Gerüche nicht noch schutzloser und eindringlicher? – Sein Buch enthält zahllose feine Bemerkungen neben dunklen Gesamtdeutungen. Viel-

leicht wäre es besser gewesen, die Aufgaben getrennt anzugehen: eine schlichte Phänomenologie des Hörens einerseits und andererseits eine Analyse der Rolle der auditiven und visuellen Metaphern in einigen phänomenologischen Philosophien. – Noch ein Detail: E. verteidigt zu Recht Aristoteles gegen den Vorwurf, er sei der Urheber der Ontologie der Vorhandenheit, und schiebt die Schuld auf Thomas von Aquin weiter. Er kennt Thomas offenbar schlecht. Besser hätte er die frühneuzeitliche Scholastik angeklagt. Denn Thomas hat eine weit reichere Seinsauffassung, – und erweist sich zudem als Quelle zahlreicher Hör-Metaphern (wie z. B. „bonum consonum“), die ein Studium lohnen würden.

G. HAEFFNER S. J.

HEIDEGGER-JAHRBUCH. Herausgegeben von *Alfred Denker* und *Holger Zaborowski*; Band 4: HEIDEGGER UND DER NATIONALSOZIALISMUS I. Dokumente; Band 5: HEIDEGGER UND DER NATIONALSOZIALISMUS II. Interpretationen. Freiburg i.Br./München: Karl Alber 2009. 362 S./Ill. und 476 S., ISBN 978-3-495-45704-7 und 978-3-495-45705-4.

Zwei umfangreiche Bde. zu einem nach wie vor international viel diskutierten Verhältnis. Der erste enthält „zahlreiche bislang noch nicht (wieder-)veröffentlichte Dokumente“, in Ergänzung zu Bd. 16 der Gesamtausgabe, „auch aus historischer und philosophischer Sicht wenig ergiebige“ (9). Weitere wurden trotz „intensiven Recherchen bislang nicht gefunden“ (I, 9). Die Sammlung umfasst acht Posten.

I. (43) Dokumente aus der Rektoratszeit (Archiv der Universität): überwiegend kurze Briefe des Rektors vom 03.05.1933, zumeist an die Dozenten, sodann die Studenten und Einzelpersonen; Mitteilungen des Ministers an ihn, bis zur Annahme des durch den Hochschulreferenten übermittelten Wunsches, die Geschäfte niederzulegen; schließlich die Dankzeilen an Ew. Magnifizenz des neuernannten Rektors Kern vom 30.04.1934 (in Fußnoten jeweils Kurzinformationen zu den bezeugenden Namen). – II. „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat.“ Protokolle einer Übung aus dem WS 1933/34 (Nachlass Heidegger [= H.], Marbach). – III. Briefwechsel H.s mit dem Romanisten H. Friedrich, herausgegeben und kommentiert von *Frank-Rutger Hausmann*, vom Dezember 1937 bis 1975 (darunter auch 1950 ein Austausch zwischen dem Bruder Fritz und Friedrich als Dekan). – IV. Dokumente zur öffentlichen Auseinandersetzung um Leben und Werk H.s von 1933–1938. Eine beeindruckte Rezension der Rektoratsrede durch R. Harder, in gleichem Sinne schreiben H. Ricke und H. Herrigel, nur knapp im Rahmen einer Sammelbesprechung E. Rothacker (151, Z. 10: statt „aber“ „oder“?; Abs. 2, Z. 2: statt „Spezialitäten“ „Spezialisten“?). Eine ausführliche Kritik „Aber, Herr Heidegger!“ verfasst der Schweizer Künstler und Anthroposoph K. Ballmer; sie schließt (178): „Die erklärten *offenen* Feinde des Christentums von Ludendorff bis zu den Bolschewisten sind eine Gottesgabe, gemessen an der *getarnten* Feindschaft gegen den Geist und damit gegen das Christus-Prinzip, wie sie die Substanz der ‚Philosophie‘ Heideggers bildet.“ Eindringlich finde ich das Kap. „Sorge und Bereitschaft“ aus dem Buch *Germanischer Schicksalsglaube* (1934) des Volkskundlers H. Naumann. Er liest aus H. diesen Glauben „an die Unabwendbarkeit des verhängnisvollen Schicksals“, Kampfesmut und Größe der Gefasstheit in den Untergang heraus (188). Kein antikes „Sterben ist süß“, es ist bitter; aber wenn nötig (192), „nehmen wir es auf uns [...] keine demütige Hoffnung entwürdigt den Stolz im letzten Augenblick“. (Ist so schon hier der Tod „ein Meister aus Deutschland“?) Scharf gemäßregelt wird der Autor durch E. Krieck, der auf H.s Herkunft von griechischer Seinslehre, Aristoteles, Thomas, Dilthey, Kierkegaard verweist, und Sorge, Angst, das Nichts anspricht. Der Sinn sei hier „ausgesprochener Atheismus und metaphysischer Nihilismus, wie er sonst vornehmlich von jüdischen Philosophen bei uns vertreten worden ist, also ein Ferment der Zersetzung und Auflösung“ (193). Kritisch aus idealistischer Perspektive stellt B. Croce der Rede H.s K. Barths „Theologische Existenz heute“ entgegen. Dürftig nennt (1936) H. Barth die Rede und bespricht in der NZZ distanziert respektvoll H.s Züricher Vortrag vom Ursprung des Kunstwerks. Ihm und seiner Kritik auch an H.s Sprache erwidert harsch ein Leserbrief E. Steigers. W. H. Köntzner findet in H.s Hölderlin-Aufsatz über das Wesen der Dichtung seinen Dichter nicht wieder. B. Altmann berichtet 1938 im *Neuen Vor-*

wärts und nochmals in der *Neuen Weltbühne* über die Ernüchterung H.s; er „mach[e] nicht mehr gern Pfötchen“. – V. Dokumente zur Entnazifizierung und Emeritierung (1946–49): Gouvernement Militaire, Dekan Heiss, Rektor Tellenbach, Briefe von Jaspers, Heisenberg, Guardini. – VI. Weitere Dokumente und Briefe (1932–43). Auszüge aus dem Tagebuch des Kirchenhistorikers J. Sauer (1932–33 Rektor); aus dem Briefwechsel zwischen H. und dem Kunsthistoriker K. Bauch. Im Faksimile H.s Fragebogen zur Wiederherstellung des Berufsbeamtenums und seine NSDAP-Karteikarte; Kollegenbriefe im Zusammenhang mit dem Ruf nach Berlin, andererseits Denunziation und NS-Gutachten-Hin-und-Her, auch bzgl. des Drucks seines Aufsatzes über Platons Wahrheitsbegriff in E. Grassis Jahrbuch *Geistige Überlieferung*, dazwischen der „Bekehrungsbrief“ eines jungen Kollegen, der seinen Austritt aus der SPD meldet; Anträge H.s um Lehrbefreiung und die Genehmigung; schließlich die Erinnerung des Letten P. Jurevics, später Prof. in Australien, der von H.s freimütiger NS-Kritik berichtet. – VII. Dokumente zu Elfride H.: Briefe und ein Aufsatz über höhere Mädchenbildung. – VIII. Zum H.-Verhältnis E. Wolfs. Ein von ihm nicht abgeschickter Brief an K. Barth (1945, 1968). Ihn ediert und kommentiert *Alexander Hollerbach* und schließt eine Analyse seiner Werke gegen die undifferenzierte Darstellung E. Fayes an. – Den Bd. komplettieren eine Zeittafel 1899–1976 und ein Personenregister.

II. Das Jahrbuch 5 ist dreiteilt. Der Titel *Interpretationen* steht zugleich für den Hauptteil (11–358); darauf folgen fünf Essays und zwei Forschungsberichte. – *Zaborowski* („Das Geniale ist zwielichtig“) beginnt mit hermeneutischen Überlegungen zur Diskussion des Themas, mit konkreten Anfragen an H.s Kritiker wie Verteidiger. *Denker* geht Übereinstimmungen wie Differenzen bei H. und Jaspers in ihrem gemeinsamen Willen zur Universitätsreform nach. *Vincent Blok* folgt mit Anmerkungen zur Rektoratsrede, besonders im Blick auf die Zweideutigkeit des Willens zur Macht (dessen Metaphysik H. machtvoll überwinden will). *Marion Heinz* untersucht das Seminar von 1933/34 im Blick auf Volk und Führer – und auf Fayes Thesen. Die Philosophie aus SuZ dient in der Tat der Legitimierung des NS-Führerstaats und völkischem Antisemitismus, doch nicht in bruchloser Kontinuität, sondern aus der Konfrontation mit Nietzsches radikaler Nihilismus-Diagnose. *Bernd Grün* vergleicht die 16 Rektoratsreden von 1933 auf die Gleichschaltung hin und kommt zu dem Ergebnis, dass H. (109) „vielleicht der radikalste der Rektoren des Jahres“ war, „aber eben nicht ‚radikal nationalsozialistisch‘.“ *Theodore Kistel* (Political Interventions in the Lecture Courses of 1933–36) zeichnet den Weg von anfänglicher Begeisterung über punktuelle Differenzen und die durchgängige Kritik des Rassismus bis zur entschiedenen Unterscheidung zwischen der Kleinlichkeit der Funktionäre und der (Nietzsche) „großen Politik“ (127: Polis „kein ‚politischer‘ Begriff“; 128; „In short, ‚der Führer‘ was not thinking philosophically enough“). *Juan Verma* geht dem politischen Bezug der Nietzsche-Vorlesungen nach, schwierig u. a. wegen der Uneinheitlichkeit der NS-Ideologie, und weil man schon für 1933/34 von H.s „Privatnationalsozialismus“ spricht. Hier bietet Nietzsche die tiefste Deutung der Situation, zur Suche nach machtvoller Überwindung des Nihilismus mit ihm. 1938 markiert dann einen Bruch, wonach angesichts des allherrschenden Nihilismus auf jede politische Kraftanstrengung zu verzichten ist. Ähnlich stellt in einem zweiten Beitrag *Kistel* H.s „Poetizing of the Political“ dar, anhand des Hölderlin-Wortes „Geheimes Deutschland“, das H. vom George-Kreis übernimmt. Ausführlichst beschreibt *Richard Polt* H.s „heimlichen Widerstand“: „Jenseits von Kampf und Macht.“ In seiner Auseinandersetzung mit Nietzsche geht H. einen Weg, „der von einer Faszination von der Macht in den frühen 1930er Jahren zu einer Abkehr von Wille und Macht in den 1940er Jahren führt“ (162); *pólemos*, „Kampf der Kämpfe“, wird zum „Spiegel-Spiel“ (166f.). Vielleicht liege in diesem Abschied, in H.s Gleichgültigkeit gegenüber der politischen Freiheit, sein größtes Versagen. „H.s durchgehender Anti-Liberalismus ist ein zuverlässigeres Indiz seiner politischen Verirrung als seine vorübergehende Nähe zum Nationalsozialismus“ (185). *Ryōke Ohashi*, (Mit-)Übersetzer der *Beiträge zur Philosophie*, bringt diese (als „Beiträge A“) in Bezug zu einer neukantianisch geprägten Schriftenreihe gleichen Namens („B“), deren erster Titel 1912 erschien, Bd. 32 (nach einer Lücke 1936/37) 1938 als letzter. Die habe, aus bloßer Gelehrsamkeit, nicht auf die Frage „Wozu Philosophie?“ antworten können. H.s Antwort ist die Notwendigkeit angesichts der herrschenden „Machenschaft

(198). (Ob freilich wahres Wozu als Notwendigkeit zu denken wäre anstatt als dankbare Antwort? Erfährt nicht aufgrund solcher Wozu-Sicht H. 1933 das „Gegenwärtige ganz aus der Zukunft“, auch wenn er diese als Ankunft des Anfangs der Griechen versteht [200 f.]?) *Charles Bambach* behandelt H.s Griechen-Verhältnis. Hölderlin erschließt sie ihm, Nietzsche zeigt ihm ihren „Fall“ in die Metaphysik. H. steht zwischen ihrer Tragik (Sophokles) und Hölderlins Erwartung eines Kommenden. Ein weiterer wichtiger Name, schon mehrfach (besonders bei Vermal) angesprochen, ist der E. Jüngers. Auf ihn geht *Peter Tawny* ein: „Was ist ‚Deutschland‘?“ Wichtig für H. waren der Aufsatz „Die totale Mobilmachung“ und „Der Arbeiter“, im Licht Nietzsches gelesen. Nach seiner Ernüchterung folgen kritische Töne; Jünger hat sich schon 1933 aus Berlin zurückgezogen. 1949 beginnt dann wieder die Korrespondenz zwischen beiden. Auf knapp sieben Seiten skizziert *Richard Velkley* die differenzierte Stellungnahme von L. Strauss, 1922 Student in Freiburg, beeindruckt von H.s Aristoteles-Auslegung, abgestoßen von seiner Moral der „resoluteness“, von der er „a straight line“ sieht „to his siding with the so-called Nazis in 1933“ (236). „Indem H. sich der vorbereitenden Untersuchung einer neuen Weltreligion widmet, zeigt er sich als ‚the only man who has an inkling of the dimension of the problem of a world society‘“ (240) Unter einem Urteil J. Herrschs als Motto: H. sei nicht antisemitisch gewesen, aber zu wenig anti-antisemitisch, geht *Zaborowski* mit der ihm eigenen umsichtigen Differenziertheit die kontroverse Frage an – im Blick auf Handlungen wie Unterlassungen. „Wie leicht kann man sich über H.s Ignoranz und [...] den schockierenden Mangel an Sensibilität entsetzen.“ Andererseits habe er, bei aller Blindheit auf dem einen Auge [im Konkreten, „ontisch“], vielleicht [„ontologisch“] mehr als viele andere gesehen, ohne adäquate Ausdrucksmöglichkeit. Bzgl. einer Begegnung H. und Faschismus meldet *Virgilio Cesarone* Fehlanzeige. Intensiv mit Faye setzt sich *Frans van Peperstraten* auseinander: „Wo wird das Denken zur Ideologie?“ Der – als Cartesianer – missversteht gänzlich H.s Subjekt(ivitäts)-Kritik, und muss sich Fehllektüre, Isolierung von Zitaten und bewusste Auslassungen vorhalten lassen. *Reinhard Mehring* beschreibt H.s Weg von der (gescheiterten) Universitätspolitik zur Editions politik (bzgl. seines eigenen Werks). Ein drittes Mal *Zaborowski*: Zur H.-Rezeption in Deutschland zwischen 1933 und 1945. Größtenteils geht es um die Dokumente in Bd. 4. (auf Altmann etwa reagiert H. mit einem Brief an den Rektor); dazu kommen zwei kritische NS-Dissertationen. Zuletzt schreibt *Denker* („Mutter in dürftiger Zeit“) über Elfride H. („ohne Zweifel die bedeutendste Person im Leben von M. H.“), „oft – auch von der Familie – als die eigentliche Nationalsozialistin bezeichnet“ (347). Hier fehlt es an Belegen, auch für eine Auseinandersetzung nach 1945.

Die Essays beginnen mit Bemerkungen *Hermann Heideggers* zur Rektoratsrede, die an H.s Verbot von Bücherverbrennung und Judenplakat erinnern, an die Ernennung von nur Nicht-NS-Leuten zu Dekanen, das Halten jüdischer Kollegen bis zum Rücktritt in Verweigerung der verlangten Absetzung unliebsamer Dekane. *Otto Pöggeler* erinnert an die Kontexte, in denen jeweils H.s Äußerungen zu situieren sind: von Bultmann zu Scheler, von Nietzsche zu Hölderlin, Ethik und Politik (Levinas!). *Christoph v. Wolzogen*, „H.s Schweigen“, geht von H.s Rede zu Husserls 70. Geburtstag (1929) aus und setzt das dortige Zitat aus dem siebten Brief mit dem Schlusszitat der Rektoratsrede in Bezug, um auf die platonische Herkunft von „Führung“ und „Gefolgschaft“ hinzuweisen. Unsagbarkeit meint hier „gerade nicht die Unsagbarkeit der Sache [...], sondern die rechte Weise, die Sache zur Sprache zu bringen“ (393). So steht am Schluss die Frage, ob nicht besser als eine Sigetik das Schweigen auch vom Schweigen gewesen wäre. Auf den Unterschied „zwischen dem manifesten Gehalt und der Substanz von H.s Denken“ (402) hebt zuletzt auch *Babette Babich* ab, die über seine Nietzsche-Lektüre als Widerstand schreibt. H. liest ihn als „wesentlichen Denker“ in Absage an die Zunft [statt ‚Zukunft‘ – 411] der akademischen Forschergemeinschaft.

Forschungsberichte: *Michael Roubach* unterrichtet über die Rezeption H.s in Israel, von der Gründung der Hebräischen Universität bis heute; *Thomas Meyer* schließt Bemerkungen zur ungeschriebenen Geschichte der jüdischen H.-Rezeption an: H.-J. Schoeps, A. Lewkowitz, M. Buber. Dass indes (443) H. im „mithandelnden Wissen um das Volk“ (Originalausgabe, 17) „des Lebens letzten Sinn“ gesehen hätte, kann ich in der Rektoratsrede nicht einmal sinngemäß finden.

Der Anhang bietet Abstracts der Texte, deutsch und englisch, leider ohne Vorstellung der Verfasser, sowie ein Personenregister. – Ein beachtliches Angebot. Auch wenn die Diskussion damit – leider – kaum abgeschlossen sein dürfte: Wortmeldungen müssen dem hier erreichten Kenntnis- und Reflexionsniveau entsprechen, wenn sie Gehör finden wollen.

J. SPLETT

BALMER, HANS PETER, *Philosophische Ästhetik*. Eine Einladung. Tübingen: Francke Verlag 2009. 165 S., ISBN 978-3-7720-8315-0.

Angesichts der Krise der Moderne schlägt Balmer (= B.) die sinnliche ästhetische Erfahrung als Zugang vor, mit L. Marcuse als Beispiel, immerhin nicht ohne Kritik an dessen „Oszillieren zwischen Politik und Mystik, Revolution und Romantik“ (17). Auf diese Grundlegung folgen neun historische Kap. (mit Schwarz-Weiß-Porträts der Behandelten): Die Pionierat Baumgartens – Die Symbolik Kants – Schillers ästhetische Erziehung – Von der Gegenauflärung zur Romantik (Hamann, Herder, F. Schlegel, Novalis, im Zeichen des Orpheus) – Der Deutsche Idealismus (Systemprogramm, Fichte, Hegel, Schelling) – Schopenhauer – Kierkegaard – Nietzsche – Dewey. Im Sinn seines Programms bietet B. eher essayistische Skizzen (von den knapp acht Seiten zu Baumgarten sprechen die ersten beiden Gracian, Shaftesbury und Vico an), als dass er wissenschaftlich fachlich informiert. Zugleich in Frontstellung gegen einen „rationalistischen Imperialismus“, „den der Mensch in letzter Konsequenz über sich selbst als Naturwesen ausgeübt hat“ (23), gegen „Empfehlung von Gewalt“ bei Kant („wäre sie auch [zunächst] ‚nur‘ gegen das eigene Selbst gerichtet“ – 40). Orpheus versöhnt „Orient und Okzident und also auch ‚Heidentum‘ und Christentum ... zur Oikumene“, verlangend „(philein) nach *sophia*, nach Erfüllung, Vollendung, Ganzsein, Heil, nach Übereinstimmung mit dem Einen, dem All-Einen“ (71). „Schopenhauer schafft ein beeindruckend schlüssiges Modell philosophischen Weltverstehens“ (94); seine Philosophie „als bedürfnisartikulierende Rede“ bleibt „wahr, selbst wenn sie in etlichen Antworten enttäuschen mag“, und kann ermutigen wie der „mindestens gleichermaßen unbeugsame französische Aphoristiker E. M. Cioran“ (100). „Wenn eine bestimmte (christliche, buddhistische) Tradition als die eigentliche Verfehlung des Menschen sein selbstsicheres Dasein ausmachen wollte, so rehabilitiert Nietzsche geradezu das Leben aus dem Selbst“ (124). – Auf 15 Seiten (ohne Bild) wird schließlich die späte Harvard-Vorlesung „Art as experience“ Deweys behandelt, den Rorty „mit Wittgenstein und Heidegger [hier nicht behandelt] zu den bedeutendsten Philosophen des 20. Jdts.“ zählt (145).

Das Fazit steht unter dem Titel „Reflexion als Interpretation und die Eröffnung der Freiheit“. Ästhetik, mehr als Ästhesiologie, Kallistik, Poetik, Hedonik (147f.) – und gegen ein weitgehend anästhetische[s] Philosophieren (147f.), meint hier, indem „aus Emotion und Imagination ... sich Reflexion“ erhebt, „Gespür für Erfahrung überhaupt“ (149). „Es ist der Künstler in jedem Menschen, das Kunstwerk in jedem Leben zu entdecken“ (150). Das „gebietet Einspruch überall dort, wo Universalantworten oder gar Handlungsstrategien vorgegeben werden. Solches ist aus ästhetischer Erfahrung heraus weder zu gewinnen noch zu akzeptieren“ (151). „Es ist mithin das im Empfinden fundierte, über alles Genormte hinausgehende Interpretieren, von woher – allein schon philosophisch – die unantastbare Würde des Menschen einsichtig zu machen ist“ (152). Als Prototyp schlägt B. den Schauspieler vor. Das klingt, mit seinem Aufruf zur Kommunikation, tatsächlich einladend – und liegt ganz „im Trend“ (neulich gelesen: „Mit Fischen sollte man reden; die haben nicht so schrecklich feste Standpunkte im Leben“). Doch bekennt der Rez. seine Skepsis. Fand er (126) schon Nietzsches „ästhetische Rechtfertigung der Welt“ hier ihrer abgründigen Tragik entkleidet (ist doch Rechtfertigung keine ästhetische Kategorie; im Klartext geht es also um das Nicht-Gerechtfertigtsein von Welt und Leben), so fragt er sich, wie diese Konzeption einem „Ästheten“ begegnet, der (siehe W. Benjamins Bestimmung des Nationalsozialismus als Ästhetisierung der Politik) „Mord als schöne Kunst betrachtet“.

J. SPLETT

GERL-FALKOVITZ, HANNA BARBARA, *Verzeihung des Unverzeihlichen?* Ausflüge in Landschaften der Schuld und der Vergebung (Bibliothek der Unruhe und des Bewahrens; 14). Wien [u. a.]: Styria 2008. 248 S., ISBN 978-3-222-13225-4.

V. Jankélévitch, den der Titel anfragend zitiert (I), hat leider nicht zwischen *pardonner* und *excuser* unterschieden. Wie übrigens auch das bekannte Sprichwort „Tout comprendre ...“ Das Böse ist unverstänglich, sosehr wir uns „darauf“ verstehen, also schon gar nicht zu begreifen. Unentschuldbares kann nur verziehen werden. Entschuldigen: Du warst es nicht, sondern er-sie-es (das kranke Schulkind fehlt entschuldigt); Verzeihen: Du warst es; aber ich gebe uns eine neue Zukunft. Da diese Zukunft aber nicht durch ein bloßes „Schwamm drüber“, sondern einzig durch ein „neues Herz“ im Schuldigen (Ez 11, 19), eine „neue Schöpfung“ (2 Kor 5, 17), möglich wird, kann strengen Sinnes in der Tat niemand vergeben außer Gott (Mk 2, 7). Ohne Ihn gibt es für ernstliche Schuld demnach wirklich keine Vergebung. – Darum stehen die Überlegungen der Dresdner Religionsphilosophin (= GF) von vornherein in einem mehrdimensionalen Raum. Der Leser wird (II) in „Landschaften“ von Schuld und Vergebung eingeladen.

Landschaften der Schuld (III): Paradiesesverlust, Brudermord, Turmbau zu Babel. – Jüdisch wiss Schuld (IV) als Absonderung („Sünde“), als Abbruch jenes freien Mitseins gesehen, dessen Konturen die „Weisungen“ des Zehnwortes vorgeben, von Jesu Bergpredigt ins *forum internum* vertieft. Die sogenannte „Erbschuld“ ist zwar dem Christentum eigen; tatsächlich aber zeigt sich in den unterschiedlichsten Kulturen ein Bewusstsein von Befleckung der Welt, vom Leid- und Schuldwesen des Daseins. Wir schulden unser Leben anderen und bleiben den Ausgleich schuldig, nehmen die erhaltene Gabe als Habe. – Kein Wunder, dass sich hiergegen Widerrede erhebt (V). Sei Schuld nicht nur eingebildet? Oder ein unumgängliches Reifungs-Stadium? Gar Schuld Gottes? Nietzsche schließlich will sie als Fremd- und Selbstbetrug entlarven. – Aber Weiterdenken kommt zu Rückfragen (VI). „Der Nur-Reiche wird zum Ungeliebten“ (99), während Dankbarkeit „ein Signum der Freiheit“ darstellt (102). Freiheit meint Sich-Überantwortetsein, Schuld zeigt sich als Selbstverschließung ins Nichts (R. Guardini gegenüber Heideggers Finitismus), auch wenn sie kompensatorisch die Endlichkeit feiert (Th. Mann: „Wo nicht Vergänglichkeit ist, ist keine Zeit – und Zeitlosigkeit ist das stehende Nichts“ [110]). Gegen die Sakralisierung der Politik und Vergötzung der Nation wendet sich S. Weil.

Vor diesem Hintergrund können nun triebhafte Rache und Reue im Widerstreit um die Gerechtigkeit erörtert werden (VII). Letztere geht einen Doppelschritt: Selbstdistanzierung (gegen Selbstmitleid) und willentliche Buße ([Gutmachen] gegen Verzweiflung). Zum Gefühl tritt hier, als „kognitives Werkzeug“, das Gewissen (Selbstbewusstsein „unter dem Maßstab des Guten als Gesollten“ [132]). GF skizziert dessen Geschichte, vom vorklassischen Griechenland (erst bei Herodot findet sich die innere Stimme) bis zu Aristoteles, für den der Weise über die Reue erhaben ist (138); die „Genealogie des Herzens aus der Vergebung“ im AT; „Entlarvungen“ bei Nietzsche und Freud; Wandlung der Reue in Sorge (Heidegger – und wieder Gegenrede durch Guardini). Bereute Schuld wird verziehen, unbereute bleibt. „Täuscht euch nicht, meine Brüder: nicht die Gerechtigkeit ist ohne Erbarmen, sondern die Liebe“ ([158] H.-D. Lacordaire). – Und jetzt: Vergebung. Zu deren Verständnis geht es erst um die Unvordenklichkeit der Gabe als solcher (VIII). GF schreibt von der „Passivität erkennenden Empfangens“ (162 – ich läse lieber: Medialität – im Sinn von R. Lauths „Sazienz“) und bringt für die Urgabe des Lebens die Phänomenologie M. Henrys ein. Geschenkt aber wird das Leben als selbstständiges (die an einer Kerze entzündete Kerze brennt aus sich – 165 [Thomas nennt die Freiheit nicht bloß *sui causa*, sondern auch *causa sui*]). Das bringt die Gefahr des Gabe-Vergessens mit sich, zur Simulation eines „besessenen“ Lebens (bei Nietzsche heißt das Kind „aus sich rollendes Rad“).

Gesteigerte Gabe nun ist das Vergeben in seinem „Umsonst“ (IX). GF entfaltet das an den liturgischen Worten Nachlass, Vergebung, Verzeihung. Kierkegaard meditiert es am vergessenden Blick. Die Gabe ist bedingungslos; doch liegen „Bedingungen im Charakter des Beschenkten selbst“ (179 – Die mythischen Helden müssen zuvor „die Überwindung vorzeitigen Genusses“ leisten [und ist nicht dies auch der Sinn des „Paradiesesver-

bots“?). Anders als der anklagende und feststellende Blick („Rechthaben setzt merkwürdigerweise von sich aus ins Unrechthaben, *summum ius summa iniuria*“ [182]) übersieht der vergebende und vergisst. Aber „dass du vergessen und vergeben hast, will ich dir ewig gedenken“ (Kierkegaard [186]). – Verzeihung des Unverzeihlichen? (X) Gegen Jankélévitch und jede Tauschlogik vertritt der späte Derrida den *pardon pur*, der die Gerechtigkeit nicht verrät, weil nicht einmal berührt. Gerade und nur das Unverzeihbare wird vergeben. „Übersetzt“ besagt dies (siehe oben die Eingangszeilen), „dass es Absolution nur im Absoluten gibt“ (195). Ein Exkurs gilt so Habermas’ neuer Befragung eines „nachmetaphysischen“ Denkens.

Von der Gabe zum Geber (XI). GF behandelt zunächst die Kontrastbeziehung zwischen Philosophie und Theologie, Vernünftigkeit und Transrationalität des Glaubens und die Aufklärungsbedürftigkeit der Aufklärung (206: Serotonin). Im Blick auf heutigen Sprachgebrauch sollte indes m.E. die Frage nach dem Geber nicht schon theologisch heißen, als wäre Philosophie selbstredend a-theistisch. Ähnliche Bedenken hätte ich zu Meister Eckharts Absage an Hierarchie im Verhältnis zu Gott. Warum nicht darauf bestehen, dass auch unser Empfangen als Gabe an Gott fundamental *von Ihm* geschenkt wird, während Er von uns empfängt, weil Er dies – gänzlich ungenötigt – will? Natürlich bleibt er der Überlegene, doch zum Dank uns nicht zwingend (211), sondern befreiend. (Goethe: „Gegen große Vorzüge eines Anderen gibt es kein Rettungsmittel als die Liebe.“) In der Sache stellt denn auch GF die Dinge richtig: im „Wechsel von Mein zu Dein“ und auch in der „Einheit von Handeln und Erleiden“ [also: Medialität]. Und mag es in uns ein „unerschaffenes Seelenfünkchen“ geben, dann ist dies nicht unser Innerstes (sind wir doch restlos, ganz und gar geschaffen), sondern *interior intimo nostro*. (Unerschaffen ist in uns nur unser Gewolltsein: [Luther:] „ab extra“.) – Nur im Absoluten gibt es Absolution (XII). L. Schestow dachte sogar auf ein Ungeschehen-Machen durch Gott hin. „Zurückgeschickt“ aber wird die Schuld in der Tat und – gegen ihre Selbstauflösung – ihrer Unwirklichkeit überführt [F. v. Baader erklärt die „Größe“ des Bösen als Größe des Nenners]. Ihr werden Präsenz und Zukunft genommen.

„Landschaften der Vergebung“ (XIII). Das Finstere wird für Gott licht, die Wüste blüht auf (die fehlende Sp.-Zahl in FN 458: 1446 f.). GF erinnert an die legendenumwobene Maria aegyptiaca; die Antwort auf Babel ist die Stadt, die in der Geheimen Offenbarung vom Himmel herabsteigt; im Jordan wird die Schuld am Schuldlosen abgewaschen, Kinder werden „*contra* [besser: *praeter*] *naturam*“ von Unfruchtbaren geboren; Höhepunkt: der Ostermorgen. – Vergebung übertrifft die Schöpfung (XIV – „du hast uns [wunderbar] geschaffen ...“ [nicht mehr im *ordo missae*, doch in einer Weihnachtsoratorion]). Selbst hier gibt es Denkgänge zur Glaubensbotschaft. Folgt Vergebung auf die Schuld – oder hat sie nicht vorweg den Raum eröffnet, „worin begangene Schuld sich äußern und eingestanden werden darf?“ (243). *Felix culpa* [ein gefährlich missverständliches Osternacht-Wort, schon Paulus hat sich wehren müssen und tut dies im Römerbrief (6, 1 f.) mit einem abrupten $\mu\eta$ γένοιτο]. C. S. Lewis erwägt zwar für Petrus im Himmel eine „perfected humility, rejoicing in the occasion which it furnishes to God’s compassion“, doch unterschlägt er nicht, dass sie „bears the shame forever“. Er spricht – gegenüber den Freuden der Hölle (deretwegen ihre Tore von innen verriegelt sind), von etwas Schmerzähnlichem im Himmel. Vollends wer mit Duns Scotus die Inkarnation als das Urziel schon der Schöpfung auffasst (statt als Antwort auf den Fall), wird die Schuld vielleicht doch weniger preisen (nicht zuletzt angesichts der unergründlichen Verlassenheit des Sohnes). Doch wände sich hier die Ja-aber-Spirale endlos weiter. Fraglos sind wir ganz einig darin, dass der Schuldige seiner Sünde nicht die geringste Dienlichkeit erschleichen darf, womit er sich gerade an der Verzeihung „unverzeihlich“ (Mt 12, 31) versündigen würde.

Unsere knappe Skizze vermag kaum eine Ahnung von der Weite, den Entdeckungen und tiefen Einsichten dieser „Ausflüge“ sowie ihrer Differenziertheit zu vermitteln. Lektüre und Leben, Wissen und Weisheit bereichern einander – und den Leser, der sich darauf einlässt; zudem in schön-lebendiger Sprache. Das Understatement „Ausflüge“ wäre zumindest in „Reisen“ zu übersetzen. Noch passender fände ich es – in jedem Sinn des Wortes –, von Aufbrüchen zu sprechen.

J. SPLETT

SEIDL, HORST, *Evolution und Naturfinalität*. Traditionelle Naturphilosophie gegenüber moderner Evolutionstheorie (Philosophische Texte und Studien; Band 99). Hildesheim [u. a.]: Georg Olms Verlag 2008. 171 S., ISBN 978-3-487-13704-9.

Als „The New York Times“ am 7. Juli 2005 einen Text von Kardinal Schönborn mit der Überschrift „Finding design in nature“ veröffentlichte, wurde deutlich, dass in Bezug auf die Evolutionstheorie viele Einzelheiten noch nicht ausdiskutiert sind. Seidl (= S.) stellt in seinem Vorwort fest, dass die Philosophie an diesen Diskussionen auffälligerweise „nicht eigentlich teilnimmt“ (7). Dies hänge insbesondere damit zusammen, dass „die gegenwärtigen philosophischen Richtungen [...] nicht jenen Realismus aufbringen [würden], der erforderlich ist, um den sehr realistischen Problemen über den Ursprung des Menschen und der Welt zu begegnen“ (ebd.). Die traditionelle Metaphysik und Naturphilosophie allerdings, die zu Unrecht kritisiert würden, vermöchten sich fruchtbringend in den Dialog einzuschalten, weil sie einerseits Themen der Evolution erörtern, andererseits aber auch mit dem biblischen Schöpfungsgott vereinbar wären (ebd.).

Nach dem Vorwort, das die Zielsetzung des Werkes präsentiert (diese besteht im Aufweis, dass „die traditionelle Philosophie etwas zur Lösung der Frage hinsichtlich Evolution und Schöpfung“ beitragen kann), folgen in Kap. I einige wissenschaftstheoretische Vorbemerkungen, in denen S. aufzuzeigen versucht, dass die Naturwissenschaften heute nicht mehr „über den Begriff des Lebens und der organischen Lebensentwicklung“ verfügen würden. Weil aber die Naturphilosophie die Natur in ihrer Gesamtheit, sofern sie in Bewegung und Entwicklung ist, zu betrachten imstande ist, spricht er ihr im „interdisziplinären Gespräch eine vermittelnde Aufgabe“ zu. Der an der Universität Lateranense lehrende Autor stellt allerdings fest, dass eine solche Naturphilosophie heute fehlen würde. Abhilfe könne einzig die Wiederaufnahme der traditionellen Naturphilosophie schaffen (12). Diese traditionelle Sicht aber bietet eine Erklärung an, „die sich auf die Finalität der Naturprozesse im Reich des Lebendigen richtet und gewisse, der Natur immanente Zweckursachen aufweist“ (15). Dass S. eine große Sympathie zu dieser klassischen, auf Aristoteles und Thomas zurückgehenden Position hat, überrascht kaum, da das Denken dieser beiden Klassiker sein Schaffenswerk durchzieht (so erschien beispielsweise 1965 eine Studie über „Das Verhältnis der *causa efficiens* zur *causa finalis* in Aristoteles' Schrift ‚De generatione animalium‘“, 1995 die „Beiträge zu Aristoteles' Naturphilosophie“. Dass der Autor zudem Herausgeber mehrerer Übersetzungen dieser beiden Koryphäen abendländischer Geistesgeschichte ist, ist eine bekannte Tatsache. In methodischer Hinsicht gilt es zu berücksichtigen, dass sich S.s Erörterungen primär auf das Werk „Junker et Scherer: Evolution. Ein kritisches Lehrbuch“ (2006) beziehen. Die relevanten Aussagen dieses Werkes werden von S. jeweils am Kapitelanfang wiedergegeben, kritisch beurteilt und ergänzt. Kap. II hat die „[m]oderne Evolutionstheorie von der Entstehung des Kosmos und der Natur“ zum Gegenstand. Hier werden sowohl die taxonomische Einteilung des Tierreiches als auch Evolutionsfaktoren und Mechanismen erläutert. Um aber sowohl ausschließlich materialistische als auch pantheistische Ansichten zu vermeiden, würden sich der Natur immanente Zweckursachen geradezu aufdrängen (30), denn „evolutive Höherentwicklung [lässt sich] niemals aus den materiellen Vorgegebenheiten oder Bedingungen erklären“ (41). Aus systematischer Perspektive ist es überdeutlich, dass S. seine Überlegungen zur Natur aus dem Glauben heraus betreibt und so den biblischen Schöpfungsbericht „als sicheres Offenbarungswort [versteht], das eine neue Sicht eröffnet“ (49). Diese Auffassung macht es S. möglich, den Evolutionsprozess als von den Lebewesen immanenten Naturursachen und nicht unmittelbar von Gott gesteuert zu verstehen. Dieser sei vielmehr „(erste) Ursache dieser (zweiten) Ursachen“ (49). Somit erwiese sich „[d]ie Alternative: entweder Evolution ohne Gott, mittels der naturalistischen Evolutionstheorie, oder Evolution mit Gott, mittels der Schöpfungslehre“ als nicht zutreffend (49). Kap. III („Naturphilosophische und theologische Sicht auf die Evolution: Entstehung aus Zweckursachen und Schöpfung“) versucht „die moderne Evolutionstheorie mit der traditionellen Naturphilosophie in Vergleich zu bringen“ (53). Hierbei verfolgt S. das Ziel, Form und Zweckursache erneut einzuführen. Dafür, dass in der Natur Zweckursachen vorhanden sind, die unser Verstand erkennen kann, obwohl sie selbst „*sine ratione* wirken“ (69) stehe der fünfte

Gottesbeweis des Aquinaten. Als zentrales Resultat des Kap.s muss die Unterscheidung zwischen Entstehung und Schöpfung gesehen werden (cf. 77). Diesbezüglich ist es interessant, dass sich S. vom gängigen Vergleich der platonischen Emanation verabschiedet (78). Außerdem gälte es zu bedenken, dass Gott nicht Pflanzen und Tiere auf die Erde gesetzt habe, „sondern [lediglich] deren Lebensursachen“ (79). Dass der Mensch aus Lehm gebildet sei, besage demnach, „dass zwar seine Geistseele von Gott geschaffen ist, [...] sein Leib [aber] aus der (schon vorher geschaffenen) Materie gebildet wird“ (82). Diesen Gedanken nimmt S. in seinen „Abschließende[n] Erörterungen (Kap. IV) auf, wenn er darauf hinweist, „dass mit dem Menschen das neue, geistige Lebensprinzip ins Dasein kommt, im Sinne eines neuen entstehungslosen Eintrittes in die Erdgeschichte, was nur durch Schöpfung von Seiten der metaphysischen Erstursache, Gott, erfolgt sein kann“ (92; cf. 149). Der Mensch aber ist Höhepunkt und Abschluss der Schöpfung. (Somit dürfte der Übermensch nicht Ziel unserer Bestrebungen sein.) Insgesamt stellt S. eine Verengung des Zweckbegriffs, die er auf Kant zurückführt, fest (115). Außerdem kritisiert er die Position des Jesuitenpaters Teilhard de Chardin. (119ff). Schließlich geht S. noch auf mehrere Beiträge (so etwa den bereits erwähnten Aufsatz von Kardinal Schönborn) ein. In diesem Aufsatz wird darauf hingewiesen, dass der Neo-Darwinismus ebenso wie die „multiverse hypothesis“ mit der Lehre der Kirche nicht vereinbar ist. Will man aber an der hohen und ausschließlichen Würde des Menschen – verstanden als Krönung der Schöpfung – festhalten, dann dürfte an dem von S. vorgezeichneten Pfad kein Weg vorbeiführen. Zwar mag der christliche Glaube an Gott *prima facie* als Rückfall hinter die Aufklärung erscheinen. Dass der aber nicht unvernünftig ist, sondern „heute wie damals die Option für die Priorität der Vernunft und des Vernünftigen [ist]“, hat bereits der damalige Kardinal Ratzinger aufgezeigt (151). Philosophie (gemeint ist hiermit die traditionelle) und Theologie müssen daher nicht als Gegner verstanden werden (cf. 152). Weil S. sein Werk nachvollziehbar gliedert, liest es sich sehr gut. Leider gibt S. manchmal einzelne Sachverhalte wieder, ohne in die erforderliche Tiefe zu gehen, außerdem einseitig und bisweilen gar verzerrt dargestellt. An dieser Stelle sei lediglich auf die aristotelische Lehre von der Seele hingewiesen. Diese würde beim Menschen sogar nach dem Tode weiter bestehen (73). Dass es hierbei zumindest höchst unwahrscheinlich ist, dass dieselbe als numerisch einzelne weiterexistiert, würdigt S. mit keinem Wort. Hier wird sein Vertrauen in die thomasische Tradition überdeutlich (cf. auch 138). Allerdings ist er nicht der einzige, der Einzelheiten außen vor lässt. Gerade die von S. berichtete Kontroverse mit einem Bioethiker (73) zeigt auf, dass Details – infolge von Unkenntnis – oftmals nicht berücksichtigt werden. Hier hätte S. entsprechend aufklären müssen! Dass bei Thomas vor dem Zeitpunkt der Geistbeseelung keine Seele und somit kein Organismus vorliegen würde, ist schlicht falsch (73). Dass der Mensch nach ScG II, 89, erst nach 90 Tagen zum Menschen würde (74 et 74¹¹), mag zwar populär sein; allein an dieser Stelle lässt sich die Angabe der Tageszahl nicht finden. Hinzu kommt, dass sie ungenau ist und nicht differenziert. Aber auch die von S. bekämpfte Behauptung eines spezieösen Präembryos (166) trifft nicht nur auf die von ihm angegebene Annahme, sondern sogar auf die thomasische Lehre selbst zu (cf. Mitterer, „Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen“, 1947)! Zusammenfassend lässt sich vermerken, dass S.s Versuch, die Tradition zu retten, letztlich im Postulat mündet, die Welt doch wieder mit im klassischen Geist der Tradition geschulten Augen zu betrachten, weil sie allein die Wirklichkeit als Ganzes erfasst. Das aber impliziert nach S.s Darstellung folgende Lehren: Der Mensch ist Ziel und Abschluss der Schöpfung (so etwa 98); er besitzt eine unmittelbar von Gott geschaffene Geistseele (149); sein Lebensraum ist ausschließlich die Erde (171). (Besonders die erste und letzte These scheinen mir problematisch zu sein.) Wer S.s ontologische Voraussetzungen nicht zustimmt, den werden seine Gedankengänge befremden. Damit zeigt sich einmal mehr, dass voraussetzungsloses Denken nicht möglich ist. Es muss daher jeder selbst eine Antwort auf die Frage finden, wie er zur Tradition steht und ob dieselbe nur seine Vergangenheit oder auch seine Zukunft prägen soll.

M. VONARBURG

2. Biblische und Historische Theologie

HOEPS, REINHARD (HG.), *Handbuch der Bildtheologie*. Band I: Bild-Konflikte. Paderborn: Schöningh 2007. 419 S., ISBN 978-3-506-75736-4.

Der erste von vier Bdn. behandelt in einzelnen historischen Längsschnitten klassische Bildkonflikte, ohne die Problematik theologisch zu vereinheitlichen; er ist das Teilergebnis und auch die Basis „eines strukturierten Forschungstableaus“ (so der Hg. in seiner Einleitung: 14) und rückt die theologische Ambivalenz und Strittigkeit der Bilder in den Mittelpunkt – woher also die theologischen Reserven angesichts der Bilder?

Herbert Niehr behauptet für die „Konfliktgeschichte des Bildes im antiken Syrien-Palästina“ (25–52), „der leibhaftige Gott“ sei auch durch ein Kultbild (nicht bloß als „Postament“ bzw. fester Ort der Theophanie, wie er zu Ex 32 anmerkt: 28) im Jerusalemer Tempel vertreten gewesen (unter Bezug auf Psalmen bzw. prophetische Visionen: 26–32) und in rekonstruierbare liturgische Kontexte eingebunden; das Bilderverbot „als nomadisches Erbe“ (44) sei Sonderfall und sekundäre Korrektur, Israels Kult keineswegs anikonisch. *Andrea de Santis* entwickelt die Geschichte der „Götterbilder und Theorie des Bildes in der Antike“ (53–80) aus einem präkativem Verständnis des eigentlich undarstellbaren, aber gerade deswegen vielfältig (polytheistisch) dargestellten Göttlichen, das als eine von seinen Kultbildern unterschiedene Größe wahrgenommen werde (vgl. 56); diesem Sachverhalt entspreche die philosophische Bildtheorie, die ihrerseits „als Denkbild“ (74) zu verstehen sei. Für „Bilder und Götterstatuen im Neuplatonismus“ (81–119) geht *Franz Gniffke* von einer Ablehnung jeglicher Mimesis aus, diejenige der im Bild sinnlich erscheinenden Idee ausgenommen (vgl. 87/88), wobei Plotin kein Interesse am Götterbild als Kultbild zeige (90), Porphyrios hingegen das Kultbild als Medium der Präsenz behandle (97–100) und Jamblich nur Kultbilder als wahre und nicht von Menschenhand gemachte Götterbilder begreife (105–112; als „anikonische Repräsentanten des Göttlichen: 109). *Alex Stock* resümiert für die „Frühchristliche Bildpolemik“ (120–138), in ihr bestimme sich das frühe Christentum „faktisch als anikonische Religion“ (136), die keine Bild-Kultur brauche (130): Es unterstelle in seiner Kritik „die pure Identität der Gottheit mit ihrem Bild“ (131), verwende aber kein spezifisch christliches Argument (136). Für „Die Anfänge christlicher Ikonographie“ (139–170) entdeckt *Jean-Michel Spieser* bei Eusebius und Augustinus eher Desinteresse als Bildfeindlichkeit, während die erste ablehnende kirchliche Äußerung, ein Kanon der Synode von Elvira sich wohl auf eine spezielle, aber nicht rekonstruierbare Situation beziehe (145). Christliche Grabkunst unterscheide sich nicht wirklich von paganer Konkurrenz und gehe entsprechend zunehmend selbstverständlicher auch mit eigenen Bildthemen um (145–158); dabei sei die *traditio legis* (insbes. am Sarkophag des Iunius Bassus) ein ambivalenter Versuch, die Figur Christi als ein Gottesbild zu verwenden, das sich in den Apsiden am Ende des 4. Jhdts. dann etablierte (158–165; zur Chronologie 165–169). *Günter Lange* resümiert, was „Der byzantinische Bilderstreit und das Bilderkonzil von Nikaia“ (171–190) im Ertrag bedeuten. *Jean Wirth* rekonstruiert „Die Bestreitung des Bildes vom Jahr 1000 bis zum Vorabend der Reformation“ (191–212), in der es weniger grundsätzlich um den Bildkult selbst als um dessen Fehlformen gehe, z.B. die „Bestrafung“ der Heiligen durch ihre Bilder, wie can. 17 von Lyon 1274 zeigt (197). Die Bildverehrung gelte durchaus dem Dargestellten, ohne dass über die Unterscheidung von Latrie und (Hyper-)Dulie bzw. über die Fragen der Wesens- oder der bloßen Ähnlichkeit von Bild und Urbild Einigkeit bestünde (198–200). Dies führe in der Konsequenz bei Wyclif, Hus und Gerson zur verschärften Kultbild-Kritik an dem, was seit 1376 „götze“ heiße, verbunden mit Kritik an den ikonodulen *magistri* und einer öffentlichen, von der feudalen Herrschaft geförderten Macht der Bilder (200–211). Erst die Reformation siedelt die (Kult-)Bilder „Zwischen Adiaphora und Artefakt“ (213–240) an, indem sie, wie *Thomas Lentz* entwickelt, den Diskurs von der zentralen Frage her angeht, wie „die gedächtnisstiftende Kraft symbolischer Formen“ überhaupt zu bestimmen sei (213). Gedächtniszeichen machen nicht sichtbar, sondern erinnern – ein Medienwechsel vom Bild hin zur Schrift, aber vor allem „eine Neufassung der Präsenz des Heiligen in Welt und Geschichte“ (221), die allerdings bei Luther (im Unterschied zu

Zwingli und Calvin: 224–231) weniger bildtheoretisch orientiert als vielmehr rechtfertigungstheologisch entfaltet sei. Mit dieser Entwicklung gehe die Erfindung des Bildes als Artefakt einher, die sich in der Renaissance ohnehin angebahnt habe (232–239). „Das Konzil von Trient und die katholischen Traktate *De imaginibus*“ (241–261) führen lt. *François Boespflug* und *Olivier Christin* den bildtheologischen Diskurs kaum weiter, sondern regulieren die Kultpraxis, ohne die Bilder als *adiaphora* zu vernachlässigen. Dazu passt die Diagnose von „Kritik und Modernisierung“, die *David Ganz* und *Georg Henkel* für den katholischen „Bildkult des konfessionellen Zeitalters“ stellen (262–285), der eben nicht „regressiv“ sei, wie es ein entwicklungsgeschichtliches Klischee wolle, sondern im parallelen Ablauf der Konfessionsbildungen bildtheoretisch defensiv, bildpraktisch aber deutlich offensiv und regulativ vorgehe. Das Gnadenbild trete als öffentlicher Nachfolger des mehr privaten Ablassbildes auf und erhalte modernisierende Kontexte, die das Bild rahmen und seinen Bildstatus definieren (274–285). „Das Bild im Denken Schleiermachers“ (286–299) biete nach *Gunter Scholtz* zwar eine „Anschauung“ des Unendlichen im Endlichen, aber keinen Ansatz zur Verehrung; das Religiöse sei Sache des Sujets. Für Schelling biete die „Darstellung Gottes und der biblischen Bilderwelt“ (*Ursula Franke*: 300–314) der Kunst zunächst „Stoff“; der Gegenstand, nicht das Bild sei „symbolisch“. Für Hegel erscheine die Göttlichkeit Jesu Christi nicht im „Schein“ des Gemäldes, sondern sei präsent im „Reflex“, also in der Anbetung der Gemeinde. *Richard Hoppe-Seiler* entdeckt bei Philipp Otto Runge die Krisis eines Bildverständnisses, das im Landschaftsbild ein brüchiges Naturerlebnis subjektiv inszeniert (315–325), *Reinhard Hoeps* zeigt Friedrich Schlegel als philosophischen und konfessionellen Konvertiten, der sich von Fichtes „Mystik“ der Ich-Setzung in der Tathandlung ab- und der (katholischen) Religion als Stoff der „wahren Allegorie“ im Bild zuwendet (326–338). Wenn im 20. Jhd. „Religion und Kunst im Widerstreit“ stehen, markiert Alex Stock wichtigste „Konfliktzonen“ (339–353). Allerdings verstehe angesichts eines früheren „Antimodernismus“ der Kirche das Vaticanum II (GS 62) Kunst generell und positiv „als anthropologische Entdeckungsleistung“ – eine Position, der die liturgische bzw. die Art-Sacré-Bewegung vorausgehe und die nun auf eine künstlerische Position treffe, die sich zwar „den Inhalt von Religion“, das „Spirituelle“, aneigne, aber keineswegs christlich oder kirchlich (und damit liturgisch auf Kultbild bezogen) agieren wolle. *Johannes Rauchenberger* widmet seinen Beitrag dem künstlerischen Ausdruck solcher Konfliktzonen, nämlich dem „Kreativitätspotential zwischen christlichen Bildwelten und Gegenwartskunst am Beginn des 21. Jahrhunderts“ („Bestreiten, aber unterlaufen“: 354–375). Auch im Kirchenraum selbst, als Konfliktzone von Kult und Kunst, agiere die autonome „Bestreitung“ überhaupt und inszeniere sich im innovativen freien Spiel mit christlicher Ikonographie. Boespflug sprengt die latente Eurozentrik des Bilddiskurses auf durch seinen Beitrag über die „Christliche Kunst außerhalb Europas (16.–21. Jahrhundert)“ (376–399) – ein interkultureller Bildkonflikt, der meist regulativ ausgetragen und grundsätzlich mit der Liturgiekonstitution des II. Vaticanum überwunden sei, der Boespflug eine Lizenz zur Freiheit der Stile entnimmt (392–398). Detaillierte Personen-, Sach- und Ortsregister folgen (400–419).

Das Handbuch legt eine imponierende Fülle an Daten und ideen- bzw. mentalitätsgeschichtlichen Erschließungen vor – angesichts des bildtheologischen Defizits in der aktuellen westlichen Theologie ein wirklicher Fortschritt. Aber ein Handbuch ist es bisher wohl nur in Näherungswerten geworden, denn die Beiträger und Beiträge setzen nach Ansatz und Methode zu unterschiedlich an, um diesbezügliche Erwartungen erfüllen zu können. So bietet Niehr zwar eine ebenso fachlich wie äußerst strittige Hypothese zum Jerusalemer JHWH-Kultbild, kaum aber den allgemeinen Forschungsstand und seine hermeneutischen Voraussetzungen. Stock behauptet ein anikonisches frühes Christentum, ohne den Prozess der christologischen Reflexion auf die Konzilien hin und ohne die soziologischen Voraussetzungen des Kultes einzubeziehen (z.B. seine Nichtöffentlichkeit und das Problem, sich sichtbar zu inkulturieren). Zwischen Nikaia II und den Beiträgen zur Reformation bzw. deren Vorgeschichte vermisst ich die Frage, wie sich Theorie und Rezeption der *Libri Carolini* zum Bild- und Reliquienkult verhalten. Die (ausschließlich deutsche!) Aufklärung ist erst präsent mit Schleiermacher und Schlegel. Die orthodoxe Bildtheologie und -praxis läuft gleichsam nur als Kontrastfolie mit. An-

dererseits zeigen insbesondere die Beiträge von Lange, Lentjes, Ganz und Henkel sowie Hoeps ein hohes Niveau; sie erhöhen die Spannung darauf, auch die hier vermissten Desiderate vielleicht in den nächsten Bdn. behandelt zu sehen. So bietet dieser erste Bd. einen gelungenen Anfang und vor allem einen in dieser Form ersten Zugriff auf ein zentrales Thema einer Theologie, das sie überdies kultur- und medienwissenschaftlich anschlussfähig macht. P. HOFMANN

FORME E MODELLI DELLA TRADIZIONE MANOSCRITTA DELLA BIBBIA, a cura di *Paolo Cherubini*, prefazione di *Carlo Maria Card. Martini*, introduzione di *Alessandro Pratesi* (Littera antiqua; 13). Città del Vaticano: Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica 2005. XVI/562 S./39 Taf., ISBN 88-85054-15-3.

Der emeritierte Mailänder Erzbischof, Carlo Maria Kardinal Martini, stellt diesen Bd. in den Kontext der theologischen Erneuerung des Zweiten Vatikanischen Konzils (*Prefazione*, VII–XI), das ja insbesondere in seiner Dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* den hervorragenden Platz der Heiligen Schrift im Glauben und in der Lehre der Kirche von neuem formuliert (VII), so dass anschließend einer der italienischen Altmeister der Historischen Hilfswissenschaften die Initiative zu diesem Bd. hervorkehren kann (XIII–XV): Der Herausgeber wolle mittels der wissenschaftlichen Anstrengung dem kulturellen und religiösen Schatz des Buchs der Bücher für das Abendland zu neuer Wertschätzung verhelfen (XV). Im Einzelnen umfasst der Bd. folgende Beiträge:

Edoardo Crisci, I più antichi manoscritti greci della Bibbia. Fattori materiali, bibliologici, grafici (1–31), bietet zum einen den buchwissenschaftlichen Diskussionsstand über Verbreitung und Nutzung der möglichen Formen – Papyrus, Rolle, Codex – im ältesten Christentum anhand der Darstellung des heutigen Bestands, zum anderen arbeitet er überzeugend heraus, aufgrund welcher veränderter kultureller, politischer und sozialer Rahmenbedingungen sich die Buchformen der biblischen Literatur ab dem 3. Jhdt. verändert haben und wer vermutlich die Schreiber waren. *Paolo Radiciotti*, Le Sacre Scritture nel mondo tardoantico grecolatino (33–60), stellt den Aufschwung der christlichen Buchkultur der Spätantike in den Kontext der sich vertiefenden Rezeption des Evangeliums im Abendland, insbesondere auf der italischen Halbinsel. Der Abschluss des Schriftkanons und die Herausbildung von solchen Bibelhandschriften, die spezifisch für die liturgische Verwendung konzipiert wurden, favorisierten im 5. und 6. Jhdt. vor allem die Entstehung zweisprachiger Codices; diese belegen somit die einzigartige kulturelle Funktion des Schrifttextes in der Zeit des Übergangs. *Michelle P. Brown*, Predicando con la penna: il contributo insulare alla trasmissione dei testi sacri dal VI al IX secolo (61–108), präsentiert den Kenntnisstand in Bezug auf die erhaltenen insularen Bibelhandschriften des genannten Zeitraums. Unsere Kenntnis reicht erstaunlicherweise bis in die detaillierten Entstehungsumstände der Handschriften hinein; diese sind paläographisch-kodikologisch häufig untersucht und beurteilt worden, ihre jeweilige Positionierung in der Entwicklung der mittelalterlichen Buchkunst neu bedacht. Vor allem textgeschichtlich kommt die Autorin zu neuen Beurteilungen hinsichtlich der gemischten Überlieferung von *vetus latina*- und Hieronymus-Version. Im Einflussbereich der Britischen Inseln kommt es in der Spätantike weithin zu Mischtexten. Darüber hinaus zeigt die Autorin in ihrem Beitrag vor allem das Selbstverständnis der Urheber der studierten Handschriften auf: Sie verstanden das Christentum als eine Religion des Wortes, in den Handschriften findet sich bloß dessen Niederschlag. Die Produktion und Gestaltung des Wortes in textlicher, schriftlicher Form stellt mithin eine Form der Verkündigung dar. Der Beitrag *Paolo Cherubini*, Le Bibbie spagnole in visigotica (109–173), umfasst neben dem eigentlichen Aufsatz auch den Katalog der 53 erhaltenen westgotischen Bibelhandschriften (148–173). In seiner Abhandlung bietet Cherubini eingangs den Forschungsstand zu der reichen Überlieferung der Bibelhandschriften der iberischen Halbinsel dar: Welche textliche Mischüberlieferungen sind bekannt? Welche Gesamtausgaben der Bibel liegen vor? Im Wesentlichen schließt sich daran die paläographisch-kodikologische Diskussion der einzelnen Handschriften an, die der folgende Katalog in mustergültiger Aufbereitung darbietet. *Massimiliano Bassetti*, Le Bibbie imperiali d'età carolingia ed ottoniana (175–265), ordnet die von ihm zu untersuchenden Bibelhand-

schriften in drei Gruppen an. Er unterscheidet „imperiale“ Bibeln (175–187), womit er solche Handschriften bezeichnet, welche im Dienste der spätantiken Herrschaftsfundierung hergestellt worden sind und welche besonders die Evangelientexte tradieren; im Abschnitt über die „Biblica mixta: la ‚koine‘ biblica carolingia“ (187–230) betrachtet der Verf. unter dieser vorgenannten Perspektive die gesamte karolingische Bibelproduktion, welche zwar auch, aber nicht vornehmlich der politischen Begründung des Frankenreichs diene, im Zusammenspiel mit der breit angelegten religiösen und intellektuellen Erneuerung des Christentums zielte der Einsatz für die biblische Textüberlieferung bei den Karolingern vielmehr auf den gesamtgesellschaftlichen Aufstieg der Länder nördlich der Alpen; nur als Hypothese („Bibbie imperiali ottoniane?“: 230–265) formuliert der Verf. das Ergebnis seiner Untersuchung der ottonischen Bibelhandschriften, ob diese nämlich, wohl gemäß karolingischem Vorbild, aber doch unübersehbare antikisierende Stilelemente wiederaufgreifen und folglich an die konstantinische Herrschaftsrepräsentation anknüpfen wollen. *Jean Vezin*, *I libri dei Salmi e dei Vangeli durante l'Alto Medioevo* (267–279), beschreibt in seinem Aufsatz die besondere Sorgfalt und Wertschätzung, welche im 10. und 11. Jhd. den Handschriften des Psalteriums, der Evangelii und Evangelistare bei ihrer Anfertigung zuteil wurden und die bis heute diese Codices umgibt. *Virginia Brown*, *I libri della Bibbia nell'Italia meridionale longobarda* (281–307), gibt ihrer Darstellung als Anhang (304–307) die sehr differenzierte Zusammenstellung aller erhaltenen 48 Handschriften in Beneventaner Schrift mit biblischen Texten bei, von denen je eine aus dem 6. und 8., die übrigen aber aus der Zeit zwischen dem 9. und dem 13. Jhd. stammen. Die gelehrte Studie erklärt den zeitgeschichtlichen Kontext der Entstehung dieser Textzeugen im Benevent und verortet sie im täglichen monastischen Gebrauch. *Francesco D'Aiuto*, *Il libro dei Vangeli fra Bisanzio e l'Oriente: riflessioni per l'età mediobizantina* (309–345), führt als Anhang (340–345) das vorläufige Repertorium aller griechischen Evangelienhandschriften auf, die mit den eusebianischen Kanontafeln ausgestattet worden sind. Weiterhin legt er die Geschichte und die Kodikologie der Evangelistare, der sog. Tetravangelia, aus dem byzantinischen 9. bis 12. Jhd. dar; unabhängig von der Evangelien Sprache versteht der Verf. als charakteristische Merkmale dieser Überlieferung des biblischen Textes den Buchschmuck sowie die evtl. Präsenz der Kanontafeln in den Handschriften. *Emma Condello*, *La Bibbia al tempo della riforma gregoriana: le Bibbie atlantiche* (347–372), bringt den Zusammenhang zwischen der Kirchenreform des 11. und 12. Jhdts. und dem gleichzeitigen Aufkommen der Riesenbibeln auf den Punkt. Nachdem sie den *status quaestionis* dargelegt hat, kann die Verf. in im Verlauf der detailreichen Diskussion der Handschriften nämlich zeigen, daß die Schrift, die Ausstattung und die gesamte Anlage dieser Riesenbibeln den Zielen der Kirchenreformer Ausdruck verleihen sollten. *Matthias M. Tischler*, *Dal Bec a San Vitore: l'aspetto delle Bibbie ‚neomonastiche‘ e ‚vittorine‘* (373–405), schreibt die Geschichte des lateinischen Bibeltextes nördlich der Alpen in der Zeit etwa von der ersten Hälfte des 11. bis in die zweite Hälfte des 12. Jhdts. Nach einer Würdigung der Rolle der Benediktiner Lanfranc und Anselm für die Geschichte des Bibeltextes arbeitet der Verf. das textkritische Engagement der Zisterzienser, namentlich Stephan Hardings und Nikolaus Maniacoria, heraus, bevor er in den neuen Kathedralschulen der Île-de-France die Entstehung der glossierten Bibeln nachweist (auf den S. 387–394 stellt Verf. die Liste der ältesten Glossenhandschriften zusammen); abschließend unterstreicht der Autor insbesondere den Beitrag der Kanoniker von Saint-Victor in Paris bei der Verbreitung und Vervollkommnung der Glossenhandschriften, aber auch der bloßen Bibelhandschriften. Die abschließend formulierten Forschungsdesiderate beleuchten glasklar den weiteren wissenschaftlichen Weg, der zu bahnen ist, wenn man die Funktion der Bibel als Grundtext Europas wahrnimmt und verstehen will. *Sabina Magrini*, *La Bibbia all'Università (secoli XII–XIV): la ‚Bible de Paris‘ e la sua influenza sulla produzione scritturale coeva* (407–421), fasst den aktuellen Kenntnisstand über die Pariser Bibel des 13. Jhdts. zusammen, zieht aber unabhängig davon Parallelen zur gleichzeitigen Handschriftenüberlieferung philosophischer Werke. *Guy Lobrichon*, *Le Bibbie ad immagini, secoli XII–XV* (423–457), unterscheidet zwischen Bilderbibeln, *Bibles moralisées* und Armenbibeln. Indem er dabei für jeden Überlieferungstyp die kunstgeschichtliche und kodikologische Diskussion darstellt, kann er einleuchtend nachweisen, daß jede dieser

drei Formen von Bibelhandschriften unterschiedliche exegetische Konzeptionen realisieren; besonders hilfreich ist das vollständige Verzeichnis (431–432) der heute erhaltenen *Bibles moralisées*. Der reiche Aufsatz von *Antonio Manfredi*, *Manoscritti biblici nelle biblioteche umanistiche tra Firenze e Roma. Una prima ricognizione* (459–501) beugt sich auf die Spur der Bibelhandschriften in der Florentiner Bibliothek von San Marco und in der Vatikanischen Bibliothek. Besonders die Bibeln der Gelehrten des italienischen Humanismus des 15. Jhdts. haben ihren Weg in die genannten Sammlungen gefunden. Nicht zuletzt das spätmittelalterlich-frühneuzeitliche Papsttum lässt im Spiegel der Humanistenbibeln und ihrer bibliothekarischen Erhaltung einen neuen Bezug zur Heiligen Schrift erkennen: Die Sorge um den klassischen, guten Text verbindet sich mit dem Interesse an exegetischer Arbeit und kunstvoller Präsentation.

Dem Bd. sind das Verzeichnis der Tafeln (507–508) beigegeben sowie ein äußerst nützlich und weiterführendes Register der Handschriften (509–541) und der Personen und Orte (543–562).

Diese Sammelpublikation hat monographischen Rang nicht allein der konzeptionellen Kohärenz der Beiträge wegen, sondern auch aufgrund ihrer gemeinsamen wissenschaftlichen Qualität. Dem Herausgeber sei deshalb aufrichtig gedankt für den Dienst, den er mit seinem Werk leistet. Herzlichen Glückwunsch!

R. BERNDT S. J.

FRANKEMÖLLE, HUBERT, *Das jüdische Neue Testament und der christliche Glaube. Grundlagenwissen für den jüdisch-christlichen Dialog*. Stuttgart: Kohlhammer 2009. 256 S., ISBN 978-3-17-020870-4.

Der Verf., inzwischen emeritierter Professor der Exegese des Neuen Testaments an der Universität-Gesamthochschule Paderborn, gilt als guter Kenner des Judentums zur Zeit des Neuen Testaments und der Beziehung zwischen Judentum und Christentums seit dieser Zeit. Bekannt ist sein zweibändiger Kommentar „Matthäus“ (Düsseldorf 1994–97); doch gibt es daneben weitere Buchveröffentlichungen und Artikel sowie seine Mitarbeit am institutionellen jüdisch-christlichen Dialog.

Den Ausgangspunkt des vorliegenden Bds. bildet die Beobachtung, dass es auch mehr als fünfzig Jahre nach der Verabschiedung der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils „*Nostra Aetate*“ (1965) mit dem Abschnitt 4 über das Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum noch nicht gelungen ist, dem grundsätzlichen Wandel in dieser Beziehung überall, bis in die Gemeindearbeit hinein, Geltung zu verschaffen. Dabei spielt die Interpretation des Neuen Testaments keine geringe Rolle. Soll man es im Lichte der altkirchlichen Konzilien mit ihren Wesensaussagen über Jesus Christus lesen (wie noch jüngst im Jesus-Buch des Papstes, aber auch bei dem jüdischen Autor Jakob Neusner, dazu 23–26) oder eher als ein Dokument jüdischer oder vom Judentum geprägter Autoren, die ihren Glauben an Jesus in den Denkkategorien ihrer jüdischen Herkunft zum Ausdruck bringen? Diese spannende, hochaktuelle Frage bildet den Ausgangspunkt des Buchs von H. Frankemölle (= F.).

Die Antwort wird vom Verf. in verschiedenen Schritten entfaltet. Zunächst wird festgestellt und belegt, dass Jesus selbst ins Judentum gehört. Darüber sind sich die Erforscher der Quellenlage wie die Teilnehmer am heutigen christlich-jüdischen Dialog einig. Im Zentrum seiner Verkündigung steht nicht er selbst, sondern die von ihm angekündigte „Herrschaft Gottes“, ein nachexilisches jüdisches Thema. Freilich ist das Kommen dieser Gottesherrschaft an Jesu eigenes Kommen gebunden, und hier liegt dann der Ansatzpunkt für christologische Entfaltungen bis hin zum Glauben an Jesus. Innerhalb des vielfältigen Judentums seiner Zeit steht Jesus (wie später Paulus) der pharisäischen Richtung am nächsten. Freilich muss dabei beachtet werden, dass es um diese Zeit (noch) kein einheitliches oder normatives Judentum gibt, wie es allenfalls nach der Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. und der Errichtung des jüdischen Lehrhauses in Jamnia in den folgenden Jahrzehnten schrittweise entsteht.

Ähnlich vielfältig wie die Formen des Judentums im 1. Jhd. sind auch die Ausgänge der Heiligen Schrift. Damit ist gemeint, dass es zur Zeit der Entstehung der neutestamentlichen Schriften weder einen allgemein anerkannten Kanon Heiliger Schriften Israels noch eine einheitliche Sammlung gab. Die beiden Grundformen sind die hebräisch-aramäische

und die griechische Schriftüberlieferung. Die christlichen Schriften des Neuen Testaments stehen der griechisch-jüdischen Tradition näher, setzen aber noch kein fertiges „Altes Testament“ voraus. Dieser Ausdruck selbst ist seinerseits noch einmal christlich.

In einem langen Hauptteil stellt F. „vielfältige Antworten im jüdischen Neuen Testament“ dar. Zentral bleibt das Bekenntnis zu dem einen Gott. Alle Aussagen über Jesus sind auf Gott als Handelnden ausgerichtet, insbesondere natürlich die Verkündigung Jesu als des von Gott Auferweckten. Gott steht auch hinter Leiden und Tod Jesu als der, ohne dessen Willen nichts geschieht. Er ist der Schöpfer aller Dinge und der Ursprung allen Heils. Selbst der Jesusname („JHWH ist Rettung“) und die christologischen Hoheitstitel verweisen auf Gott, den „Herrn“ und „Retter“. Die parallele Verwendung gerade des „Retter“-Titels im römischen Kaiserkult schwächt diese Beobachtung nicht ab. Die griechische Bibel bereitet den Gedanken der Präexistenz des „Herrn“ vor, u. a. durch die Annahme von göttlichen „Hypostasen“. F. betont deren Zugehörigkeit zu Gott als dessen „Wirkweisen“. Die Dogmenentwicklung sollte freilich rasch zu einer wesenhaften Sicht der „Hypostase“ Jesu kommen. Diese Entwicklung wird vom Verf. im Schlusskap. kurz skizziert. Sie führte zur endgültigen Trennung von Judentum und Christentum. Zuvor behandelt ein längerer Abschnitt die Frage: „Auflösung des Monotheismus im NT? Zur monotheistischen Grundstruktur ntl Glaubens.“ Dabei spielen vor allem die paulinischen Briefe eine wichtige Rolle. Paulus hält nach dem Verf. unbedingt an dem Glauben Israels an den einen Gott fest. Alle christologischen Aussagen nehmen darauf Rücksicht. Dies wird heute auch zunehmend von jüdischer Seite aus gesehen und im jüdisch-christlichen Dialog vorausgesetzt.

Die hier vorgelegte Sicht des Neuen Testaments als Dokument des zu seiner Zeit vielfältigen Judentums besticht durch ihre Einfachheit und Klarheit sowie durch die Fülle der beigebrachten Belege. Trotz seiner Abfassung vom ersten bis zum letzten Buchstaben auf Griechisch kann das Neue Testament als Ausdruck einer neuen, sich auf Jesus berufenden Form des Judentums gelesen werden, die sich in die Vielfalt des Spektrums jüdischer Richtungen im 1. Jhdt. n. Chr. einordnet. Die Wahrnehmung des Christentums als eigener Religion kam wohl eher von außen, d. h. aus römischer Sicht. Die Entwicklung von Lehre und Kult verlief wohl eher schrittweise, ohne radikalen Bruch. Daraus ergibt sich die Schwierigkeit, für die Trennung von Kirche und Synagoge einen genauen Zeitpunkt zu nennen. Nach dem Verf. wäre der späteste Zeitpunkt die Formulierung des christlichen Glaubens in der Sprache der griechischen Kirchenväter und der altkirchlichen Konzilien.

Im Rückblick stellen sich einige Fragen für einen weiter gehenden Dialog. Auf S. 167 wird die jungfräuliche Herkunft Jesu vor allem mit Verweis auf den jüdischen Gedanken der Schöpfung aus dem Nichts erklärt. Mit Recht wird auf die Vorlage alttestamentlicher Geschichten von der Ankündigung einer wunderbaren Geburt hingewiesen. Doch wird man hier wohl auch mit dem Einfluss nichtbiblischer Parallelen aus dem hellenistischen Kulturraum zu rechnen haben. Vergleichbares gilt von dem christologischen Titel „Sohn Gottes“ (178), für den nicht nur jüdische, sondern auch griechisch-römische Parallelen genannt werden können.

In einem langen Exkurs widmet sich der Verf. der Frage nach „Philo als Deuter der Gotteswirklichkeit“ (194–202), was dann auf den Johannesprolog (202–207) angewendet wird. Mit Recht hebt F. die Bedeutung der Gottes- und Logoslehre Philos für das Verständnis des Johannesevangeliums und insbesondere des Johannesprologs hervor. Freilich zieht die heutige Johannesforschung daraus nicht den Schluss, eine literarische Abhängigkeit des Vierten Evangeliums von Philo anzunehmen. Bei F. heißt es auf S. 202: „Wie mehrfach angedeutet, waren es neben der jüdisch-griechischen Weisheitsliteratur in den griechischen heiligen Schriften Israels auch die Schriften Philos von Alexandrien, die Anstöße zu einer vertieften mythologischen Reflexion lieferten. Unbestritten ist dies im Schöpfungsmittler- und Inkarnationslied in Joh 1, 1–16 der Fall.“ Besser würde man hier wohl von jüdisch-hellenistischen Logospekulationen sprechen, wie sie bei Philo belegt sind. Die Existenz eines vorjohanneischen Logosliedes in Joh 1, 1–16 ist dabei heute nicht mehr so unumstritten.

Weiterer Diskussionsbedarf meldet sich auch bei dem von F. häufig verwendeten Begriff der „Hypostase“ an. Er wird auf S. 187 von F. eingeführt in einem Abschnitt „Die

Präexistenz der Wirkweisen (= Hypostasen) Gottes“, und im Sinne solcher „Wirkweisen“ ist dann im Folgenden auch von den „Hypostasen“ im hellenistischen Judentum, aber auch in ihrer Anwendung auf die Rede von der Präexistenz Jesu nach dem NT die Rede (vgl. 211, 224, 231, 233, 236). Blicke es bei einer Deutung Jesu als „Wirkweise“ Gottes, so wäre die Gefahr des Modalismus gegeben, der im Sohn nur eine Erscheinungsweise des Vaters sieht. Mit Recht zitiert Verf. den jüdischen Autor D. Flusser, der hierzu schreibt: „Jesu Erfahrung der göttlichen Sohnschaft wurde mit dem jüdischen Konzept der Prä-Existenz des Messias verknüpft, und dies ebnete den Gedanken, dass Christus gleichzeitig göttlichen Wesens (eine Hypostase Gottes) ist, als ‚der Sohn der Abglanz der Herrlichkeit Gottes und das Ebenbild des göttlichen Wesens ist und alle Dinge durch sein kräftiges Wort trägt‘ und dass Gott durch ihn die Welt geschaffen hat (Hebr 1,2–3)“ (228). Für F. steht das Verständnis von der Hypostase als Person erst am Ende einer langen Entwicklung, die zu den altkirchlichen Konzilien und zur endgültigen Trennung der Kirche vom Judentum hinführt (vgl. 234).

Bei einer wünschenswerten Neuaufgabe könnten auch einige Versehen korrigiert werden, wie die Zahl der echten Paulusbrieve (11), die Rede von „heiligen Schriften“ in Aramäisch, die Jesus gelesen haben soll (31), die Textformatierung auf S. 51 sowie die Hinrichtung Jakobus des Älteren unter Herodes Antipas statt Herodes Agrippa I. (98). Jesu Zuwendung zu den Samaritanern basiert in Joh 4,4–42 wohl auf einer literarischen, aber nicht sicher historisch belegten Grundlage (100). Zu den Belegen des Hauptgebots Israels bei Johannes kann man auch Joh 5,42.44 zählen (132). Dass der Verf. des Hebr auf Melchisedek in 11QMelch zurückgreifen konnte (166), wird heute eher bestritten. All dies schmälert nicht das Verdienst eines lesenswerten Beitrags zum „jüdischen Neuen Testament“. Er eignet sich nicht nur für die Einzellektüre, sondern auch für die Arbeit in Bibelkreisen und jüdisch-christlichen Gesprächsgruppen. J. BEUTLER S. J.

SAINT AUGUSTIN, sous la direction de *Maxence Caron*. Avec deux textes inédits en français de Joseph Ratzinger – Benoît XVI et une œuvre de saint Augustin (Les Cahiers d’Histoire de la Philosophie). Paris: Les Editions du Cerf 2009. 660 S., ISBN 978-2-204-08058-3.

Wer neugierig ist und wissen will, was sich tatsächlich hinter dem Slogan verbirgt, Augustinus (= A.) sei en vogue, vor allem auch unter Philosophen, der greife zu vorliegenden Neuerscheinungen. Sie dokumentiert, mit Ausnahme von zwei älteren Beiträgen aus der Feder von Joseph Ratzinger (Originalität und Überlieferung in Augustinus Begriff *confessio*, in: REAug 3 [1957] 375–392; Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustinus. Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah, in: Augustinus-Magister, Paris 1954, II, 965–979), welche augustianischen Themen und Fragestellungen hauptsächlich französische Philosophen, wiederum hauptsächlich in staatlichen philosophischen Fakultäten tätig, derzeit diskutieren. Verantwortlicher Herausgeber der Veröffentlichung ist Maxence Caron, Jahrgang 1976, „professeur agrégé de philosophie, docteur ès Lettres, lauréat de l’Académie française“ für sein Werk ‚Heidegger – Pensée de l’être et origine de la subjectivité‘ (Paris 2005, 1760 Seiten). Caron ist auch Leiter der jüngst gegründeten ‚Cahiers d’Histoire de la Philosophie‘ des Verlags Cerf, in denen bisher Bde. über Hegel, Heidegger, Husserl und Kant erschienen und elf weitere über bekannte Philosophen angekündigt sind. – In seinem Vorwort schraubt der Herausgeber die Erwartungen sehr hoch, heißt es hier doch, man wolle mit der vorliegenden Veröffentlichung zwei Klippen umschiffen, einerseits Beiträge vorzulegen, wie sie außerhalb der Universität produziert werden, „Übersetzungen bzw. wenig seriöse Arbeiten“, andererseits „exegetische Studien“, wie sie in den Universitäten entstehen, die jedoch von „besorgniserregender intellektueller Wirkungslosigkeit“ sind. Etwas verwundert ist man über die Ankündigung des Vorworts, der Bd. enthalte einen „heute unauffindbaren Text“ des hl. A., handelt es sich hier doch um das bekannte und in allen größeren Werkausgaben zugängliche *De fide rerum invisibilium* (Corpus Christianorum. Series Latina 4, 1–11), das ins Englische, Deutsche, Spanische und natürlich auch, sogar mehrmals, ins Französische übersetzt wurde. – Der Bd. setzt ein mit dem ersten oben genannten Aufsatz von *Joseph Ratzinger* (9–36), es folgt eine Einleitung in die Psalterhomilien (37–51)

aus der Feder von *Jean-Louis Chrétien*, ein Wiederabdruck aus der 2007 erschienenen französischen Übersetzung der genannten Homilien, die sich sehr gut auch als Einleitung des vorliegenden Bds. eignet, gelingt es dem Autor doch, den Leser mit seiner eigenen Begeisterung für den Kirchenvater gewissermassen anzustecken. Es folgt eine eher nüchterne Analyse eines der Hauptwerke A.s, seines *De trinitate* (53–76) von *Emmanuel Bermon*, bei der man jedoch deutlicher hätte herausstellen können, was sie an Neuem gegenüber älteren Arbeiten zu diesem Thema bringt. Die folgenden Beiträge befassen sich mehr oder weniger mit den *Confessiones*, erstens, eine Analyse des 7. Buches, überschrieben ‚Platonismus und Christentum‘ aus der Feder des renommierten Augustinusspezialisten Goulven Madec, die Übersetzung eines 1994 auf italienisch erschienenen Beitrags (77–158); zweitens, eine Studie, genauer eine Voruntersuchung („enquête pour une étude“) über A.s zumindest auf den ersten Blick kryptisch klingende Formel *Idipsum* (159–187) von *Dominique Doucet*, die mit A.s diesbezüglichen Erklärungen zu Psalm 4 im vierten Buch der *Confessiones* einsetzt; drittens, ein Beitrag über die Begriffe *creatio* und *formatio* in den *Confessiones* (189–201), mit dem *Marie-Anne Vannier* an ihre Studie von 1997, *Creatio, conversio, formatio chez S. A.* anknüpft; viertens befasst sich auch *Anne-Isabelle Bouton-Touboulic* in ihrem allgemeinen Beitrag über die Körpersprache bei A. speziell mit den *Confessiones*, nämlich dem für dieses Thema wichtigen Buch VIII (203–243); fünftens widmet sich *Augustin Pic* Buch XI der *Confessiones* und dem wahrlich nicht zum ersten Mal untersuchten Zeitbegriff des Bischofs von Hippo (245–259). Dem Autor geht es darum, die spirituelle und pastorale Dimension des Zeitbegriffs in den Blick zu bekommen.

In einem Werk über den Philosophen A. können natürlich Untersuchungen über Begriffe wie Wille, Willensfreiheit usw. nicht fehlen, und so finden wir zunächst aus der Feder von *Kristell Trego* eine Studie über Seele und Willen bei A. (261–306). Dass A. eine besondere Bedeutung in der Entfaltung des Willensbegriffs zukommt, ist heute allgemein anerkannt. Trego zufolge ist es A. auch gelungen, einen ersten Schritt in die Richtung zu tun, Willensfreiheit zu denken. Der folgende Beitrag aus der Feder von *Cyrille Michon* hat dann die Willensfreiheit, das *liberum arbitrium*, zum eigentlichen Thema (307–341). Der Autor will zeigen, dass sich von den drei von A. selbst in *De libero arbitrio* aufgestellten Kriterien für freien Willen nur eines, nämlich die Hierarchie des Willens, gegenüber seinen späteren Positionen über Gnade und Vorherbestimmung behaupten kann. Die folgende Studie über das „Gewicht der Liebe“ (343–346) greift zwar wiederum eine Formulierung der *Confessiones* auf, nämlich das bekannte *pondus meum amor meus, eo feror, quocumque feror* (13, 9, 10), behandelt aber ein Thema, das sich inhaltlich voll und ganz an die beiden vorausgegangenen anschließt. Die Autorin, *Hélène Machefert*, sucht vor dem Hintergrund von Weish 11, 21 von der genannten Stelle her und nicht wie sonst üblich von der Unterscheidung zwischen der christlichen *agape/caritas* und dem platonischen *eros/amor* aus A.s Begriff der Liebe zu bestimmen. – Es folgt die eingangs genannte zweite Arbeit von *Joseph Ratzinger* (367–388), mit der die Reihe von Studien eingeleitet wird, die sich mit A.s Theologie bzw. Philosophie der Geschichte befassen. So lautet der Titel einer Studie aus der Feder von *Patrice Cambronne* „Schicksal des Ich, Schicksal der Reiche. Ein Blick des hl. Augustinus auf das Mysterium der Geschichte“ (389–452). Ist nicht für A. die Geschichte des Individuums eine Art Spiegel der Geschichte der Welt?, fragt der Autor gegen Ende. Der folgende Beitrag von *Gérald Antoni*, „Ein Canticum über die Schöpfung. Schönheit des Wortes und Schönheit der Welt“ (453–474), zeigt in A.s Denken den Weg zu einer Theologie der Schönheit der Welt, die nur vordergründig von Platons Höhlengleichnis inspiriert ist, in Wirklichkeit jedoch auf der Beziehung zwischen der Welt und ihrem Schöpfer, ja dem Geheimnis der Trinität beruht.

Mit dem Beitrag von *Thierry-Dominique Humbrecht* beginnen die Arbeiten über A.s geschichtliche Nachwirkung. Der Dominikaner geht unter dem Titel „Wann Thomas von Aquin A. oder den Weg seines Meisters bevorzugt“ (475–517) der Frage nach, wie der Aquinate näherhin A. rezipiert und zeigt an den verschiedenen Themen seiner Theologie, wie er ihn bald tiefer in sich aufnimmt, bald transformiert, bald über ihn hinausgeht. *Isabelle Bochet* demonstriert an zeitgenössischen Autoren (Hans Urs von Balthasar, Paul Ricœur, Jean-Toussaint Desanti und Claude Romano), wie diese mit

dem augustinischen Thema des ‚Rätsels der Zeit‘ umgehen (519–549). Es handelt sich um den Wiederabdruck einer Veröffentlichung in den RSR 89 (2001). *Natalie Depraz* entdeckt in ihrer Studie „Der hl. Augustinus und die Methode der Reduktion“ (551–571), vor allem in den *Confessiones*, Seelenhaltungen, wie sie Paul Hadot in der griechisch-lateinischen Antike ausgemacht und Husserl in seiner Phänomenologie beschrieben hat. Sehr aufschlussreich für die Wirkgeschichte A.s ist dann der vorletzte Aufsatz aus der Feder von *Philippe Sellier* über „Augustinismus und klassische Literatur“ (573–590). Unter letzterem ist natürlich die klassische französische Literatur gemeint, also das 17. Jhd., das man ja auch als das ‚Jahrhundert Augustins‘ bezeichnet hat. Der Autor fasst die Forschungsergebnisse einer erst um 1960 beginnenden Wiederentdeckung des Einflusses A.s auf die sog. klassische französische Literatur eindrucksvoll zusammen. Es geht u. a. um Autoren wie Pascal, La Rochefoucauld, Montaigne, Madame de Lafayette, Racine, Molière u. a. Der letzte Beitrag des Bds. aus der Feder des Herausgebers steht unter der Überschrift „Sein, Prinzip und Trinität“ (591–636). Sein Motto „Dicebant ergo ei: Tu quis es? Dixit eis Jesus: Principium, qui et loquor vobis (Joh 8, 25)“ gliedert den Hauptteil und ist das letzte Wort der tiefeschürfenden Reflexionen über A.s Verständnis von *principium*. Für den mehr philologisch bzw. mehr exegetisch interessierten Leser wäre eine kleine Fußnote zur genannten Schriftstelle nicht überflüssig gewesen, die über Joh 8, 25, diese alte *crux* der Exegeten, einige Informationen enthielte, z. B. die, dass die Inzise *principium, qui et loquor vobis*, die bei A. zwar gute 30mal vorkommt und ihn, wie übrigens auch andere lateinische Kirchenväter, zu trinitarischen Spekulationen anregte, so gut wie keine Grundlage im griechischen Bibeltext hat (vgl. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, II, Freiburg i. Br. 1971, 244–245). Der angeblich „unauffindbare“ Augustinus-Text (631–652), mit dem der Bd. über A. den Philosophen, „cet homme immense“ (Vorwort) schließt, ist in eckiger Klammer überschrieben und damit treffend zusammengefasst und interpretiert: „Philosophischer Sinn des Glaubens und Sinn der Philosophie durch den Glauben.“ Der Herausgeber liest diesen Augustinus-Text als ein Programm, wie es ebenda heißt, „die künstliche und sterile Trennung zwischen Glauben und Vernunft hinter sich zu lassen, deren Überwindung das Christentum als Philosophie ist. Eine Enyklika Johannes Paul II. hat daran eindrücklich erinnert“.

H.-J. SIEBEN S. J.

GILBERTUS CRISPINUS, *Disputatio iudaei et christiani. Disputatio christiani cum gentili de fide Christi*. Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden. Lateinisch-deutsch, übersetzt und eingeleitet von *Karl Werner Wilhelm* und *Gerhard Wilhelmi* (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters 1). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2005. 197 S., ISBN 3-451-28506-1.

Der zu besprechende Bd. eröffnet das neue Vorhaben des Verlags Herder und dreier Frankfurter Philosophen, das inzwischen auf ein ansehnliches Corpus zweisprachiger Textausgaben aus dem Bereich der mittelalterlichen Geistesgeschichte angewachsen ist. Matthias Lutz-Bachmann, Alexander Fidora und Andreas Niederberger legen in einem Geleitwort (5–6) ihre Beweggründe für diese Initiative dar: „Wir hoffen, daß die vorliegende Bibliothek den Beitrag und die Bedeutung der Philosophie des Mittelalters für die Entwicklung der Wissenschaften, für die Herausbildung einer intellektuellen Kultur des Wissens und auch für den Dialog zwischen Judentum, Christentum und Islam neu erschließt.“ Angesichts der intellektuellen Bandbreite der bis heute in dem somit geschaffenen Kontext vorgelegten Werke erscheint es als unstrittig, dass die Herausgeber ihr Ziel nicht aus dem Blick verloren haben. Es ist ihnen zu wünschen, dass dieser Dienst an der heutigen Gesprächskultur angenommen wird und zu einem wechselseitigen Verständnis unter den Religionen beiträgt. In diesem Sinn sei die Erwartung formuliert, dass die Berücksichtigung weiterer Texte aus dem hebräischen und dem arabischen Raum – vielleicht sogar unter Einbeziehung byzantinischer Autoren – zu einem historisch geschärfteren Blick auf das Mittelalter führen könnte.

Die beiden in diesem Bd. der Bibliothek erstmals vollständig in deutscher Sprache veröffentlichten Texte erscheinen, so gesehen, als programmatisch. Wenn auch Gilbert Crispins „Dialoge“ nicht als die Niederschriften geschichtlich nachgewiesener Gesprä-

che verstanden werden dürfen, so handelt es sich jedoch um geschichtlich bedeutsame Schriften. Ausweislich der ansehnlichen Zahl der Handschriften sind sie von nicht wenigen zeitgenössischen Lesern rezipierte Zeugnisse mittelalterlicher Intellektualität: Das christliche Verständnis von Gott und Mensch, die rationalen Strukturen dieses Denkens und folglich seine Diskursfähigkeit werden verhandelt. Dass sich diese Schriften Gilberts an eine christliche Leserschaft richteten, war nicht zum Geringsten bedingt durch ihre lateinische Sprachform; dies zeigt sich aber auch in ihren Argumentationsgängen sowie an ihrer internen Gewichtung des jeweiligen Gesprächspartners, also des „iudaeus“ bzw. des „gentilis“.

Den beiden Übersetzungen geht eine gemeinsame Einleitung von Karl Werner Wilhelm voraus (9–30); ein Personenregister beschließt den Bd. (197). Das Literaturverzeichnis (27–29) bietet die einschlägigen Titel dar, auf die üblicherweise verwiesen wird. Die beiden Übersetzungen können durchweg als verlässlich gelten.

Die Einleitung bemüht wiederholt selbstreflexive Begriffe in Bezug auf das Mittelalter (z. B. 9, 10, 21), ohne dass der Autor sich seiner eigenen Voraussetzungen bewusst zu sein scheint. Denn wie anders als unreflektiert sollte beispielsweise der Abschnitt auf S. 20 oben zu verstehen sein? Soweit wir heute wissen, hat es bis zum 13. Jhd. im lateinischen Abendland nicht wirklich jüdisch-christliche und noch weniger muslimisch-christliche Diskurse gegeben, in denen die Gesprächspartner dazu noch derartig christentumsfreundliche Übereinkünfte getroffen hätten. Die Idee der „Metakommunikation“ (ebd.) geht an der geschichtlichen Wirklichkeit vorbei. Energisch widersprochen sei auch der S. 18 vorgetragenen Deutung vom abwertenden Verständnis des Begriffs „Altes Testament“ in der Alten Kirche; sie hat keine Grundlage in der christlichen Theologie der Spätantike noch des Mittelalters. Ebenso bedeutet das bloße Phänomen einer Pluralität monotheistischer Religionen (18) keineswegs, dass diese alle an ein und denselben Gott glauben; logisch betrachtet ist eher vom Gegenteil auszugehen.

Die Anmerkungen sind oftmals wenig sachdienlich und unterstützen dann nicht wirklich das Verständnis der Texte. Beispielsweise: Mit „Gesetz“ (A. 1) bezeichnen die Juden und folglich auch die Christen ausschließlich die fünf Bücher Mose, d. h. den Pentateuch. A. 2 bezieht sich auf die lateinische Wendung „litterae nostrae“, die als Verweis auf das Neue Testament gedeutet wird; für diese Auffassung fehlt aber jeder Beleg. A. 3 überdehnt m. E. den Ausdruck „exercitatum in scripturis et disputationibus ... ingenium habet“; man könnte besser übersetzen mit „besitzt einen in schriftlichen und mündlichen Auseinandersetzungen geschärften Geist“. Im Umkreis der A. 5 verwendet Gilbert den Begriff „sacramentum“, zu dessen rechtem Verständnis man wissen muss, dass er nicht in dem späteren, engeren Sinn als Sakrament gemeint ist; die Übersetzung als „Geheimnis“ erscheint als völlig inadäquat. A.10 scheint den Satz misszuverstehen, den sie erklären will; Gilbert erläutert an dieser Stelle in der Person des jüdischen Gesprächspartners das christliche Glaubensverständnis, das sich der Jude selbstverständlich nicht zu eigen machen kann; eigentümlich für den Glauben der Christen ist eben das „credere in Christum“ statt eines „credere Christum“ oder gar „credere Christo“. Die griechische Septuaginta ist natürlich keineswegs eine christliche Ausgabe der jüdischen Heiligen Schrift (A. 60). Die Anmerkungen 3 und 4 beispielsweise des *Gesprächs eines Christen mit einem Heiden* ... unterstellen diesem Werk leider einen Diskussionszusammenhang, der seinem Autor Gilbert gänzlich unbekannt war; denn ihm hat Aristoteles lediglich in der boëthianischen Übersetzung vorgelegen.

Der Bd. leistet auf jeden Fall einen Dienst aufgrund der vollständigen Übersetzung; dafür sei den beiden Herausgebern aufrichtig gedankt.

R. BERNDT S. J.

LEDERLE, JULIA, *Mission und Ökonomie der Jesuiten in Indien*. Intermediäres Handeln am Beispiel der Malabar-Provinz im 18. Jahrhundert (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte; 14). Wiesbaden: Harrassowitz 2009. 315 S., ISBN 978-3-447-05909-1.

Die vorliegende Arbeit, als historische Promotion bei Prof. Rothermund in Heidelberg angenommen, ist eine etwas eigenwillige Kombination von Wirtschafts- und Kommunikationsgeschichte. Ihr Formalobjekt lautet: „Mittels welcher jesuitenspezifischen Struk-

turen und Verhaltensweisen finanzierte und organisierte der Orden im 18. Jahrhundert die Missionen seiner Malabar-Provinz, und wie wurde dies dargestellt?“ (23). Es geht also sowohl um Finanzen wie auch „Netzwerk“ und Öffentlichkeitspräsentation der Jesuiten. Die Quellen sind vor allem (etwa im „Welt-Bott“) edierte sowie unveröffentlichte Briefe und offizielle Berichte der Jesuiten, in erster Linie aus den Jesuitenarchiven von München und Rom sowie dem Historischen Archiv von Goa.

Die 1605 von der Goa-Provinz abgezweigte Malabar-Provinz umfasste die heutigen Bundesstaaten Kerala und Tamil Nadu sowie Ceylon, die ganze indische Ostküste bis Kalkutta, das Gebiet des Mogulreichs, ferner Malakka und die Molukken. Vor allem durch politische Gründe (Niedergang der portugiesischen und Aufstieg der niederländischen Kolonialmacht) verringerte sich ihr Personalbestand seit dem Ende des 17. Jhdts. drastisch von etwa 300 auf um die 50 Jesuiten (129 f.). Aber auch im 18. Jhd. blieben die portugiesischen Jesuiten in der Provinz die Mehrheit (157 f., 160), die Rekrutierung aus einheimischen Kräften infolge der gegen die „dunkelhäutigen Rassen“ gerade auch im Jesuitenorden seit Valignano bestehenden Vorurteile nur sehr sporadisch (159). Hier zeigten sich die konkreten Grenzen der „Internationalität“ des Ordens.

Man muss sich freilich weit über die Hälfte des Buchs durcharbeiten, um über den sehr breit ausgeführten historischen Rahmen von wissenschaftstheoretischen Überlegungen (19–56), Begegnung von Europa und Indien (57–83), früh-neuzeitlicher Mission in Indien (84–111), Jesuiten in Indien (116–146) und ihr „transkulturelles Netzwerk“ (147–173), bei dem sich die Autorin fast ausschließlich auf Literatur und bereits publizierte Quellen stützt, auf neue Ergebnisse zu stoßen. Diese betreffen vor allem das „ökonomische Netzwerk“, die Missionsfinanzierung und die Jesuiten als „ökonomische Intermediäre“. Kurz zusammengefasst lauten sie: In der Buchhaltung waren die Jesuiten nicht modern. Sie standen vielmehr „in der schwerfälligen Tradition ihrer Kirche und operierten nicht mit den merkantilen Raffinessen ihrer Zeit“ (197). Die Finanzierung der Mission geschah aus verschiedenen Quellen. Dies war einmal die königliche Kasse des portugiesischen Paddoado, eine Finanzierungsquelle, die jedoch im Laufe der Zeit dünner floss. Die Hauptquelle war und blieb der Landbesitz der Kollegien. Auch Handel spielte eine, wenngleich untergeordnete, Rolle, jedoch im Sinne einer „non-profit-organization“, also bloß zum Eigenbedarf (275). Insgesamt war die finanzielle Grundlage der Malabar-Provinz im Vergleich zu Goa bescheiden, jedoch tragfähig und einigermaßen stabil (230). Organisationsstruktur und Netzwerk der Jesuiten waren für die damalige Zeit im Ganzen durch die Häufigkeit des jesuitischen Briefverkehrs fortschrittlich, jedoch zumal in den Missionen durch die ungeheuer weiten und langen Kommunikationswege in ihrer Effizienz auch sehr gehemmt (233–236). Der Vergleich zu der protestantischen (Dänisch-Halle’schen) Tranquebar-Mission ergibt, dass letztere in ihrem Informationssystem schneller, freilich nicht in gleicher Weise wie die Jesuiten weltweit verknüpft war (236–238).

Insgesamt verstärkt die Arbeit den auch aus vielen anderen Bereichen zu schöpfenden Eindruck: Die Jesuiten besaßen durch ihre Ordensstruktur, ihre Internationalität und ihren häufigen Briefverkehr im Ansatz ein modernes Netzwerk, das jedoch in seinem konkreten Funktionieren durch die damaligen politisch-nationalen Strukturen und Informationswege engen Grenzen unterworfen war. Die wesentlichen Ergebnisse werden in einer deutschen, portugiesischen und englischen Zusammenfassung resümiert, wobei freilich die unnötige Wiederholung des deutschen Resümees (274–276 und 277 f.) stört. – Die Informationen über den Orden sind nicht immer aus erster Hand und den zuverlässigsten Quellen gewonnen, jedoch im Großen und Ganzen zutreffend. Nur war die römische Zentrale des Ordens damals nicht „in unmittelbarer Nähe ... des Vatikans“ (31). Dies ist sie erst seit 1927; damals befand sie sich im Gesù. KL. SCHATZ S. J.

ATLAS ZUR KIRCHE IN GESCHICHTE UND GEGENWART. Heiliges Römisches Reich – Deutschsprachige Länder. Herausgegeben von *Erwin Gatz* in Zusammenarbeit mit *Rainald Becker*, *Clemens Brodkorb* und *Helmut Flachenecker*. Kartographie: *Karsten Bremer*. Regensburg: Schnell & Steiner 2009. 375 S., ISBN 978-3-7954-2181-6.

Dieser neue kirchengeschichtliche Atlas dürfte zum unentbehrlichen Rüstzeug für jeden werden, der sich mit Bistumsgeschichte im deutschsprachigen Bereich befasst. Das

Werk schließt sich an das von Erwin Gatz in den Jahren 2003–2005 herausgegebene Lexikon der entsprechenden Bistümer an. Gliederung und Auswahl werden vom Herausgeber in der vorzüglichen Einleitung (11–14) begründet. Zu jeder der 197 Karten gibt es eine ausführliche Erläuterung durch einen der insgesamt 58 wissenschaftlichen Mitarbeiter dieses Œuvres.

Das Werk bezieht sich im geographischen Rahmen auf das alte Heilige Römische Reich (einschließlich der Schweiz auch nach 1648), nach dem Bruch um 1800 auf die deutschsprachigen Länder. Es ist vor allem bistumszentriert, enthält aber auch (in Auswahl) Karten zu Klöstern, Bischofsstädten, Wallfahrtstopographien einzelner Diözesen und Universitäten (letzteres nur für die Zeit um 1790, jedoch genetisch aufgebaut mit unterschiedlichen Farben für die Epochen der Gründung). Ein Problem ist die Wahl der zeitlichen Querschnitte. Sie sind (mit einzelnen Abweichungen) für die Zeiten um 1500, um 1750, 1900, 1930 und die Jetztzeit gewählt, was wohl am besten die zwischen diesen Daten liegenden historischen Brüche und Neu-Entwicklungen berücksichtigt. Freilich beginnt der Atlas schon mit dem späten 6. Jhd. (also dem Beginn der früh-mittelalterlichen Mission) mit Karten der bezeugten christlichen Kirchen im Alpenraum (27) und Rheingebiet sowie kirchlichen Stadtkarten von Aquileia, Trier und Köln. Die Bistumsgründungen bis 700, dann 700–850, 850–1000 und 1000–1500 werden auf eigenen Karten dargestellt. Dass eine Flächendarstellung der Bistümer (sowie der geistlichen Territorien) erst für die Zeit um 1500 sinnvoll ist, rechtfertigt sich von der Sache bzw. der im Fluss befindlichen mittelalterlichen politisch-kirchlichen Geographie her.

Bei der klösterlichen Geographie war natürlich eine rigorose Auswahl erforderlich, zumal auch in anderen Werken (so im Herder-Atlas für Kirchengeschichte) viele einschlägige Karten existieren. Das Werk beschränkt sich hier auf die Reichsabteien und Reichsstifte um 1000 (45), die Zisterzienser um 1200 (47: eine sehr instruktive und wichtige Karte, weil sie mit den „Filiationen“ den „geographischen Stammbaum“ dieses ersten, aber noch nicht territorial gegliederten „Ordens“ aufzeigt) und die Niederlassungen der Jesuiten um 1725 (190f.); hinzu kommen Diözesankarten der Stifte und Klöster für vier Bistümer um 1500 (Köln, Würzburg, Brandenburg und die oberösterreichische Region des Bistums Passau) und für zwei Bistümer (Köln und Würzburg) um 1750.

Für die Zeit um 1500 enthält der Atlas Karten aller einzelnen Bistümer mitsamt der Zeichnung der dazugehörigen Hochstifte sowie auch der Angabe anderer Herrschaften (66–143), ferner die kirchliche Geographie der bedeutendsten Bischofs- und Kathedralstädte (155–181). Für die Zeit der konfessionellen Spaltung hat man sich sinnvollerweise auf eine Auswahl beschränkt. Die Konfessionsverteilung, jedenfalls nach dem Westfälischen Frieden, ist ja andernorts auf vielen Karten dargelegt, u. a. im Herder-Atlas für Kirchengeschichte. Neu ist jedoch z. B. die Konfessionskarte des Hochstifts Osnabrück nach dem Westfälischen Frieden (189), des einzigen größeren paritätischen Territoriums mit seiner Besonderheit der „Alternative“. Für die Zeit um 1750 erhalten nicht mehr alle Bistümer Spezialkarten, sondern nur noch die konfessionell gemischten, auf denen die lutherischen und calvinistischen Gebiete (oder größeren Minderheiten) in blauer bzw. grüner Farbe dargestellt sind.

Es folgen dann die Bistums-Neuschreibungen zunächst der josefinischen Zeit. Besonders begrüßenswert ist die Karte der „napoleonischen“ Bistümer Aachen, Mainz und Trier (259), die man sonst kaum irgendwo findet; man erkennt hier, wie das neue Bistum Aachen, das sich den Rhein entlang von Kranenburg bis zur Nahemündung bei Bingen erstreckte, die im Konkordat neu geschaffene französische Kirche und insbesondere das Bistum Trier regelrecht gegen die verbliebene Reichskirche „abriegelte“. Dann folgen (z. T. auch für die evangelischen Landeskirchen) die Karten der kirchlichen Organisation um 1900, 1930 (speziell für die Bistümer östlich der Oder-Neiße-Linie um 1940) und nach der deutschen Wiedervereinigung, schließlich Sonderkarten der einzelnen Bistümer (299–360). Und hier möchte der Rez. das einzige Desiderat an dem sonst vorzüglichen Werk anmelden. Bei den einzelnen Bistümern sind zwar auf Sonderkarten die Veränderungen nach der Neuordnung nach dem Wiener Kongress übersichtlich dargestellt. Man würde jedoch gerade hier auch Karten wünschen, auf denen auch die Diözesangrenzen vor 1803 eingezeichnet wären, um so sowohl Bruch wie Kontinuität im Vergleich zu früher plastisch vor Augen zu haben. Dies geschieht einzig beim Bistum

Speyer, bei dem der Umbruch zwischen Französische Revolution (1789) und Bayrischem Konkordat (1817) auf einer Karte (264) gezeigt wird.

Die Karten sind sehr übersichtlich gestaltet, in ihrer Farbgebung hilfreich und nicht überfrachtet mit allzu vielen disparaten Informationen. Sie bedürfen freilich, um verstanden zu werden, des Rückgriffs auf die Zeichenerklärung auf S. 21. KL. SCHATZ S. J.

JETTER, CHRISTINA, *Die Jesuitenheiligen Stanislaus Kostka und Aloysius von Gonzaga. Patrone der studierenden Jugend – Leitbilder der katholischen Elite*. Würzburg: Echter 2009. 137 S., ISBN 978-3-429-03062-9.

Bildung braucht Vorbilder. Als die Jesuiten im 16. Jhd. mit ihrer neuen Ausbildungskonzeption auftraten, waren sie sich dieser Tatsache bewusst. Im Zeitalter von Humanismus und Renaissance zwischen Reformation und katholischer Reform trat in der langen Geschichte christlicher Schulen erstmals eine Ordensgemeinschaft mit einem neuen Bildungsideal auf den Plan: Die Tätigkeiten von Lernen und Lehren selbst wurden als geistliches bzw. seelsorgerliches Tun anerkannt und waren nicht mehr bloß Mittel zum frommen Zweck. Auch wenn die jesuitische Bildungskonzeption am Beginn der Neuzeit (noch) nicht das aufgeklärte Verständnis von „Freiheit der Wissenschaft“ beinhaltete, so wurde – anders als in den vormaligen Kloster- oder Kathedralschulen – Bildung jetzt um ihrer selbst willen als Dienst an Gott und den Menschen verstanden. Jesuitenschulen bildeten mit und neben Klerikerausbildung immer auch für weltliche Berufe aus. So wurden die Jesuitenkollegien im katholischen Raum zur klassischen Gelehrtenschule der Neuzeit und leisteten einen wichtigen Beitrag für eine schichtenneutrale Elitebildung. Wegen dieser veränderten Ausgangsvoraussetzungen benötigte die 1599 kodifizierte Studienordnung der Jesuiten (*Ratio atque Institutio Studiorum S. J.*) neue Vorbilder. Das humanistische Idealbild des Kirchenvaters Hieronymus, der als frommer Übersetzer bzw. Interpret der Heiligen Schrift weltabgewandt „im Gehäuse“ seiner Gelehrsamkeit saß (vgl. auch die frühneuzeitlichen Universitätspatrozinien), hatte als Modell des Gebildeten für die Moderne ausgedient. Die neue Pädagogik forderte geistliche und gleichzeitig – recht verstanden – weltzugewandte Vorbilder: Mit Stanislaus Kostka (1550–1568) und Aloysius von Gonzaga (1568–1591), beide Jesuitenschüler adeliger Herkunft, wurden zwei Protagonisten zu Leitbildern erhoben, die durch Werke der Frömmigkeit das außergewöhnliche Niveau ihrer Bildung unter Beweis stellten. Mittels dieser beiden Protagonisten wurden Wertvorstellungen und Ideale dokumentiert bzw. illustriert, die der Orden mit seiner bildungspolitischen Arbeit weltweit verfolgte. Die mentalitätsgeschichtliche Frage nach dem Wert von Bildung und Frömmigkeit und die historische Betrachtung des Lebensabschnitts Jugendalter sind die Themen der zu besprechenden Studie, die aus einer historischen Tübinger Magisterarbeit hervorgegangen ist. Zu beiden Aspekten der Thematik liefert das Buch beachtenswerte Einsichten.

Die zeitliche Einordnung ist durch die Gründung der ersten Jesuitenschulen ab der zweiten Hälfte des 16. Jhdts. bis zur päpstlich verfügten Auflösung des Jesuitenordens 1773 vorgegeben. Den geographischen Rahmen bilden zwei Ordensprovinzen (regionale Verwaltungseinheiten), deren Territorium sich weitgehend in deutschen Landen befand. Jetter (= J.) legt weder eine neue biographische Studie der beiden Heiligen vor noch eine ausdrückliche Geschichte ihrer Verehrung. Vielmehr wird auf der Basis von kontextualisierter Untersuchung literarischer Quellen die Entstehung und Propagierung eines Ideals für die studierende Jugend nachgezeichnet, das mit erstaunlicher Kontinuität und umfassender Öffentlichkeitswirkung die katholischen Bildungsschichten und Eliten im alten Römischen Reich Deutscher Nation nachhaltig geprägt hat. Aloysius und Stanislaus waren als kirchlich kanonisierte Heilige für weite Schichten zu handlungsleitenden Modellen religiöser Vollkommenheit geworden, die kollektiv sinnstiftende Deutungsmuster für die Lebenssituation von Schüler- und Studentengenerationen und darüber hinaus anboten. Die untersuchten Quellen sind zuvörderst (auch bezüglich des Umfangs) das Jesuitentheater (46–80). Diese theatralisch-darstellerische Dimension des jesuitischen Bildungssystems stellt keineswegs eine belanglose Randerscheinung der Jesuitenpädagogik dar. Vielmehr handelt es sich um eine bedeutende Kulturercheinung, die ein integraler Bestandteil dieses Bildungsprogramms war und eine weit über die

Schulgemeinschaft hinausreichende Öffentlichkeitswirkung besaß. J. ermittelt in den beiden Provinzen für den zu bearbeitenden Zeitraum nach gegenwärtigem Forschungsstand 75 Aufführungen (nicht 65; 44), in denen Stanislaus Kostka (15 Stücke) und Aloysius von Gonzaga (40 Stücke) jeweils als Einzelpersonen mit theatralischen Mitteln als Vorbilder auf die Bühne gebracht werden. Dazu kommen im Jahr der gemeinsamen Heiligsprechung (1727) zehn Aufführungen, in denen die beiden Patrone der studierenden Jugend zusammen vor- bzw. dargestellt werden (vgl. Anhang G II mit detaillierten Angaben zu Titel, Ort und Jahr der Aufführungen; 135–137). Analysiert werden die aus Anlass der Aufführungen veröffentlichten inhaltlichen Angaben der Periochen (Theaterprogramme). In diesem nicht leicht zugänglichen Gebiet gelingen der Autorin wirkliche Entdeckungen: Für das Jahr 1727 bearbeitet sie zwei Stücke von Freiburg i. Br. und Hall i. T., die im Standardrepertorium zum Jesuitentheater von J.-M. Valentin nicht aufgeführt sind bzw. die in der Literatur unrichtig eingeordnet wurden. Weniger bedeutend und deshalb auch weniger umfangreich werden Thesen- und Widmungsblätter wissenschaftlicher Arbeiten (81–89) und emblematische Viten (89–94) auf das Vorkommen der beiden Jugendpatrone untersucht. – Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Propaganda des Jesuitenordens für seine neuen Studentenpatrone im katholischen Milieu ein erneuertes Verständnis für (Schul-)Bildung und ein differenzierteres Bild der Jugend als primärer Ausbildungszeit – nach Möglichkeit an einem Jesuitenkolleg – bewirkt hat. Stanislaus und Aloysius wurden als intellektuell und gleichzeitig moralisch strebsame Männer inszeniert. Der Grad ihrer Bildung erweist sich jedoch nicht in akademischer Gelehrsamkeit, sondern im entschiedenen Handeln aus Motiven der Frömmigkeit. Beide Helden beweisen ihre Zugehörigkeit zur Bildungs-Elite durch ihre Bereitschaft zu sozialem Einsatz und einfachen Arbeiten bei gleichzeitigem Verzicht auf ererbte Standesprivilegien und damit verbundene weltliche Karriere – auch gegen Widerstände familiärer bzw. innerer Art. Jesuitische Bildung zielte nie auf bloßes Wissen, sondern auf Moral als angemessenes Handeln entsprechend der klassischen Tugendlehre und der Gebote. In diesem Sinne konnten Stanislaus und Aloysius zu Leitfiguren von Eliten werden, deren fromme Weltverachtung in der frühneuzeitlich-barocken Kultur im katholischen Milieu durchaus weltgestaltend geworden ist.

Ohne das unbestrittene Verdienst der überaus umsichtigen Arbeit zu schmälern, seien einige kleinere Ungenauigkeiten genannt und im Blick auf weitere Forschungen ein Desiderat angefügt: Die Aussage, dass „Ausbildung von Seiten der Jesuiten ... nur dem eigenen Ordensnachwuchs zugehört“ war (16), müsste aus Gründen der historischen Wahrheit um die Worte ‚in Theorie‘ bzw. ‚zunächst‘ ergänzt werden; denn de facto waren jesuitische Bildungsinitiativen, sobald sie institutionalisiert wurden – trotz anderslautender Konzeption und Planungen – nie nur Schulen für Ordensmitglieder (vgl. L. Lukács, *De origine collegiorum externorum deque controversiis circa eorum paupertatem obortis*, in: *AHSI* 29 [1960] 189–245; 30 [1961] 1–89). Als Lehrer an den Kollegien werden Ordensangehörige oder „Theologieaspiranten“ genannt (18), wobei der Ausdruck ungenau bleibt; denn es waren in der Regel Ordensstudenten, die aufgrund der Gelübde Jesuiten waren (Scholastiker), und die nach dem Philosophiestudium in der Regel als Lehrer (Magistri) niederer Klassen eingesetzt wurden. Am 7. Juni 1556 wurden die Oberdeutsche – und die Niederdeutsche Provinz der Jesuiten gegründet; die Rheinische Provinz wurde erst 1564 errichtet [24]). Aloysius absolvierte in Rom sein Noviziat als Einführung in den Jesuitenorden, und erst danach studierte er am dortigen Kolleg Philosophie (28); denn nach der jesuitischen Ausbildungsordnung handelt es sich um zwei eigenständige Ausbildungsabschnitte. Mit ihrer Untersuchung der schriftlichen Quellen (bei künftigen Untersuchungen wäre z.B. auch an die kunstgeschichtlichen Dokumente zu denken) legt J. im Blick auf die Jugendpatrone Stanislaus und Aloysius neue Einsichten in das Bildungsideal jesuitischer Pädagogik vor und kann gleichzeitig nachweisen, wie dieses Ideal später v.a. im 19. Jhd. durch asketische Reduktion auf Jungfräulichkeitsstreben verändert wurde. Gerade in dem mehrfach hervorgehobenen Spannungsverhältnis zwischen frommer „Welt-Verachtung“ und positiver Weltgestaltung des jesuitischen Erziehungs- und Bildungsideals bzw. dem Vorrang der frommen Tat vor dem bloßen Wissen wird deutlich, dass die Arbeit durch eine direktere Rückbindung an die ignatianischen Quellentexte noch überzeugender hätte ausfallen können. In

den Exerzitien und Konstitutionen des Ordensgründers Ignatius von Loyola als einer Art innerem Betriebssystem jesuitischer Erziehungsarbeit sind diese Dynamiken grundgelegt: Aus der positiven Schöpfungstheologie in der Eröffnungsmeditation der Exerzitien folgt pädagogisch die Maxime, dass grundsätzlich alle Dinge es wert sind, studiert zu werden, keineswegs nur die frommen. Die Lehre von der „Unterscheidung der Geister“ formuliert Kriterien, nach denen die beiden Protagonisten in Freiheit die richtige (Lebens-)Wahl treffen, und die Abschlussmeditation der Exerzitien „um Liebe zu erlangen“ unterstreicht, dass es – keineswegs nur in der Bildung – bei Ignatius immer mehr um die Taten als um Worte geht: Das belegen Stanislaus und Aloysius durch ihr Leben. In der Gewissheit, dass Bildung Vorbilder braucht und nur Beispiele wirklich (er)ziehen, hat der Jesuitenorden aus der Dynamik der Exerzitienfrömmigkeit produktive Vorbilder für seine Spiritualität und Pädagogik geformt und präsentiert. Auf die Fortführung bzw. -schreibung dieser vielversprechenden Ansätze wird man gespannt sein dürfen.

ST. CH. KESSLER S. J.

MARSCHLER, THOMAS, *Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez S. J. in ihrem philosophisch-theologischen Kontext* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge; 71). Münster: Aschendorff 2007. 789 S., ISBN 978-3-402-10281-7.

Die Bochumer Habilitationsschrift des Augsburger Dogmatikers Marschler (= M.) kommt mit einer mikroanalytischen Breite und einem spekulativen Gewicht daher, die schon *prima vista* die „Foliantentheologie“ und ihren Reichtum an gedrucktem oder ungedrucktem Material ahnen lässt; vor ihr scheint die neuere Theologie resigniert und ihren Forschungsauftrag an die Philosophie abgetreten zu haben. Die skotistisch geprägte Thomas-Rezeption eines Jesuiten nach Cajetan kann, wie M. schon im Titel seiner Arbeit betont, nur in ihrem Kontext gelesen werden, die sie nicht anachronistischen Missverständnissen aufsitzen wie z.B. dem Vorurteil, die Trinitätstraktate stünden isoliert neben aller sonstigen Theologie (vgl. die Hinführung in Kap. 1: 1–70). Zwischen jesuitischer „ratio studiorum“ einerseits und der Gefahr antitrinitarischen Denkens andererseits bleibt der suárezianische Weg zu entdecken, die Rede *De Deo uno* mit der Rede *De Deo trino* unterscheidend zu verbinden, und, wie die Kontroverse von Hirscher und Kleutgen im 19. Jhd. zeigt, diesen Weg auch theologiehistorisch wiederzuentdecken: als Größe eigener Art und nicht nur als neuscholastische Disputationsvorlage zwischen Jesuiten und Dominikanern. Dabei spielt der Trinitätstraktat des *Doctor Eximius* eine Schlüsselrolle in Biographie und Werk. M. versteht „die prekäre Literaturlage vor allem als Anreiz“, seine „Pionierarbeit“ (60) als Kommentar zum Traktat des Suárez vorzunehmen, der seinerseits ja ein Thomas-Kommentar ist. Dennoch geht es um die metaphysischen Vorentscheidungen, die gerade hier durchtragen. Die kommentierende Analyse ist auf „Kontextualisierung“ des gedruckten späten Traktates angelegt (etwa im Blick auf Gabriel Vásquez). Kap. 2 gilt dem erkenntnistheoretischen Rahmen (71–115): Übernatürliches bleibt von natürlichem Wissen nahezu extrinsezistisch geschieden, Offenbarungsinhalt von Glaubwürdigkeitsmotiven bzw. dem Formalkonstitutiv der Glaubenszustimmung getrennt, so wie nur Christus im strikten Sinne „imago“ Gottes ist, der Mensch hingegen „ad imaginem“ geschaffen (daher stehen christologisch Sohn-Sein und Menschsein Christi in keinem inneren Bedingungsverhältnis; vgl. 143). Von der Welt allein führt also kein direkter Weg zur Trinität Gottes; darum fragt Suárez in seiner Schöpfungslehre gerade nicht wie andere Thomas-Kommentatoren nach dem Bezug der Welt zur Trinität (vgl. 93). Einleuchtend untersucht M. zunächst das philosophische Konzept von Personalität (Kap. 3: 116–189) als individuelles Wesen (*substantia singularis*). In Gott ist alles Absolute kommunikabel und Person nur relational bestimmbar (gg. Scotus). Für den personalen Status hingegen vermeidet Suárez die thomistische Realdistinktion: Erst Personalität bestimme „die Existenz der *substantialen* Natur vollständig“ (150), was er offensichtlich sowohl metaphysisch konsequent als auch im Blick auf die hypostatische Union formuliert (zu philosophischen und inkarnationstheologischen Aspekten des Subsistenzverständnisses 156–170). „Wie alles für sich Existierende muß auch Gott eine modale Letztbestimmung seiner Existenz besitzen, durch welche er zur

„inkommunikablen Subsistenz“ wird“ (175). Dabei präzisiert Suárez die real verschiedenen göttlichen Personen univok als Personen, die aber „confuse“ und noch nicht in ihrer Unterschiedenheit erfasst werden; die Relationen als inkommunikable Subsistenzen „konvenieren“ gleichwohl (vgl. 186). Zu diesem Status sind die innergöttlichen Hervorgänge hinzuzudenken, um die Personen zu differenzieren (Kap. 4: 190–243, bes. 202, gg. die Kritik des Durandus am psychologischen Modell 203–211, gg. Scotus zum Wort aus göttlichem Erkennen und zum Geist aus göttlichem Lieben 211–220); für Suárez sind essentielle und notionale Akte in Gott identisch (223 bzw. 226) und Trinitäts- von natürlicher Gotteslehre strikt unterschieden (239). Über die innergöttliche Dreiheit kann nur mit Hilfe korrekter Prädikationsregeln gesprochen werden (Kap. 5: 244–311). M. untersucht Personalitäten, Subsistenzen bzw. Subsistenzgründe (Suárez greift dabei auf seinen Inkarnationstraktat zurück, vgl. 251–259) und relative personale Existenzen (zum Verhältnis von Existenz und Subsistenz von der quasi-scotischen Verhältnisbestimmung von Wesen und Existenz her, mit etwas unvermittelter Anknüpfung bei Richard von St.-Victor, vgl. 259–274), außerdem die schwierige Transzendentalienlehre („*triplex veritas transcendentalis relativa*“: 274–288) sowie die Distinktion personaler Vollkommenheiten (288–306, Fazit 306) und die adjektivische Vervielfachung göttlicher Wesensprädikate (ohne Vervielfachung der Formbestimmung: 307–311). In der Frage nach der Vereinbarkeit von Wesenseinheit und Dreipersonalität (Kap. 6: 312–484) setzt Suárez sich stärker von Thomas ab (314–316), wenn er in der Linie des Petrus Aureoli einen Sabelianismus vermeiden will (zur bloß gedanklichen Unterscheidung von Personen und Wesenheit 336, zur Abkehr vom aristotelischen Grundsatz *principium identitatis comparatae* 341, zur Abweisung der scotischen Formaldistinktion 346–354, aber auch zur Aufnahme der mit ihr vertretenen Intention [vgl. sein differenziertes modales Verständnis der Realdistinktion] 354–378). M. wertet diese wiederholte thomistische Abwendung von Scotus zu Recht als zwiespältig (389). Eine Inklusion der personalen Bestimmungen im Wesensbegriff lehnt Suárez ab (391–396), während allen Personen die göttlichen Attribute in numerischer Identität zuzuschreiben sind und wesenhaft jeder Person zugehören (400–406; zum „Anwendungsbeispiel“ Gottesschau im Exkurs 406–428). Die absolute wesenhafte Subsistenz Gottes darf nicht von der personalen Existenz her gedacht werden, sondern liegt dem relationalen Sein voraus; hier schließt sich Suárez nicht der Sprache (als sei etwa das Wesen als „*persona incompleta*“ zu bezeichnen), aber der Sache nach Cajetan an (429–473, bes. 465–467; im Blick auf den Inkarnationstraktat 467–473, bes. 471). Die innergöttlichen realen Relationen (Kap. 7: 485–526; zur Vexierfrage der real von den göttlichen Personen unterschiedenen, weil nicht Person bildenden aktiven Hauchung 508–526) und die Notionen bzw. Proprietäten (Kap. 8: 527–573; mit Annäherung an die Thomisten, vgl. 554) führen zu der Frage der Formalkonstitutiva der Personen durch ihre je eigenen Relationen und nicht durch ihre Ursprünge (in Abgrenzung sowohl von Bonaventura als auch Cajetan, vgl. 563–569). Diesen allgemeinen Fragen folgt bei Suárez – also anders als bei Thomas – eine Art besondere Trinitätslehre (Kap. 9: 574–664): Sie handelt vom Wort als personales Prädikat des göttlichen Sohnes aus dem ungeteilten Akt göttlicher Selbsterkenntnis (und, mit Thomas, aus der Erkenntnis der möglichen Kreaturen) sowie von Vater und Sohn als gemeinsames Hervorbringungsprinzip (in dem Vater und Sohn ununterscheidbar sind) des vom Sohn real unterschiedenen Hl. Geistes. Mit der Sendung der göttlichen Personen sind bereits die im Blick auf die Schöpfung zu verstehenden Prädikate der einzelnen Personen erfasst, die von der immanenten zur ökonomischen Trinitätslehre überleiten (Kap. 10: 665–680). Die systematischen Ergebnisse seiner Analysen resümiert M. in neun Kernthesen (681–689); er betont nochmals die Sonderstellung des suárezianischen Traktates im Blick auf seine Quellen bzw. auf seiner Stellung zwischen Thomas und Scotus, aber auch in Bezug auf die Christologie: „Wie Gottes Handeln nicht durch seine (Drei-)Personalität geprägt ist, so auch nicht das menschliche Handeln Christi durch die Tatsache, daß die sie formal konstituierende menschliche Natur durch eine göttliche und nicht menschliche Person terminiert wird“ (704; das göttliche Sohnsein der die menschliche Natur terminierenden Person bleibe dieser nicht äußerlich, sondern werde über die Inkarnation hinaus durch Begnadung in die Sohnesbeziehung eingebunden). Immer sei das Wesen konstitutionslogisch den Personen vorgeordnet; eine spätere Trennung von natürlicher Gotteslehre

und Trinitätslehre könne sich aber nicht auf Suárez und seine Intention berufen. Damit ergeben sich auch die abschließend skizzierten drei systematischen Zentralthemen aus dem bisher Gesagten: Erstens, Glaube ermögliche Erkenntnis (was gerade nicht mit „suprarationalistischem Rationalismus“ gleichzusetzen sei), zweitens, Naturalität des göttlichen Wesens und Freiheit der Akte *ad extra* blieben strikt geschieden (insofern ist die Trinitätslehre weniger „isoliert“ von den übrigen Traktaten als konsequent in ihrer Sonderstellung entfaltet), und drittens, seien Einheit und Dreiheit so zu denken, dass die Dreiheit nicht additiv als Modifikation zum Wesen hinzukomme, sondern dieses selbst „in letzter ontologischer Konkretion“ sei (719) – mit Cajetan „etwas jenseits von Absolutum und Relativum“ (722), auf das hin die Trinitätslehre „das Gottwissen der Völker und Philosophen [...] richten und ‚relativieren‘“ könne (723).

Ein Anhang mit Namensregister zum suárezianischen Trinitätstraktat, ein Literaturverzeichnis (von 48 S.!) sowie ein allgemeines Namensregister schließen das Buch ab.

Auch in einem so knappen Durchgang durch M.s gründliche Studie wird noch deutlich, wie kontextuell und „historisch“ Suárez selbst denkt, wie sehr sein Thomas-Kommentar eine sowohl metaphysisch als auch christologisch orientierte Fortschreibung des Trinitätstraktates und zugleich einen Einblick in den zeitgenössischen Diskurs bietet. Der gängige Vorwurf einer dogmatisch isolierten Spekulation (Rahner oder von Balthasar) erledigt sich, bedenkt man den konstitutionslogisch entscheidenden Wesensbegriff seines Ansatzes. Vor allem aber dürfte – so ist angesichts dieser magistralen Erschließung zu hoffen – das Niveau theologischer Theoriebildung durch diesen Musterfall einer „Theo-Grammatik“ nachhaltig gehoben werden, auch wenn es immer noch eher die Philosophiehistoriker sind, die sich einer solchen Metaphysik ernsthaft stellen. Hier ist M. ein wegweisender Beitrag gelungen, der allerdings die Bereitschaft fordert, sich nicht nur der Foliantentheologie, sondern auch ihrer Rezeption zu widmen, die – wie diese Monographie zeigt – eine Herausforderung an die theologische Lesekompetenz bedeutet.

P. HOFMANN

KREMER, MARKUS, *Den Frieden verantworten*. Politische Ethik bei Francisco Suárez (1548–1617) (Theologie und Frieden; Band 35). Stuttgart: Kohlhammer 2008. 293 S., ISBN 978-3-17-020165-1.

So viel sei vorausgeschickt: Markus Kremer (= K.), jahrelang Mitarbeiter am „Institut für Theologie und Frieden“ in Hamburg und mit der Friedensthematik bestens vertraut, hat sein Thema umfassend, ausführlich, präzise und höchst anregend behandelt. Er hat einen lesbaren und äußerst bereichernden Zugang zum Krieg-Frieden-Denken des Suárez geschaffen, so dass man seine Arbeit als ein hervorragendes Kompendium zu diesem Teilbereich spätscholastischen Denkens zu bewerten hat.

Ein zweiter Vorzug dieser Arbeit sei ebenfalls genannt: Sie reiht sich ein in die seit den siebziger Jahren des 20. Jhdts. im europäischen Denkraum stetig wachsende Beschäftigung mit der Spanischen Spätscholastik, jener scharfsinnigen, sich mit den Vorgängerphilosophien eingehend auseinandersetzenen Philosophie. Gerade in Gestalt des Jesuiten Francisco Suárez dachte diese theologisch-philosophische Strömung neben den großen Themen der Theologie und Philosophie (Gott, Welt, Freiheit, Vernunft und Gnade) eine Reihe von Problemen an, welche das erste und grundlegende Material der beginnenden Völkerrechtswissenschaft bildeten. Dass jene eben nicht, gleichsam wie eine *creatio ex nihilo*, mit Hugo Grotius (1583–1645) begann, sondern in den spanischen theologischen als auch philosophischen Überlegungen zu „den Amerikas“, zur Ansiedlung, zur Mission und zum Welthandel (nicht nur mit Sklaven) grundlegende Überlegungen erfuhren, sei angemerkt; was Grotius übrigens auch indirekt in seinem „*De belli ac pacis libri tres*“ einräumt. K. stellt diese Zusammenhänge in nachprüfbarer Weise dar.

Diese als Dissertation an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br. angefertigte Arbeit gliedert sich in drei übersichtliche Teile. „Kontexte“ (12–67) heißt der erste Teil, und beinhaltet die Biographie des Francisco Suárez, wichtiges Material zur Zeitgeschichte und einen informativen Bericht über die bis ins 21. Jhd. reichenden Forschungen zu Suárez, dem Theologen, Metaphysiker und Rechtsgelehrten. Der zweite Teil ist „Ethik“ überschrieben (69–168). Die Naturrechts- und Staats-

lehre unseres Jesuitengelehrten ist hier Gegenstand. Der dritte Abschnitt dieses zweiten Teils erörtert die rechtsethische Dimension des Krieges (133–168). Schließlich stellt K. in einem dritten Teil (171–261) unter dem Stichwort „Theologie“ die Suche des Suárez nach Frieden mittels seiner Kriegslehre, die tugendethische Dimension des Krieges, das Erstellen einer globalen Friedensordnung mittels Gerechtigkeit und *caritas* sowie die Frage nach dem Umfang und Inhalt der päpstlichen Macht zusammen. In den zwei letzten Teilen spricht K. zahlreiche Fälle an, so u. a. den der Kriegsvorbereitung bis hin zur Pflicht der Beendigung des Krieges. K. versteht es, in klar ausgezogenen Strichen Herkunfts- und Wirkungsgeschichte von Institutionen und Denkströmungen einprägsam zu zeigen.

Immer vor dem Hintergrund von K.s höchst bemerkenswerter Leistung, was sowohl die Information über Zeit und Texte als auch die Kriterien der Beurteilung betrifft, erlaube ich mir doch einige kritische inhaltliche wie formale Bemerkungen. Auf die Haupt-Ausführungen zu Frieden und Krieg brauche ich nicht näher einzugehen; sie sind richtig und gut dargestellt.

1. Man hätte sich denken können, dass einige Kap., welche unter „Theologie“ aufgenommen sind, so die Kap. über die geschuldete Art der Kriegsführung oder über Präventivkriege, über humanitäre Intervention und Beistandsrecht, sehr wohl und durchaus passend ihren Platz auch im zweiten Teil, der rechtsethischen Dimension, ihren Ort hätten finden können. Eine besondere theologische Dimension der genannten Bereiche ist nicht ersichtlich, außer dass sie natürlich auch mit dem vor Gott zu verantwortenden Leben zusammenhängen. Man kann allerdings einwenden, dass der von Suárez verwendete Theologiebegriff so weit gefasst ist (siehe das Vorwort seiner „Abhandlung über die Gesetze“ [„De legibus ac Deo legislatore“]), dass er auch solchen Themen offensteht.

2. Es ist anzuerkennen, dass K. das suárezianische Staats-, Friedens- und Rechtsdenken nie abgekoppelt von seinen metaphysischen Fragen darstellen will. Allerdings verweilt K. hierbei nur sehr kurz und öffnet lediglich einen Spalt zu den „Disputationes metaphysicae“. Diese stellen nur sehr bedingt (24f.) einen Kommentar zur „Metaphysik“ des Aristoteles dar, sind vielmehr formal und inhaltlich ein eigenständiger Entwurf, welcher aus der „Metaphysik“ eine „Ontologie“ macht, und sich damit auch von der „Ontotheologie“ des Aquinaten verabschiedet (s. unten Nr. 11). Das Handeln des Fürsten war, so Suárez (und K. richtig: 19), keineswegs dem Recht und seiner verbindlichen direktiven Art, wohl aber seinen Sanktionen entzogen. Ein wenig rätselhaft ist K.s Zusatz zum „Handeln des Fürsten“, wenn er schreibt, dass es „freilich unter den Bedingungen des frühneuzeitlichen Subjektivismus“ moralisch zu analysieren und zu beurteilen sei (19). Was soll diese doch offensichtliche Einengung? Covarrubias war übrigens zu keiner Zeit Jesuit (20).

3. K. schreibt (35): „Eine Schwäche des naturrechtlichen Ansatzes war es, dass die innere Verpflichtungskraft der als gut erkannten Normen auf der Ebene der natürlichen Erkenntnisfähigkeit nicht ausreichend begründet werden konnte.“ Das hätte ich gerne näher erklärt gehabt!

4. Im Kap. „Suárez zwischen Ideenrealismus und Nominalismus“ (38–40) lehnt K. es als irreführend ab zu fragen, ob nun Suárez eher Thomist oder eher Nominalist war; zu Recht! Denn 1) sei Suárez ein eigenständiger Denker, dessen Eigenleistung mit dieser Zurechnung nicht erfasst, sondern unterdrückt wird. 2) Eine seiner Leistungen sei es herauszustellen, dass es kein menschliches Handeln gebe, welches nicht schon durch sich selbst sittlichen Anforderungen unterliege (also auch das Handeln des Princeps). 3) Gutheit ergebe sich im suárezianischen Ansatz aus der Übereinstimmung des Willensent schlusses mit dem Vernunfturteil, d.h., dass die Gutheit nicht durch nur eine dieser beiden Kräfte, Vernunft oder Willen, zustande kommt (39). Im Folgenden sagt K. richtig (auf Peter Schallenberg zurückgreifend), dass es aufgrund der Individualität eines jeden existierenden Individuums zwischen den Individuen nur noch eine gewisse, begrifflich fassbare Ähnlichkeit gebe. Was heißt, dass die Wesenserkenntnis nur noch empirisch erfolge? Lässt sich Wesen überhaupt empirisch erkennen oder nur ein Ausdruck, der auf das Wesen hindeutet? Der Verweis auf Castellote (39, Anm. 117) belegt übrigens diese kühne Aussage keineswegs! (40): Ist für Suárez das Recht nur noch Folge einer willentlichen Setzung, wenn auch Gottes? „Der Wille Gottes, nicht die Bindung in der Seins-

ordnung, begründen die *lex naturalis* ...“, so heißt es wiederum mit Berufung auf Peter Schallenberg, in: *Naturrecht und Sozialtheologie*, Münster i. W., 1993, 58; siehe dagegen *De legibus* I. 12. Dagegen auch Heinrich Rommen in der „Staatslehre des Franz Suarez“ von 1926, der schrieb, dass die Konvenienz einer Handlung zur vernünftigen Natur zu erkennen gebe, dass der Urheber der vernünftigen Natur diese Handlung wolle und sie mir als sein Gesetz vorschreibe (von K. zitiert: S. 40, Anm. 120).

5. Ein Klärung des Begriffs „göttliches Recht“ wäre nicht unwichtig gewesen (49f.).

6. Ist die Ethik des Suárez eine theologische Ethik? Damit müsste eine Kriegsethik auch das Verhältnis von Natur und Gnade entfalten (63). Dass Suárez keine Unterordnung von Natur und Gnade mehr kenne, sondern eine komplementäre Zuordnung zweier eigenständiger Bereiche (69), wird sich allein schon am Vorwort zu „*De legibus*“ von 1612 messen lassen müssen. 234 zitiert K. dann aber doch aus Suárez, dass das Gesetz der Gnade das Naturgesetz erfülle. Und dementsprechend halte ich diese schlagwortartige Erfassung nicht für haltbar!

7. Im Kap. „Die Lehre des Suárez vom Naturrecht (83–95)“ behandelt K. im Unterkap. „a) *lex aeterna* und *lex naturalis*“ (83–87) dieses Verhältnis. Ein Gesetz sei nur ein Gesetz, wenn es sich an jemanden richtet, der es übernehmen, aber auch ablehnen könne (Suárez, *De legibus* I.6.1, in Übersetzung Brieskorn, S. 120: „Zuerst einmal ist es schlecht bestreitbar, dass es ganz besonders zur Natur des Gesetzes gehört, auf jemanden oder auf gewisse andere Personen hin erlassen zu sein.“ In abgekürzter Form bei K., S. 83, Fn. 44). Darauf baue ich meine Position zur *lex aeterna* auf, welche K. auf 84, Fn. 57, als „nicht haltbar“ bezeichnet. Nun, K. hat insofern Recht, wenn er Suárez, *De legibus* II. 3. 6, zugrunde legt und damit sowohl die unvernünftige wie die vernünftige Natur als Adressaten der *lex aeterna* ansieht. Allerdings überlegt Suárez in II.3. 11 eben dann doch wieder: „Wird aber das ewige Gesetz nicht in dieser begrifflichen Breite verstanden, sondern enger und im eigentlichen Sinn von Gesetz, d.h., insoweit es sich auf mit Verstand begabte Geschöpfe bezieht und im echten Sinn des Wortes sittlich verpflichtet, so wird es nur ein gewisser Ausschnitt aus der göttlichen Vorsehung sein“ (Übersetzung Brieskorn 2002, 385). Ich gebe zu, dass mein „nur“ scharf ist, sich aber eben auf diesen zweiten Teil stützt. Ich bringe diese Kritik K.s aber auch vor, um die Intensität der K.schen Stoffbehandlung darzulegen, und (nicht nur für mich) zu betonen, dass Suárez eben eine sehr nuancierte Wiedergabe erheischt. Weiter: Auf 83, gegen Ende von Nr. 4., führt K. aus: Suárez versuchte „empiristischen Tendenzen in Naturrechtsdenken entgegenzutreten“, demzufolge man die Ansicht vertrat: „Der Wille Gottes fügt dem schon bestehenden Guten oder Schlechten nur die spezielle Verpflichtung des göttlichen Gesetzes hinzu“ (so H. Welzel, *Naturrecht*, 1980, 98). Siehe oben meine vierte Bemerkung zu 39! K. setzt fort: „Auf diese Weise macht Suárez deutlich, dass er den streng rationalistischen Gesetzesbegriff seiner Vorgänger und Zeitgenossen Vitoria, de Soto und Vasquez verlassen hat [ich frage: War er je auf diesem Weg anzutreffen?], die behaupteten, „dass das natürliche Sittengesetz völlig unabhängig vom göttlichen Willen“ und unveränderlich sei, „selbst wenn es einen Gott nicht gäbe, er unvernünftig sei oder die Dinge unrichtig beurteilen würde“. Mindestens Vitoria möchte ich hier herausnehmen! Siehe übrigens II. 6. 1.–9, bes. 4! Suárez setze (86) „Natur“, wenn er von Naturrecht spricht, mit „Vernunft“ (*ratio*) gleich, was zutreffend ist. Die dafür angeführte Belegstelle, *De legibus* II. 6. 13, enthält jedoch dieses Zitat nicht, nur einen Teil am Ende von Nr. 10 in II. 6; siehe auch II. 5. 13. 6 und II. 5. 14. – Auf 87 ist zu lesen: „Indem er [Suárez; N. B.] das Naturgesetz als formelhafte Prinzipienlehre versteht, trägt Suárez den Forderungen des Nominalismus nach einer eher immanenten Rechtsbegründung Rechnung. Als bloßes System von Ableitungsregeln befreite er es von der inhaltlichen Engführung, die es in der mittelalterlichen Kasuistik [...] angenommen hatte.“ Mir scheint diese Ausdrucksweise nicht hilfreich; im Folgenden schwenkt K. jedoch auf das mir richtig erscheinende Naturrechts-Verständnis ein: Wenn er sagt, dass es sich auf moralisch garantierte Rechtsansprüche erstrecke und an die Vernunft gebunden sei etc. (87). Was aber heißt „moralis“? „Eine sittliche Fähigkeit“ (*De legibus* I.2.5)?

8. Etwas dünn ist die Antwort auf die Frage geraten, wie sich denn unveränderliches Naturrecht und die je nach Situation vor Ort unterschiedliche Regelung des Einzelfalls verhalten (89). K. spricht von der „Konkretisierung des solchermaßen formal erweiterten,

aber material unterbestimmten Naturgesetzes [...] durch den moralischen Akt selbst“. Im Gegensatz zu K. meine ich, dass der freie, überlegte, abwägende Akt des Menschen eben doch Elementer der vom Naturrecht selbst gewollten Verwirklichung in Raum und Zeit ist und damit gleichsam aus dem Naturrecht schöpft (II.15.26–30 und II.16. 9–16).

9. Immer wieder stoße ich auf sehr feine Unterscheidungen, welche K. macht, wobei ich mich frage, wie diese Aussagen unter sich vereinbar sein sollen. So spricht er (117) davon, dass Suárez die Freiheit – als Wille verstanden – für indifferent gegenüber gut oder schlecht ansehe, um dann durch ein Zitat aus „Tractatus quinque“, III. Disp. 2.10 (Anm. 193) zu zeigen: „Bewirkt der Willensakt die Zustimmung zum Guten, so wird der sittliche Akt vervollkommenet, weil er sich darin als vernünftig erweist.“ Das Gute bestehe also, so Suárez, „in der (formalen) Übereinstimmung des Willens mit der Vernunft (woran sich wiederum der subjektivistische Grundzug der suárezianischen Ethik zeigt).“ Ist der Wille, der von Gott als gut geschaffen ist und nach dem Guten um seiner selbst willen bereits strebt, überhaupt als indifferent zu bezeichnen?

10. Bei der *ius gentium*-Diskussion ist dreierlei zu unterscheiden: die nationale je eigene und weitgehend unvergleichliche Rechtsmaterie, zweitens die nationale Rechtsmaterie, welche dieser Staat mit (fast) allen anderen Staaten gemeinsam hat, von Suárez „ius gentium intra se“ geheißen, und das „ius gentium inter se“, das Recht, welches die Beziehungen zwischen Staaten regelt. Aber völlig richtig hat K. die Frage der Quelle, der Verpflichtung, der Adressaten und des Inhalts etc. des *ius gentium* behandelt, wenn gleich die eigene Darstellung des Suárez zu Nähe und Distanz des *ius gentium*, zur *lex naturalis* und zum *ius humanum* an Klarheit nicht übertroffen ist.

11. Wenn Suárez auf die Tugend als *habitus* des sittlichen Handelns (197–200) zu sprechen kommt, so verortet K. Suárez’ Ansatz richtig (198): „Die der Spätscholastik immanente Voraussetzung, die Wirklichkeit stets als Schöpfungswirklichkeit Gottes zu begreifen, gilt es daher auch dort zu respektieren, wo der religiöse Gegenstand im strikten Sinn verlassen worden zu sein scheint [...]. Diesem Anliegen (die Einheit der Theologie zu bewahren) folgt Suárez auch in seiner Untersuchung über die Tugenden im Allgemeinen“ (198). Allerdings unternahm es Suárez in den „Disputationes metaphysicae“, das Unternehmen einer Metaphysik, wie sie sich bei Thomas findet, mit ihrer durchgehenden und bestimmenden Ausrichtung auf Gott, nun abzulösen durch eine „Ontologie“, welche vom menschlichen Denken ausgeht, das *ens* behandelt, und es anschließend in das *ens creatum* und das *ens increatum* einteilt; die von 54 Disputationes dem Thema „Gott“ ausdrücklich gerade einmal zwei widmet (DM XXVIII und DM XXIX); was die auf den Seiten 198 f. ausgebreiteten Überlegungen K.s bestätigen. Ich selbst bin der Ansicht, dass das auf den Seiten 197 f., Anm. 101, zitierte Prooemium noch stärker berücksichtigt werden müsste (wie Ricken es, 199, Anm. 112, m.E. tut). Etwas weiter im Text (203) ist zu lesen, dass die begründungstheoretische Logik seines (des Suárez; N. B.) Naturrechtsdenkens Glaubensgründe nicht notwendig erfordert, aber auch nicht auf sie verzichtet. Keine ungeschickte Kompromissformel, welche jedoch die Gottesbeziehung noch hätte ansprechen müssen!

12. Mit John Neville Figgis: Studies of Political thought from Gerson to Grotius (1414–1625) stellt K. klar, dass weder Kaiser noch Papst ein höchstes Herrschaftsrecht innehaben; entgegen Figgis findet sich diese Absage aber bereits bei Vitoria (De Indis I) und nicht erst bei Suárez! – Gerade die der *potestas indirecta papalis* eng gezogenen Grenzen bezeugen nach Figgis (245) die voll akzeptierte Souveränität des weltlichen Territorialstaates. Um diese Wahrheit aufzuzeigen, müssen Figgis und K. gewisse Verrenkungen machen! Es bleibt, dass einerseits die Gleichheit aller Staaten (die *ipso facto* als Staaten souverän sind) existiert, und andererseits ein – sicherlich beschränktes – Hoheitsrecht, ein „Primat in geistlichen Dingen“, und ein Eingriffsrecht in den „Haushalt“ souveräner Staaten! Dieses Eingriffsrecht kann sich übrigens auch gegen nichtchristliche Staaten richten, die Katholiken bedrängen [ein meiner Ansicht nach nicht von jedem Theoretiker in der Spätscholastik ganz klar beantwortetes Problem!]. Die Aussage, dass auch dieser Primat dazu beitrage, den neuzeitlichen Souveränitätsgedanken zu wahren (245 f.) vermag ich nicht nachzuvollziehen.

Formalia: 18, Anm. 31: muss „De potestate civili“ heißen (18); 38, Anm. 111: „thomisme“; 39, 17. Zeile: „ein“ reales Produkt; 77, Anm. 27: „conclusiones“; Anm. 28: ae-

ternae“; 86, Anm. 70: „specialem“, „einmal „boni“ reicht!; „eam“ und nicht „aem“; „ad“ und nicht „apud“; 109, Anm. 158 fehlen die Auslassung, so spricht Suárez zuerst von der Synagoge, dann von der Kirche 110, Anm. 165: „iurisdictionis“; 127, Anm. 240: „ut est“, 129, Anm. 253: „deductio“; 131, Anm. 267: Verdross, Rechtsphilosophie, Seitenzahl fehlt; 197: Satz, der Zitat 101 einleitet, ist in Unordnung; 216: Aus Versehen ist das „caritas“-Kapitel unter 2. gestellt, muss „3.“ heißen. Alle diese Anmerkungen sollen den Charakter dieser außerordentlichen informativen und höchst anregenden Arbeit nicht schmälern.
N. BRIESKORN S. J.

PETERSON, ERIK, *Theologie und Theologen*; Band 9/1: Texte, Band 9/2: Briefwechsel mit Karl Barth u. a., Reflexionen und Erinnerungen (Ausgewählte Schriften 9/1 und 9/2), herausgegeben von Barbara Nichtweiß. Würzburg: Echter 2009. Band 1: 695 S., Band 2: 585 S., ISBN 978-3-429-03162-6 (= Band 9/1)/ISBN 978-3-429-03163-3 (= Band 9/2).

Das von Barbara Nichtweiß mustergültig betreute Projekt der Edition des Nachlasses von Erik Peterson ist mit dem Erscheinen dieser beiden umfangreichen Bde. einen großen Schritt vorangekommen. In wenigen Jahren werden auch die noch ausstehenden Bde. herausgekommen sein. Dann wird das Werk eines der bisher noch immer wenig bekannten, gleichwohl zweifellos bedeutenden Theologen des 20. Jhdts. im Ganzen zur Verfügung stehen. Bildeten bei den vorhergehenden Bänden längere Auslegungen neutestamentlicher Evangelien- und Brieftexte die Mitte, die noch in der einen oder anderen Richtung entfaltet wurde, so handelt es sich nun um die Zusammenstellung zahlreicher Kurztexte. Deren Auswahl und editorische Bearbeitung lag bei diesen neuen Bdn. ausschließlich bei der Herausgeberin, die viele Texte zunächst in verschiedenen Archiven aufspüren und dann in eine sachlich gut begründete Ordnung bringen musste. Ohne eine gründliche Kenntnis des Lebens und des Werks Erik Petersons hätte sie diese Leistung nicht vollbringen können. Die Herausgeberin hat über ihre editorische Arbeit in den Einleitungstexten, die beide Bde. eröffnen, ausführlich Rechenschaft gegeben. Diese Texte bieten über die editorischen Informationen hinaus auch eine Fülle biographischer Mitteilungen.

Der erste der beiden Bde. bietet historische und dogmatische Texte, die Peterson (= P.) verfasst und an verschiedenen Stellen veröffentlicht hat. Die meisten dieser Texte sind kurz und überschreiten nur selten einen Umfang von wenigen Seiten. Die Hrsg.in hat sie zu fünf Gruppen zusammengestellt: I. Theologische Grundlagen und Perspektiven, II. Theologie und Mystik, III. Positionen zur evangelischen Theologiegeschichte, IV. Zeitgenossen, V. Protestantisches Kirchenwesen. Zwei Texte sprengen an Umfang und Bedeutung den sonst wohl beachteten Rahmen. Der eine Text ist die Vorlesung, die P. 1923/24 über die Theologie des Thomas von Aquin gehalten hat. Der andere Text stammt aus den Manuskripten zu der Vorlesung, die P. 1922/23 über die neuere Geschichte der protestantischen Kirche gehalten hat. Sie bietet im Wesentlichen eine lange Serie von Kurzporträts bedeutender Persönlichkeiten der protestantischen Kirchen- und Theologiegeschichte des 17. bis 19. Jhdts. Die Texte stammen nicht ausschließlich, aber doch zum weitaus größten Teil aus den 20er-Jahren des 20. Jhdts. Damals war P. in Göttingen und in Bonn zunächst als Dozent, sodann als Professor tätig. Die zahlreichen in diesem Bd. veröffentlichten Texte enthalten Informationen und Reflexionen in der unverkennbaren Art, die für P. kennzeichnend ist: Er spricht und schreibt zupackend, klärend, unterscheidend und zur Entscheidung herausfordernd, kurz und knapp. Wenn es durch die vielen Texte hindurch ein verbindendes Motiv gibt, dann wohl dies, dass P. die protestantische Kirche in ihren Grundentscheidungen und in ihren geschichtlichen Entwicklungen analysiert und nicht selten kritisiert. Als ihr Alternativbild zeichnet sich die katholische Kirche ab, die er nicht glorifiziert, aber in wesentlichen Punkten doch ästimierte. In ihr ist bewahrt, was in den protestantischen Kirchen gefährdet erscheint: die Vergegenwärtigung des Christusereignisses im Dogma und im Sakrament. Der Verifizierung dieser Diagnose dienten P. die Darstellungen des Denkens und Wirkens der vielen Gestalten aus dem Raum der evangelischen Kirche, die weitgehend dem 18. bis 20. Jhd. angehörten, und der wenigen Gestalten der katholischen Kirche (vor allem Thomas von Aquin). P.s Texte zur Kirchengeschichte und zu den Gestalten, die an wichtigen

Stellen ihre Akteure waren, bieten historische und biographische Informationen im Lichte der theologischen Wahrheitsfrage. Alle diese Texte lassen deutlich erkennen, was P., zumal in den 20er-Jahren, persönlich bewegte: ob und wie er auf die Dauer in der evangelischen Kirche beheimatet bleiben könnte oder ob er nicht eines Tages den Schritt in die katholische Kirche hinein zu vollziehen haben würde.

Der zweite Bd. bietet die Dokumentation des Briefwechsels mit einer Reihe von Zeitgenossen und Kollegen aus dem Raum der evangelischen und katholischen Theologie sowie zahlreicher Tagebucheintragen. Dazu kommen einige autobiographische Texte P.s und Erinnerungen anderer an ihn. Von daher ergibt sich die Struktur des Bds.: I. Briefwechsel, Notizen und kleine Texte, II. Fragmente, III. Autobiographische Texte, IV. Begegnungen mit Erik P. Auch diese Texte stammen vorwiegend, freilich nicht ausschließlich aus den frühen Göttinger und Bonner Jahren. Das *genus litterarium* dieser Texte bringt es mit sich, dass das, was sie zur Sprache bringen, erkennbarer und unmittelbarer, als es bei den Texten des Teilbds. I der Fall sein konnte, die Gedanken- und Lebensbewegungen P.s wiedergeben. Durch die meisten in diesem Bd. veröffentlichten Texte zieht sich wie ein roter Faden dieselbe Thematik, die schon den ersten Bd. geprägt hatte, hindurch: Was heißt es, Christ in der evangelischen Kirche zu sein? Wie käme das Christliche in den Vollzügen der katholischen Kirche zum Tragen? Wäre ein Wechsel in die katholische Kirche hinein nicht geboten, nachdem ihre größere Nähe zum Offenbarung- und Erlösungswirken Jesu Christi erkannt wurde? Die Dimensionen des langen Ringens Erik P.s lassen sich bei der Lektüre der vorliegenden Briefe und Notizen errahnen.

1925 hat P. seine Schrift „Was ist Theologie?“ veröffentlicht und darin deutlich gemacht, dass Theologie letztlich nur als dogmatische Theologie durchführbar sei. Diese Schrift war als Beitrag zum Gespräch mit Rudolf Bultmann und Karl Barth intendiert und konzipiert worden und hatte dann eine breite und folgenreiche Diskussion ausgelöst. Was in dieser Schrift entfaltet worden ist, hatte P. schon seit einigen Jahren umgetrieben und ihn später zum Wechsel in die katholische Kirche motiviert. Die Gedanken, denen P. damals nachging, und die Reaktionen darauf, die von einer Reihe von Theologenkollegen ausgingen, sind Thema eines großen Teils der Briefe, die damals hin- und hergingen und hier nun nachlesbar sind. Die bei Weitem meisten Briefe wurden zwischen P. und Karl Barth ausgetauscht. Persönliche und sachliche Inhalte bestimmen die wechselseitigen Briefe. Die Wege, die P. ging, riefen bei den einen Verständnis hervor, stießen aber bei anderen auch auf Ablehnung. P. seinerseits stellte dar, was ihn bewegte, und verteidigte es, wenn es notwendig war.

Die beiden Teilbde. bilden miteinander ein Ganzes, sie ergänzen sich in ihrer unterschiedlichen Ausrichtung. Während der erste Bd. deutlicher sachthematisch bestimmt ist, lässt der zweite Bd. die lebensgeschichtlichen Dimensionen der Äußerungen P.s stärker hervortreten. Miteinander gewähren die beiden Bde. einen tiefen Einblick in das, was Erik P. umgetrieben und auf seinem langen Lebensweg geprägt hat.

In den Anhängen zu den beiden Bdn. hat die Hrsg.in noch einige Listen mit Informationen zum Leben und zum Werk Erik P.s untergebracht: im Band 9/1 ein Verzeichnis der Vorlesungen und Vorträge, die P. von 1920 bis 1960 gehalten hat, sowie eine umfassende Bibliographie der Bücher und Aufsätze P.s. Im Band 9/2 ist eine biographische Zeittafel zum Lebensweg P. besonders wichtig.

Wer sich mit dem Leben und Denken Erik P.s befassen möchte, wird in Zukunft immer nach diesen beiden Bdn. greifen.

W. LÖSER S. J.

3. Systematische Theologie

BUCKENMAIER, ACHIM, *Universale Kirche vor Ort*. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Regensburg: Pustet 2009. 444 S., ISBN 978-3-7917-2193-4.

Mit dieser in Bonn bei Michael Schulz vorgelegten, von Ludwig Weimer und Rudolf Pesch inspirierten Habilitationsschrift sondiert Buckenmaier (= B.) ein ekklesiologisches Gebiet, dessen Probleme seinerzeit mit dem „Disput der Kardinäle“ Ratzinger und Kas-

per (1999–2001) scharf zur Sprache kamen: Ist es sinnvoll, von einer „ontologischen und chronologischen Priorität der Gesamtkirche“ (18) vor den Partikular-, Teil- oder Ortskirchen zu sprechen? Oder sekundiert hier eine idealistische bzw. „platonisierende“ Kirchenidee einem mindestens latenten römischen Zentralismus? B. sieht in diesem Kontext einen markanten Fall in der Rezeptionsgeschichte des II. Vatikanums, vor allem aber ein Indiz für die Aufgabe der Dogmatik, neben soziokulturellen und historischen Fragen auch die ekklesiale Dimension der Kirchenväter von der rabbinischen Theologie der Präexistenz der Tora und Israels her neu zu lesen. Dazu gehört der Blick auf die Praxis der universal- und lokalkirchlichen Heiligenverehrung (Teil I: 17–24). Damit ist der große Bogen der Studie gespannt: *Communis notio* eröffnete 1992 die Debatte, die sich im Ratzinger-Kasper-Disput zuspitzte und ein wenig klärte; allerdings hat dieser Disput bekanntlich eine Vorgeschichte, die mit dem Streit um Kaspers Rezension der „Einführung in das Christentum“ 1969 begann und nicht zuletzt die philosophischen Vorentscheidungen der Kontrahenten berührte (Teil II: 25–92). Seither hat sich der Horizont dieser Fragestellung verändert, da im Zuge der Globalisierung die Frage nach dem Ort des Menschen neu zu stellen ist (Teil III: 93–128).

Wenn die Kirchenväter Israel und Kirche auf ihre letzte Identität hin denken, rezipieren sie den genannten ontologischen Präexistenzgedanken der rabbinischen Lehre (vgl. 45). Diesem Hinweis Ratzingers geht B. ausführlich nach, wobei er die bedeutungsvolle Spannung von Zerstreuung und Sammlung Israels betont; für die christliche Relecture der rabbinischen Tradition untersucht er 2 Clem, den Hirten des Hermas und vor allem wichtige Aspekte der Hohelied-Kommentare (Teil IV: 129–206). Der universal- und lokalkirchlich changierende Begriff der *ekklesia* im Neuen Testament (vor allem – auch hier wieder der Spur Ratzingers folgend – in Apg; vgl. dazu den Exkurs 209–218), aber auch der Gedanke der Gemeinschaft bei den Kirchenvätern (u. a. *mensa episcopalis, vita communis* der Kleriker und das kontrastierende Eigenkirchenwesen) führen dazu, den Begriff der Ortskirche weiter zu präzisieren: In der Ortskirche „erscheint“ nicht nur die Universalkirche, sondern sie prägt, wenn auch leider wenig nachhaltig, die ortskirchliche Lebensform der *communio* (Teil V: 207–286; origineller Exkurs über die angemessene Größe einer Ortskirche: 275–283). Die „gegenseitige Innerlichkeit“ von Universal- und Lokalkirche in ihrer Praxis lässt sich insbesondere in der Entwicklung der Heiligenverehrung beobachten (Teil VI: 287–319), die jüdische Märtyrer einbezieht, dem paganen Totenkult einen christlichen Sinn gibt und, in der Verehrung und Translation von Reliquien, Lokales universalisiert und umgekehrt (Heiligenwunder als Fortsetzung biblischer Wunder, Viten als fortgesetzte Heilsgeschichtsschreibung, Translation als universalisierende Vernetzung der Lokalkirchen, der Heiligenkalender zudem als „diachrone Universalität“: 304–318). Acht Thesen (ontologischer Vorrang der Universalkirche, Kontinuität zwischen rabbinischer und patristischer Ekklesiologie, Priorität der Universalkirche und Jerusalem als Ortskirche, Heiligenverehrung in der Kirche als Nachfolgegemeinschaft, „gegenseitige Innerlichkeit“ von Universal- und Lokalkirche, Kirche als „einmütige“ Versammlung, „mitgeehrte Gemeinschaft“ als Kirchenmodell, Petrusdienst global und lokal) halten den Ertrag fest und präzisieren ihn systematisch (Teil VII: 322–386). Ein irenisches Nachwort zum Disput der Kardinäle sowie differenzierte Literaturangaben beschließen das Buch (387–392 bzw. 393–436, außerdem ein Personenregister).

Schon dieser cursorische Blick zeigt, wie B. den Disput zwar als Schulstreit und Differenz im theologischen Stil seiner Kontrahenten auffasst, aber das gemeinsame Anliegen betont, die Universalkirche nicht als abstrakte Größe misszuverstehen und auch die Lokalkirchen nicht auf bloße „Teile“ eines schwer bestimmbareren „Ganzen“ zur reduzieren (vgl. 341). Von einer reinen Begriffsdebatte verspricht er sich nichts; vielmehr erschließt er das Potenzial dieser Rezeption des II. Vatikanums. Dabei folgt er allerdings mehr den Führten, die Ratzinger für seine These von der ontologischen Priorität der Universalkirche legt (B. ist Mitglied der Priestergemeinschaft der Katholischen Integrierten Gemeinde und lehrt inzwischen am neuen Lehrstuhl für die Theologie des Volkes Gottes in Rom), auch wenn er die Kritik Kaspers an der behaupteten chronologischen Priorität der Universalkirche teilt und fruchtbar macht. Bemerkenswert ist die israel-sensible Orientierung an der rabbinischen Lehre und ihrer Rezeption durch die

Kirchenväter, vor allem aber der Blick auf die kirchliche Praxis der *communio* in Lebensform und Heiligenverehrung. Es gelingt ihm daher ebenso kompetent wie materialreich, von vornherein die grobe Scheinalternative von römischem Zentralismus und zentrifugalen Lokalkirchen zu überwinden und den Blick auf die verhandelte Sache zu richten. Insbesondere der Hinweis darauf, dass die Kirche von Rom mit ihrem Bischof immer auch Lokalkirche bleibt, zeigt, wie nur eine wirkliche Ortskirche die universale Einheitsorientierung für alle Ortskirchen geben kann und insofern die Bischofssynode gerade nicht zum gesamtkirchlichen Leitungsorgan mutieren darf, sondern wirkliche Synode der Ortskirchen bleiben muss (vgl. 383; auch die Frage nach der sichtbaren Einheit der Kirche im „protos“ bzw. Primat gegenüber dem synodalen Prinzip gehört hierher). Dieser sachliche Blick wirkt irenisch und erlaubt es, die theologische Gesamtschau Ratzingers mit dem heilsgeschichtlich konkreten Denken Kaspers zu vereinbaren. Dennoch stellt sich am Ende das Ausgangsproblem des gesamten Disputs erneut, wenn B. selbst fragt, ob Kasper seinen Platonismus-Vorwurf „wirklich korrigiert hat“ (389). Hier ist wohl – gerade im Sinne beider Kontrahenten (vgl. 88) – noch immer zu klären, wie philosophische Vorentscheidungen in die ekklesiologischen Positionen beider eingehen, die sich zwar durchaus ergänzen können, aber letztlich von ganz verschiedenen Ansätzen ausgehen und darum zu verschiedenen Ergebnissen führen müssen. Insofern ist der „Streit“ gewiss beigelegt; das Problem aber bleibt weiterhin offen. Wenn B. meint, die „Frage nach dem Verhältnis von Universalkirche und Lokalkirche kann nicht durch eine weitere dogmatische oder kanonistische Feinjustierung der Kompetenzen beantwortet werden“ (361), so hoffe ich, gerade nach der Lektüre seiner eindringlichen Studie – dennoch auf eine solche (fundamental-theologische) „Feinjustierung“ –, damit der Streit nicht einfach wieder aufflammt, sondern ekklesiologisch auch nachhaltig fruchtbar werden kann.

P. HOFMANN

HANSBERGER, ANDREAS, *Wird der Glaube durch Erfahrung gerechtfertigt? Zum erkenntnistheoretischen Status des Gehalts religiöser Erfahrung* (Münchener philosophische Studien, Neue Folge; 27). Stuttgart: Kohlhammer 2009. 202 S., ISBN 978-3-17-019545-5.

Hansberger (= H.) hat seine 2005 bei Friedo Ricken verfasste, ein Jahr später mit dem Richard-Schaeffler-Preis ausgezeichnete Dissertation nun in überarbeiteter Form veröffentlicht. Sie gilt der seit Schleiermacher erneut etablierten apologetischen Berufung auf religiöse Erfahrung – allerdings rein erkenntnistheoretisch im Blick auf deren „Bedingungen der Möglichkeit“, d. h. ohne deren Phänomene geschichtlich verorten und analysieren zu wollen (vgl. die Einleitung). Kurz: Es geht „in Richtung einer pragmatischen Position [...], in der der ‚positive epistemische Status‘ nicht eine Überzeugungen inhärente Eigenschaft, sondern einen sozial zugesprochenen Status von Überzeugungsbesitzern bezeichnet“ (11). Der erste Teil der Arbeit bestimmt die Grundbegriffe und Thesen über die „Religiöse Überzeugung und religiöse Erfahrung“ (12–46), der zweite Teil untersucht das Potenzial der diesbezüglichen Argumente bei Richard Swinburne und William P. Alston (47–162), der dritte Teil resümiert und versucht eine pragmatische Alternative (162–187).

Teil I: Zunächst unterscheidet H. doxastischen und testimonialen Glauben; er differenziert mit Jonathan Cohen das gefühl-dispositionelle Fürwahrhalten nach doxastischem Glauben einerseits und der Akzeptanz von Propositionen andererseits (13–22). „Realistisch“ könne eine erkenntnisunabhängige Wirklichkeit metaphysisch, semantisch oder erkenntnistheoretisch unterstellt werden, nonkognitivistisch werde ihnen ein propositionaler Gehalt, dem ein Wahrheitswert zukommen könne, jedoch abgesprochen; „expressivistisch“ sei der pragmatische Kontext religiöser Äußerungen zu beachten, was allerdings nicht, wie Dewi Z. Phillips meint, einen kognitiven Sprachgebrauch ausschließe (sofern „kognitiv“ nicht positivistisch auf mögliche empirische Verifizierung beschränkt und religiöser Glaube daher nur unzureichend beschrieben werde: 28–39). Für religiöse Erfahrung gelte, dass sie nur durch das verstandene Zeugnis (also hermeneutisch) zugänglich sei (40–45).

Teil II: Im Unterschied zum „intellektuellen common sense“ spricht für Swinburne und Alston die „Subjektivität“ der religiösen Erfahrung nicht gegen ihren kognitiven Wert, wenigleich dieser nicht klassisch fundamentalistisch abzuschern und der verbreitete Evidentialismus strittig sei (48–55). So wendet sich H. nun Swinburnes Rekurs auf die *prima facie* vernünftig erscheinenden religiösen Erfahrungen zu, der angesichts der „Pattsituation“ der Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit des Theismus weiterzuhelfen verspricht. Im Anschluss an Charlie D. Broad (56–61) verlasse Swinburne die evidentialistische Position, indem er die Beweislast zugunsten der erhobenen Ansprüche umkehrt und ein „kumulatives Argument“ im Sinne einer „Gesamtwahrscheinlichkeit“ anstrebt (61–63). H. entfaltet den Begriff religiöser Erfahrungen und ihre Typologie (die bei Swinburne allerdings auch eine Gotteserfahrung ohne sinnliche Vermittlung und phänomenalen Gehalt einschließt: 70/71). Begründungen endeten trilemmatisch (75); Swinburne beschreibe eher die (Urteils-)Bildung basaler Überzeugungen (77) und entwickle ein „Prinzip der Verlässlichkeit“ (des vermeintlich erfahrenen Objekts: 79–83) sowie ein „Prinzip des Zeugnisses“ durch die Erfahrung anderer (83–86). Die naturalistische Kritik scheitere am „Mangel an Wissen über die Bedingungen, unter denen genuine religiöse Erfahrungen auftreten“ (89) – hier greife Swinburne zu kurz, auch wenn nicht die Möglichkeit empirischer Überprüfung gefordert werde (93–96). Alston „Reformed Epistemology“ hingegen gebe den evidentialistischen Rahmen auf, weil er „weder religiös angemessen noch erkenntnistheoretisch überzeugend“ sei (101), und beziehe „Rechtfertigung“ externalistisch auf den Zustand, nicht die Handlung eines Subjekts: „Gründe“ verursachen gewissermaßen Überzeugungen (104) und rechtfertigen sie sogar direkt (etwa in unmittelbarer „mystischer Erfahrung“), auch wenn sich so nicht zeigen lässt, was da „erscheint“ (108/109; vgl. 111–126) – eine für H. unbefriedigende Auskunft, wenn man eben nicht weiß, wie diese Gründe das externalistische Kriterium erfüllen, auch im Blick auf „doxastische Praxis und praktische Rationalität“ (126–139) sowie „praktische Rationalität und ‚christliche mystische Praxis‘“ (139–157). Insofern stehen Naturalismus und Christentum, falls keine unauflösbaren Widersprüche zwischen beiden auftreten, einander gegenüber als „Weltanschauungen [...], ohne dass zwingende Gründe für eine dieser Positionen beständen“ (149), vor allem wenn die mystischen Praktiken von den Hintergrundsystemen der religiösen Überzeugungen her verstanden werden, die sowohl den Erfahrungsgegenstand identifizieren helfen als auch das System möglicher Gegengründe ausformulieren (151). Es sei also durchaus rational, an einer christlich-mystischen Praxis festzuhalten (154). Insgesamt laufen, so H., die Argumente von Swinburne und Alston bei allen Differenzen parallel (162).

Teil III bestimmt den epistemischen Status des Gehalts religiöser Erfahrung weiter. Zunächst könnten die „Erfahrungen eines unmittelbaren Gewahrseins Gottes“ nicht als „Wahrnehmungserlebnisse in Analogie zur sinnlichen Erfahrung“ verstanden, also auch nicht hinsichtlich ihrer phänomenalen Eigenschaften miteinander verglichen werden; diese Aporie können Swinburne und Alston nicht auflösen (166/167). Die phänomenalen Prädikate dürfen sich zudem nicht nur auf die Empfindungen beziehen, weil „sich dann mit ihnen auch keine Aussage über den spezifischen Charakter einer Sinnesempfindung mehr treffen“ lasse (169). Zudem sei „Rechtfertigung“ keine natürliche, sondern eine normative Größe (kritisch zu Alston: 170–175), wobei allerdings Wissen nicht in die Anerkennung von Wissensansprüchen aufzulösen sei (176/177), zumal sich dann das Problem des religiösen Pluralismus und der widersprüchlichen religiösen Erfahrungszugnisse verschärft stelle (und gerade bei Swinburne und Alston unbefriedigend behandelt werde: 182). H. deutet seine Alternative an: Er geht von der Inversion der Rechtfertigungsfrage aus und betont, „daß religiöse Erfahrungen nicht im empiristischen Sinne als Gründe für den Glauben an eine vom Subjekt unterschiedene religiöse Wirklichkeit dienen können“, wie es auch sonst für Erfahrungen gilt, die auf Deutungsressourcen zurückgreifen müssen. Insofern seien religiöse Erfahrungen „Ausdruck des Glaubens, nicht seine empirischen Belege“ (186); sie könnten deswegen nicht immunisiert und gegen Skeptiker instrumentalisiert werden (187).

H.s behutsame und kritische Rekonstruktionen zeigen die Grenzen der moderat fundamentalistischen Ansätze auf, die Rolle religiöser Erfahrungen epistemisch zu bestimmen, ohne dabei ihre Geltungsansprüche zu relativieren. In klarer Sprache und schnör-

kelloser Methode erreicht er sein Ziel zu sagen, was der erkenntnistheoretische Status des Gehalts religiöser Erfahrung (nicht) ist. Für einen Leser, der den analytischen Ansätzen Swinburnes und Alstons eher reserviert gegenübersteht, ist es vor allem aufschlussreich, wie der Weg doch wieder zu hermeneutischer Reflexion und der normativen Frage nach den Geltungsansprüchen zurückführt, wenn einerseits das diskursive Patt zwischen „Naturalismus und Christentum“ nicht die letzte Auskunft sein soll, sich andererseits ein immunisierender Rückzug auf religiöse Erfahrung gerade apologetisch verbietet. Um zudem an H.s selbstkritische Charakterisierung seines Vorgehens als „armchair epistemology“ (10) anzuknüpfen: Wie sehen komplementär die Rationalitätsstandards aus, mit denen gerade diejenigen die religiösen Erfahrungen überprüfen, die sie zu haben behaupten? Hier wäre dann einzutragen, was der Autor methodisch (angesichts seiner Problemstellung zu Recht) ausklammert: die geschichtliche Gestalt der religiösen Rationalität, die sicher mehr zu bieten hat, als die Modelle Swinburnes und Alstons analytisch konstruieren.

P. HOFMANN

MÜLLER, MATTHIAS, *Christliche Theologie im Angesicht des Judentums*. Bausteine einer Phänomenologie des Wartens. Stuttgart: Kohlhammer 2009. 367 S., ISBN 978-3-17-021105-6.

Viele, sehr viele Bausteine stellt der Verf. in diesem Buch vor, bevor er den versprochenen Bau errichtet. Der Bau ist hier eine kurzgefasste „christliche Theologie im Angesicht des Judentums“. Sie wird im letzten Abschnitt des letzten, nämlich des III. Kap. – „Christliche Theologie des Wartens“ (221–348) –, entfaltet und trägt dort die Überschrift „Der wartende Christus und das Judentum“ (326–348). Um dieser Erörterung willen werden die meisten nach diesem Buch greifen; denn auf sie verweist ja der Titel des ganzen Buches. Wie kann sich eine christliche Theologie heute so entfalten, dass sie mit der Fortexistenz des Judentums post Christum ernsthaft rechnet, ohne dabei zu einer Lehre von zwei verheißungsvollen Heilswegen, dem christlichen und dem jüdischen, zu werden? Der Verf. antwortet durch den Hinweis auf Jesus Christus, der wahrer Gott und wahrer Mensch war. Er war aber wahrer Mensch nicht in einem allgemeinen und eher abstrakten Sinn, sondern er war konkret ein Jude seiner Zeit. Auf diese Weise ist das, was das Jüdische ausmacht, in Gottes endgültiges Wort, das Jesus Christus ist, aufgenommen und in ihm aufbewahrt. Es ist hier nicht abgetan, sondern in seiner Gültigkeit bestätigt. Gottes Wort konnte menschwerdend ein Jude werden, weil das Jüdische durch eine innere Eignung dafür bestimmt war und bleibt. Zur Eigenart des Jüdischen gehört nun, so der Verf., eine wartende Ausgerichtetheit auf die Vollendung von allem in Gottes Heil. Solch einem Warten ist in der hypostatischen Union ein Ort gegeben, der bestimmt und offen zugleich ist, und ein Recht eingeräumt, das unabgegolten ist und bleibt bis zum Ende der Tage. Im und durch den „wartenden Christus“ offenbart sich Gott in seiner Geduld. In der Perspektive einer solchen Christologie lässt sich das Wort vom „ungekündigten Bund“ Gottes mit seinem Volk Israel auch dahingehend auslegen, dass das Judentum post Christum auch für die Christen bedeutsam bleibt. Wie sie auf die Schriften der Juden ante Christum, die sie im Alten Testament auch für sich festhalten, angewiesen sind und bleiben, um sich selbst zu verstehen, so können sie auch im Dialog mit dem nachbiblischen Judentum Gottes Botschaft für sich entdecken. Eine solche christliche Theologie im Angesicht des Judentums, die der Verf. im kritischen Dialog mit Hans Urs von Balthasar und Friedrich Wilhelm Marquardt entwickelt hat, ist nur möglich auf der Basis einer starken Herausstellung der Geduld als einer Eigenschaft, die den Gott der Bibel zutiefst kennzeichnet. Was der Verf. in dieser Weise bietet, ist ebenso originell wie hilfreich. Man wird es bei den ja bleibend wichtigen Gesprächen über die Bedeutung, die das Judentum für die christliche Kirche hatte und immer haben wird, heranziehen müssen.

Der Leser hat, wenn er schließlich bis zum entscheidenden Abschnitt des Buches vorgedrungen ist, nicht nur zahlreiche Bausteine, die in den dort errichteten Bau eingefügt sind, kennengelernt, sondern vielleicht auch selbst die Erfahrung gemacht, was das heißt: warten und Geduld haben. Diese Bausteine werden in drei Kap. vorgestellt. Das erste ist überschrieben „Fragmente einer Phänomenologie des Wartens“ (23–150). Hier

wird das, was im eingespielten Sprachgebrauch gemeint ist, wenn es um Begriffe wie „warten“, „Geduld haben“ u. Ä. geht, aufgehehlt. Darüber hinaus hat der Verf. hier die eindringlichen Analysen wiedergegeben, die einige Philosophen und unter ihnen vor allem Emmanuel Lévinas dazu hinterlassen haben. Dieses Kap. mündet in einen kurzen Entwurf einer „philosophischen Gottesrede“ ein.

Das II. Kap. – „Wartendes Judentum“ (151–220) – stellt Texte aus der rabbinischen Tradition vor, in denen es um das Warten der Menschen und um die Geduld Gottes geht. Von besonderem Interesse ist der abschließende Abschnitt, in dem der Verf. über die Messiaserwartung Israels handelt. Müller arbeitet heraus, dass nur im Talmud von einer messianischen Erwartung Israels die Rede ist. Dort geht es aber nicht um die Bestimmung eines Zeitpunktes für das Kommen des Messias. Sowohl Gott als auch Israel warten in Geduld auf dieses Ereignis. Dadurch tut sich ein Raum auf, innerhalb dessen die Menschen sich in der treuen Befolgung der Tora üben.

Im III. Kap. bietet der Verf. eine Fülle von Hinweisen auf Zeugnisse aus der christlichen Tradition an, bei denen es erneut um das Warten und Geduld-Haben geht – „Christliche Theologie des Wartens“ (221–348). Diese Zeugnisse stammen aus den Schriften bedeutender Theologen der frühen christlichen Jhdte. ebenso wie aus den Werken neuerer Theologen. Besonders Berücksichtigung fanden dabei Papst Benedikt XVI., Romano Guardini, Simone Weil, Hansjürgen Verweyen, Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner. Sie alle haben in mancher Weise über das Warten der Menschen und die Geduld Gottes gehandelt – sei es im Rahmen der Gotteslehre oder der Christologie oder der Anthropologie.

Die zahlreichen und vielfältigen Reflexionen über das Warten und die Geduld, die es im Judentum und im Christentum im Laufe der Jhdte. gegeben hat, gelten Müller als Bausteine für den Bau, den er selbst zu entwerfen und zu gestalten unternommen hat. Das Buch ist eine Fundgrube für jeden, der sich mit den Fragen des christlich-jüdischen Gesprächs befasst.

W. LÖSER S. J.

ERNESTI, JÖRG, *Konfessionskunde kompakt*. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart. Freiburg i. Br.: Herder 2009. 219 S., ISBN 978-3-451-30307-4.

Lange Zeit wussten die, die einer bestimmten Kirche angehörten, von den anderen Kirchen mehr oder weniger nur vom Hörensagen. Das hat sich geändert. In vielen Gegenden, an vielen Orten, sind die verschiedenen Kirchen und ihre Angehörigen zu Nachbarn geworden. Da kann ein neues, lebendiges Interesse daran erwachen, wer denn die anderen seien, was sie glaubten, wie sie lebten. Wer sich darüber hinaus am ökumenischen Gespräch beteiligt und dort auf Christen, die zu anderen Kirchen gehören, trifft, tut gut daran, sich um ein verlässliches Wissen über sie zu bemühen. Solches Wissen liegt im vorliegenden Buch bereit. Auf überschaubarem Raum hat der Verf. eine Fülle verlässlichen Stoffes ausgebreitet. Stets geht es ihm darum, ein facettenreiches Bild der verschiedenen christlichen Kirchen zu zeichnen. Geschichtliche Rekonstruktionen und aktuelle Informationen sind vielfach ineinandergefügt. Es geht dem Autor darum, die Kirchen in der Mannigfaltigkeit ihrer Lebensäußerungen erkennbar werden zu lassen. Man wird ihm bescheinigen dürfen, dass er stets treffende Kirchenporträts zustande gebracht hat.

Die verschiedenen Kirchen werden nacheinander abgehandelt. Die erste der dargestellten Kirchen ist die katholische, der der Verf. als Kirchenhistoriker und Ökumeniker selbst angehört. In einem kurzen, ergänzenden Text schildert er die altkatholische Kirche. Es folgen mit je eigenen Kap. die orthodoxen und die orientalisches-orthodoxen Kirchen. Schließlich wird die vielgestaltige Welt der Kirchen der Reformation dargestellt. Dabei nehmen die lutherischen und reformierten Kirchen den breitesten Raum ein. Es ist zu begrüßen, dass das Buch auch die Basisinformationen zu den verschiedenen reformatorischen Freikirchen und schließlich zur Welt der christlichen Sekten bietet.

Zwei inhaltliche Anmerkungen seien erlaubt. Die erste betrifft die Formulierungen, die der Verf. bei der Erwähnung des Jahres 1054, das in der Geschichte der Entfremdung zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche besonders wichtig war, gewählt hat – 69; 71 f., 101. Man sollte heute wohl stärker betonen, dass es damals nicht zur

wechselseitigen Bannung und Trennung zwischen den Kirchen, sondern nur zwischen einzelnen ihrer Vertreter kam. Die tiefer reichenden Spaltungen datieren eher schon im 18. Jhd. Die zweite betrifft eine neuere Entwicklung im Bereich der deutschen evangelischen Kirche. Es hätte auf 144 ergänzend gesagt werden können, dass sich die EKU (die Evangelische Kirche der Union) zusammen mit der Arnoldhainer Union inzwischen in die UEK (die Union Evangelischer Kirchen) verwandelt hat. Für die internen Entwicklungen in der EKD ist dies von einiger Bedeutung.

Sonst kann das vorliegende Buch als rundum gelungen bezeichnet werden.

W. LÖSER S. J.

RELIGION IM DIALOG. Interdisziplinäre Perspektiven – Probleme – Lösungsansätze. Herausgegeben von *Tobias Müller, Karsten Schmidt* und *Sebastian Schüler*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009. 303 S., ISBN 978-3-525-56444-8.

Der Dialog der Religionen ist ein Prozess, den viele gelehrte Menschen mitgestaltet haben und der durch eine zunehmende Flut von Publikationen akademisch begleitet wird. In diesem Zusammenhang stellt sich natürlich die Frage nach der Berechtigung einer weiteren Publikation zu diesem Thema. Als erschwerend kann zudem die Tatsache angesehen werden, dass es sich beim vorliegenden Buch um einen Sammelbd. handelt – um eine Erscheinungsform, die häufig nicht ganz ernst genommen wird, weil die Zusammenstellungen der Autoren und der Aufsätze eine eher assoziative Verknüpfung aufweisen. Der Untertitel verrät, dass sich die Herausgeber mit diesem Sammelbd. große Ziele gesteckt haben. Der Bd. selbst geht zurück auf die Konferenz „Religion im Dialog“, welche 2006 an der Johann Wolfgang von Goethe-Universität in Frankfurt am Main durchgeführt wurde. Gründe für eine solche Veranstaltung gibt es genug. Der religiöse Pluralismus bildet auf theoretischer Ebene eine große Herausforderung, da die in den verschiedenen Religionen vertretenen Überzeugungen nicht alle hinreichend ähnlich sind, um gleichzeitig wahr sein zu können. Hinzu kommt, dass aufgrund wissenschaftlicher und wissenschaftstheoretischer Erwägungen häufig ein bestimmter Vorbehalt gegenüber Religion an den Tag gelegt wird, der in einer reservierten Skepsis gegenüber religiösen Überzeugungen mündet. Auf praktischer Seite zieht die Globalisierung Konflikte nach sich, weil Menschen unterschiedlicher Religionsüberzeugungen und entsprechend unterschiedlicher Lebensentwürfe aufeinander treffen. Die mit den unterschiedlichen Lebensentwürfen verbundenen Interessen generieren Konflikte.

In ihrer Problemanalyse weisen die Herausgeber darauf hin, dass die epistemologische Situation einen gelingenden Dialog der Religionen eher zu verhindern scheint, da diese auf einem monologisch-fundamentalistischen Erkenntnisideal aufruht. Demgegenüber ist es das Anliegen des Bds., ein dialogisches Erkenntnisideal zu fördern, das der Herausforderung des Pluralismus gerecht und durch die Reflexion auf die kontingenten Bedingungen der Erkenntnis ihrer Fundierung in lebenspraktischen Zusammenhängen gerecht wird. Die in dem Sammelbd. vereinten Aufsätze werden in drei Gruppen zusammengefasst: Die erste Gruppe befasst sich mit den methodologischen Ausgangspunkten und versucht, Bausteine für eine Dialogtheorie zu liefern. Die zweite Gruppe wendet sich dem interreligiösen Dialog zu und bietet Diskussionen von Positionen zur Frage nach der Dialogfähigkeit der Religion. Die letzte Gruppe befasst sich mit dem Dialog „Naturwissenschaft – Religion“. Abgerundet wird der Bd. durch einen Aufsatz, der die Ergebnisse der Diskussion zusammenfasst und eine Definition des Begriffs Religion entwirft.

Den Anfang macht *Richard Schaeffler*, der nach den Grundlagen eines Gesprächs der Religionen fragt. Seiner Meinung nach ist ein Dialog der Religionen unumgänglich und muss auf eine solide methodische Grundlage gestellt werden. Seine Gedanken dazu entwickelt Schaeffler in zwei Schritten. Zunächst analysiert er in fünf Thesen allgemein die Rolle der Traditionen, ihre Tradierungsmechanismen und die Rolle des Individuums in diesem Prozess, und wendet die Überlegungen auf den Dialog der Religionen an. *Joaquim Renn* geht in seinem Aufsatz der Frage nach, welche Rolle Institutionen im Dialog der Religionen spielen. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass die Religionen inkommensurable Gewissheiten im Hinblick auf die Erlangung des Heils involvieren. Diese

spezifisch religiöse Gewissheit ist fundamental und indiskutabel, weshalb ein Dialog der Religionen unmöglich scheint. Ein Dialog setzt nämlich die Explikation bestimmter Überzeugungen voraus, deren Gewissheit aber inkommensurabel ist. Dass ein Dialog dennoch zustande kommt, ist der Tatsache geschuldet, dass sich das soziale Milieu der Glaubenspraxis differenziert, und man daher zwischen Milieu und Organisation unterscheiden kann, die zwei unterschiedliche Modi der Partizipation erfordern. Das religiöse Milieu, dem man durch Zugehörigkeit angehört, entwickelt eine Arbeitsteilung der religiösen Praxis, die sich in eine organisierte performative Kultur entwickelt, der man als Mitglied angehört. Auf diese Weise wird die Bedrohung des Dialogs gemildert, weil die Gläubigen als Mitglieder der religiösen Organisation im Religionsdialog nicht ihre inkommensurablen Überzeugungen aufs Spiel setzen müssen. Sie delegieren den Dialog an die Experten, wodurch das Verlustrisiko reduziert wird. Renns zentrale These besteht folglich darin, dass die organisatorische Differenzierung und Bürokratisierung der performativen Glaubenspraxis die Bedingung für einen gelingenden Dialog der Religionen ist. Die wesentliche Frage ist also, ob man in diesem Kontext der Begegnung verschiedener Glaubenskulturen von Religionen sprechen sollte oder nicht. Diese Frage streift *Karsten Schmidt*, indem er auf mögliche Präjudizierungen hinweist, die mit dem Begriff Religion verbunden sind. Schmidt führt aktuelle Ansätze von Cantwell Smith, Waardenburg oder Platvoet an und zeigt, dass diese scheitern, weil sie die paradoxe Anforderung an eine Definition des Begriffs Religion nicht angemessen meistern. Die Schwierigkeit, eine Definition für den Begriff Religion zu finden, besteht darin, die Einheit des Gegenstandsbereichs zu sichern und die Definition zugleich so offen zu gestalten, dass sie auf neue Formen religiösen Lebens anwendbar ist. Es scheint kaum möglich, einen Begriff zu finden, der beiden Anforderungen gleichermaßen gerecht wird, weshalb viele Forscher forderten, gänzlich auf den Begriff der Religion zu verzichten. Hier nimmt Schmidt eine vermittelnde Position ein, die dem Begriff der Religion eine vorläufige Orientierungsfunktion im Rahmen der Wissenschaft zuspricht. Im Bereich des religiösen Dialogs und der materialen Auseinandersetzung mit religiösen Gegenständen sollte aber der Rückgriff auf die Selbstexplikationen der religiösen Kulturen Vorrang haben.

Von der Frage ausgehend, welche Rolle die Religionswissenschaft im Dialog der Religionen einnimmt, analysiert *Sebastian Schüler* diesen Dialog mit diskurstheoretischen Mitteln. Religionen werden als Kommunikations- und Handlungssysteme aufgefasst, die in Diskursen konturiert, angeeignet und weitergegeben werden. Sie sind keine statischen Gebilde, sondern sie gewinnen ihre Einheit und Gestalt im Rahmen öffentlicher Diskurse, die von Problemen der Selbstidentität und der Macht bestimmt sind. In der Darstellung von Schüler werden religiöse Diskurse – der Dialog der Religionen zählt dazu – zu „Arenen der Macht“, die die Gestalt der Religionen bestimmen, die aber darüber hinaus in der Lage sind, neue religiöse Bedeutungen zu generieren, was am Beispiel des neuen Atheismus erläutert wird. Für Schüler kann die Rolle der Religionswissenschaft im Dialog der Religionen nur darin bestehen, den Dialog selbst zum Gegenstand der Forschung zu machen, diesen Diskurs in seiner Struktur zu analysieren, und somit den Dialogteilnehmern in ihrer Selbstreflexion zu helfen. Allerdings würde man der Religionswissenschaft zu viel aufbürden, wenn man von ihr verlangte, als Vermittlerin oder Dialogteilnehmerin in den Dialog einzugreifen.

Der zweite Teil des Buchs, der sich mit den Fragen des Dialogs der Religionen auseinandersetzt, wird von *Ram Adhar Mall* eröffnet, der in seinem Aufsatz danach fragt, wie ein interreligiöser Dialog möglich ist. Er plädiert für eine pluralistische Religionsphilosophie, die sich an Denkmustern der indischen Philosophie orientieren soll. Dabei spricht Mall vor allem das jainistische Konzept der „Vielheit der Perspektiven“ an. Die leitende Intuition hierbei ist, dass es eine *philosophia perennis* gibt, die allerdings nicht im Alleinbesitz einer einzigen Kultur ist, sondern die sich in verschiedenen Kulturen artikuliert, so dass die Rekonstruktion wesentlicher Gehalte nur durch eine interkulturelle Zusammenschau der Philosophien erreicht werden kann. Mall spricht auch von einer *religio perennis*, für die ebenfalls gilt, dass sie sich in vielen religiösen Kulturen artikuliert. Die Frage ist nun, wie man dieser Situation angemessen methodisch begegnen kann. Für Mall liegt die Antwort in einer melioristischen, interkulturellen und phänomenlogi-

schen Religionsphilosophie. Auch *Perry Schmidt-Leukel* argumentiert für die Vorteile einer pluralistischen Position im interreligiösen Dialog. Er fragt, ob der interreligiöse Dialog eine pluralistische Religionstheologie erfordere. Ausgangspunkt ist die Einteilung in die möglichen – nach Schmidt-Leukel einzigen logischen – Positionen des Exklusivismus, des Inklusivismus und des Pluralismus. Der Pluralismus beinhaltet die Überzeugung, dass die heilshafte Erkenntnis der transzendenten Wirklichkeit in gleichem Maße in verschiedenen Religionen vorhanden sei. Der so verstandene Pluralismus sei kein Relativismus, weil er nicht allgemeingültige Normen ablehne. Es handle sich dabei auch nicht um eine Position, die Toleranz begründe oder auf ihr aufbaue, weil Toleranz eine Haltung sei, die man gegenüber etwas oder jemandem aufbringe, das oder den man eigentlich ablehne. Der Pluralismus baut nach Schmidt-Leukel auf Wertschätzung auf. Entsprechend spielt für ihn das Prinzip der „Offenheit für die mögliche Wahrheit des Anderen“ die entscheidende Rolle. Zu unterscheiden ist hierbei eine formale und eine materiale Offenheit. Die formale Offenheit bezeichnet dabei die epistemische Haltung, im eigenen Überzeugungssystem mit Irrtümern zu rechnen. Die materiale Offenheit ist eine Haltung, die sich dadurch auszeichnet, die Inhalte des eigenen Überzeugungssystems zur Disposition zu stellen. Hier geht es darum, ob der Inhalt des eigenen Überzeugungssystems es gestattet, beim Dialogpartner ebenso Wahrheit zu finden. Die formale Offenheit kann nach jeder Position im Möglichkeitsraum der Religionstheologie eingenommen werden; die materiale Offenheit hingegen kann nur der Pluralismus offerieren, der sich somit als eine Position erweist, die eine maximale Offenheit gewähren kann. *Wolfgang Gantke* geht in seinem Aufsatz den Möglichkeiten und Grenzen des Dialogs der Religionen nach. Nach ihm müssen für einen echten Dialog die folgenden drei Bedingungen gegeben sein: 1. Man muss die eigene Position mit „fremden Augen sehen“ können. 2. Man muss große Toleranzbereitschaft mitbringen. 3. Ein Dialog erfordert das Wagnis des Vertrauens. Eine Religionswissenschaft, die wertneutral und deskriptiv verfährt, kann nach Gantke in den Dialog der Religionen nur durch das Bereitstellen von Faktenwissen eingreifen, was angesichts der Herausforderungen und der Bedingungen des Dialogs nicht angemessen scheint. Daher plädiert Gantke für das Modell einer problemorientiert-engagierten Religionswissenschaft, die transzendenzoffen ist und den Dialog nicht ausschließlich wissenschaftlich analysiert, sondern als Gesprächspartner mitgestaltet. Die Frage, ob der Dialog der Religionen sich als Illusion erweist, ist für Gantke der Prüfstein des okzidentalen Rationalismus.

Der dritte Abschnitt setzt sich mit dem besonders kontroversen Thema des Dialogs der Religion mit den Naturwissenschaften auseinander. Diesen Abschnitt eröffnet *Philip Clayton*, der in seinem Aufsatz die Idee verfolgt, Theologie als Dialog zu verstehen. Theologie ist in seinen Augen keine Wissenschaft, deren Zweck in der Weitergabe eines fixen Traditionsgutes besteht, sondern Theologie ist eine Disziplin, die sich wesentlich durch den Dialog mit anderen Disziplinen definiert. Somit ist Theologie höchst dynamisch und sich kontinuierlich verändernd. Clayton scheut sich auch nicht, aus seiner Konzeption Konsequenzen für die religiöse Existenz zu ziehen. Dieser Transformations-offenheit der Theologie korrespondiert der Einbau des Zweifels als Grundmoment authentischer Religiosität. Dies bedeutet allerdings nicht, dass man nicht auch mit einem festen Glauben den Herausforderungen begegnen kann, die die dialogische Struktur der Religion mit sich bringt. *Stefan Bauberger* argumentiert in seinem Aufsatz für eine Differenzierung von Wahrheit und Objektivität. Die Naturwissenschaften sind durch ihren Bezug auf Objektivität konstituiert. Die Ergebnisse lassen sich bei der Einhaltung der Laborbedingungen idealerweise immer reproduzieren. Damit aber wird die Erkenntnis von den subjektiven Bedingungen abgelöst. Religiöse Wahrheit bleibt für Bauberger an Subjektivität gebunden, und daher kann man Wahrheit und Objektivität nicht gleichsetzen. Religiöse Wahrheit ist nicht in gleicher Weise objektivierbar. Die Religionen sind hierbei gefordert, eigene Wahrheitskriterien zu entwickeln, um den Dialog der Religionen untereinander, und den Dialog der Religionen mit den Naturwissenschaften voranzubringen. *Hans-Dieter Mutschler* erörtert in seinem Aufsatz die Bedingungen für den Dialog der Religion mit den Naturwissenschaften. Nach seiner Einschätzung ist der Dialog durch eine Schiefelage geprägt, denn nur wenige Naturwissenschaftler sind in diesem Dialog aktiv. Dabei haben diejenigen, die an ihm teilnehmen, meist ein positives Bild von Re-

ligion, so dass es kaum zu Kontroversen kommt und der Dialog einvernehmlich verläuft. Die passive Mehrheit der Naturwissenschaftler allerdings ist an einem solchen Dialog nicht interessiert, weil sie aufgrund einer materialistischen Grundhaltung der Religion und der Theologie keine Bedeutung beimessen kann. Um diesem Dissens auf den Grund zu gehen, darf man nach Mutschler allerdings nicht bei der Konfliktlinie Religion – Naturwissenschaft stehen bleiben, sondern muss nach den Wurzeln der materialistischen Einstellung suchen. Diese liegen Mutschler zufolge in der Anthropologie. Der Materialist lehnt bestimmte anthropologische Minimalbedingungen ab und ist folglich auch genötigt, Gott und die Religion abzulehnen. Der Autor führt den Nachweis der Abhängigkeit weltanschaulicher Einstellungen von anthropologischen Voraussetzungen und eröffnet so die Möglichkeit, eine tragfähige Dialogebene zu etablieren. Der Aufsatz von *Tobias Müller* beschließt den Bd. mit einem theoretischen Ausblick auf die Bedingungen und Voraussetzungen des Dialogs. Unter Rückgriff auf die intentionale Logik versucht Müller, eine Definition des Begriffs Religion zu erarbeiten. Seine Definition, die auf Arbeiten von Hermann Schröter zurückgeht, vermeidet dabei den Substantialismus und den Funktionalismus. Müller greift im Verlauf seines Aufsatzes auf Überlegungen von Philip Clayton zurück und verbindet sie mit eigenen Überlegungen zur intentionalen Logik zu einer Analyse religiöser Begriffe als Grenzbegriffe. Diese zeigt, dass die Religionen ihrem Begriff nach selbst dialogische Elemente aufweisen, und kann darauf aufbauend Kriterien benennen, die für einen fruchtbaren Dialog der Religionen notwendig sind.

Der Bd. ist insgesamt logisch aufgebaut, und die Aufsätze zeugen von hohem Niveau. Die Unterschiede, welche sich herausdestillieren lassen, sind eher inhaltlicher Natur. Das Buch bietet einen interessanten Mix aus Texten erfahrener Forscher und guter Nachwuchswissenschaftler. Einige Rechtschreibfehler, die einem ungenügenden Lektorat anzulasten sind, trüben den positiven Gesamteindruck zwar, lassen sich jedoch verschmerzen. Das Buch ist für den interreligiösen Dialog eine Bereicherung und bietet einige hochinteressante Aufsätze, weshalb Rez. es gerne weiterempfiehlt. F. KOOB

SEIN UND SOLLEN DES MENSCHEN. Zum göttlich-freien Konzept vom Menschen. Herausgegeben von *Christoph Böttigheimer, Norbert Fischer, Manfred Gerwing*. Münster: Aschendorff 2009. XII/496 S., ISBN 978-3-402-12760-5.

Der Bitte seinerzeit Kardinal Ratzingers um Klärungen zum Naturrecht entsprechend, hat die Universität Eichstätt im Januar 2008 ein dreitägiges Symposium veranstaltet zur Suche nach einem „gemeinsamen Nenner ethischer Prinzipien“. Die Namen der Hgg. stehen für je einen der Tage und dessen Perspektive; sie leiten demgemäß nach dem gemeinsamen Vorwort die Teile des Bds. ein.

I. (*Fischer*) Philosophische, ethische und politische Untersuchungen. *Friedo Ricken* zeigt bei Aristoteles, Cicero und Thomas die Identität des sittlich Guten mit dem Nützlichen. Formprinzip und Neigungen wirken zur *lex naturalis* zusammen. *Fischer* stellt die Moral der Metaphysik der Sitten dar. (Warum [25] die scharfe Kritik an Spaemanns Gottesbeweis, der doch, selbst wo er überzeugen sollte, nicht so zwingt, dass die Freiheit zum Gutsein entfiel, sondern nur 1 Petr 3, 15 entspricht?) Von *Maximilian Forscher* wird Mills Utilitarismus eingebracht, mit seinen Grenzen, doch auch (gegenüber christlichen Wellness-Theologen) mit seinem stoischen Ernst. *Martin Heisenberg*, über den Zufall als Element der „Verhaltensfreiheit“, unterscheidet leider nicht zwischen Freiheit und Spontaneität (51) sowie (49, 50) Müssen [= nicht anders können] und Sollen [= nicht anders dürfen]. Überzeugend m.E. die In-Frage-Stellung des „Hirntods“ durch *Paolo Bavastro* samt seiner Kritik an der Unklarheit kirchlicher Stellungnahmen dazu. Für die Explantation ist der Verweis auf die Straflosigkeit der Abtreibung (nicht „Abbruch“) allerdings *ethisch* unbrauchbar. Mein Vorschlag: Nicht schlicht das Leben des Spenders oder der Schwangeren, sondern das (nur dank deren eigener Zustimmung erlaubte) künstliche Hinausschieben seines Endes wird beendet. *Tine Stein* bedenkt Menschenrechte und -würde als Vermittlung zwischen Sein und Sollen (wobei sie die Gleichheit der Würde etwas undifferenziert mit der gesellschaftlichen Gleichheit identifiziert [86] und zur „Orthodoxie“ als „paradox“ die Freiheit beruft, das Gottesrecht „anzunehmen oder zu verwerfen“ [87, als machte nicht eben dies das Sollen aus]). Aus

der Praxis spricht *Hans-Jochen Vogel* über Achtung und Schutz der Menschenwürde als Aufgabe der Politik. (Hier ist sogar noch von „Schwangerschaftsunterbrechung“ [104] die Rede; zur Folter aber bedarf es einer exakten Definition [siehe J. Schuster in ThPh 82 (2007), 157, zu Beestermöller/Splett]; denn inwiefern wäre Schmerz-Zufügung unbedingt verboten?) Nach einem ausführlichen Statement *Christian Göbels* für Bildung und Übung (*training*) zum Schutz der Würde – auf die wir in der Tat nicht nur ein Recht besäßen (125) – stellt abschließend *Jakub Sirovátka* nach E. Lévinas unsere Rechte als die des Anderen dar.

II. (*Böttigheimer*) Fundamentaltheologisch ausgerichtete Untersuchungen. Sie eröffnet, nach seiner Einführung, der Hg. selbst: Toleranz-Prinzip und universales Ethos, nachdem das „Instrument“ des Naturrecht „stumpf geworden“ (155: Ratzinger) ist. (Ruft indes die Nathan-Parabel wie das Goethe-Wort, Dulden heiße beleidigen [162], nicht nach Distinktionen? Ebenso zu unterscheiden wäre [165] zwischen Pluralität und Pluralismus. Muss [167] der Christ ein „fallibilistisches“ Bewusstsein haben, etwa hinsichtlich der Gottheit Jesu Christi? Kann man die Rede von „kognitiver Intoleranz“ anders verstehen denn als Abschied von Credo und Dogma?) *Peter Paul Müller-Schmid* fragt nach der sozialetischen Relevanz naturrechtlicher Begründung der Menschenrechte, in einer Zeit „fehlende[r] Metaphysik und [eines] überbordende[n] Individualismus“ (178). Sartre, kritischer Rationalismus, Diskursethik bieten keine genügende Basis (doch käme metaphysisch [192] der moralischen Norm „Zwangscharakter“ zu?). Tatsächlich ist hier vom Gewissen zu sprechen – und dass es keine schlicht logische Ableitung vom Prinzip ins Konkrete gibt (Tugend Klugheit!). Das Begriffspaar Gesinnungs- und Verantwortungsethik ist wirklich *ad acta* zu legen (Weber selbst übrigens spricht die Grenzen pragmatischer Verantwortung an und verteidigt auch für den Politiker den möglichen Punkt eines „Hier stehe ich und kann nicht anders“ – und Dostojewski sagt nicht bloß, ohne Gott sei alles möglich [was betrüblicher Weise auch mit ihm der Fall ist], sondern es sei alles erlaubt, was ich nicht akzeptiere, da man auch Atheisten und Agnostiker nicht aus ihrer Gewissensverantwortung entlassen sollte). Der Spannung zwischen Universalität und Universalisierung der Menschenrechte geht, auf völkerrechtlicher Grundlage, *Eckart Klein* nach: Mindeststandards? Scharia-Vorbehalt? Schrankeninterpretation? Entscheidend (219): Entwicklungen den Weg offenzuhalten. Asiatisches Denken zu Natur und ethischem Verhalten vermittelt *Hans Waldenfels*. Sein Rundblick vor allem auf Japan und Buddhismus, auch China, schließt mit der Vorstellung der Ethik (Darmstadt 2005) von T. Watsuji. „Natur“ im gottgelenkten Diesseits stellt *Tilman Nagel* vor. Dem „prädestinatianischen Mehrheitsislam“ [244, im Text ein i zu viel] stehen die Mu'taziliten gegenüber. In Sufi-Kreisen wird für absolutes Vertrauen plädiert. Wie lassen andererseits sich Seins-Determination und Scharia-Soll zusammendenken? An dritter Stelle behandelt *Matthias Morgenstern* die noachidischen Gebote (weniger biblisch als talmudisch) und zeigt, dass sie jüdisch eher der Abgrenzung von den Völkern dienen statt als Naturrechts-Basis. Schließlich erläutert und verteidigt *Hermann Häring* Künigs Projekt Weltethos. „Wir können nicht warten, bis wir eine Definition über die gemeinsame menschliche Natur gefunden haben. [...] Das PW will keine Theologie, welcher Religion denn auch, ersetzen. Es setzt sie vielmehr voraus [...] Das hat nichts mit mangelndem Tiefgang, auch nichts mit Moralismus, aber alles mit kluger und effektiver Konzentration zu tun“ (292).

III. (*Gerwing*) Reflexionen aus der Sicht theologischer Anthropologie. *Lothar Wehr* legt Röm 6, 16 aus: über den niemals voll emanzipierten Menschen, mit klarer Kritik an Hubers antikatholischer These, evangelisch müsse „Eindeutigkeit oder gar Einstimmigkeit“ nur in den Grundfragen des Glaubens herrschen, nicht in ethischen Fragen (310). *Gerwing* bringt (mit bio-bibliographischem Abriss) das Menschenverständnis des Cusanus ein (besonders nach De visione Dei – wobei man freilich immer wieder „Ab-“ und „Ebenbild“ liest, nicht „Bild“ = Erscheinung [Versichtbarung von Unsichtbarem]). *Franz-Josef Bormann*: „Natur“ als Prinzip ethischer Orientierung? Es gibt nicht *das* Naturrecht, sondern unterschiedliche Konzeptionen, die z. T. mit Recht kritisiert werden, so die Übersteigerung bei Grisez und J. Finnis, oder seine „Aushöhlung“ bei J. Rawls. Bleibend bedeutsam sind Aristoteles und Thomas für eine kognitivistische, antinaturalistische, handlungstheoretische Moraltheorie. *Alois Halbmayr* will zeigen, „dass die

Aporien des klassischen Naturbegriffs eine Erweiterung der anthropologischen Referenzgrößen erfordern“ (358), in exemplarischer Erörterung an den Systemen Geld und Sport. Bei jenem ist „sein ursprünglicher Charakter als Mittel (Tauschfunktion) gänzlich in seiner Funktion als Realpräsenz aufgegangen“ (371) Hier wäre der weitgehend verschwundene Begriff der Gnade – als Gabe ohne Gegengabe – neu einzubringen, auch gegen eine „subtile Ökonomie des Tausches“ im Opfergedanken (375). Zur Heilsökonomie des Sports in seiner rekreativen wie (doping-bedrohten) sportiven Gestalt, wäre der neu zu gewinnende Begriff der von Leib und Leiblichkeit. „Natura destruit naturam“ ist die Formel, mit der *Dieter Hatstrup* die neuzeitliche Aufkündigung der Harmonie von Natur und Gnade (die Ablösung der aristotelischen Standbilder durch Darwins Film) beantworten will. Freiheit kann man nicht mehr mit Kant als Anfang eines Kausalprozesses denken, sondern, nach dem Ende des Mechanismus-Zeitalters, nur (er verweist auf M. Heisenberg zurück – und fände so auch meine Anfragen unangebracht?) im „Schattenspiel von Zufall und Notwendigkeit“ situieren (383, 390). Fortsetzung im Schlusstext des Bds.: *Ulrich Lüke*, Plan Gottes oder alles nur (dummer) Zufall? Es geht um den US-Streit zwischen Kreationisten und Intelligent Design mit dem weltanschaulichen Evolutionismus. Natürlich gibt es Design ohne Designer, z. B. die Sanddünen in der Wüste. Andererseits gibt es (zu D. Dennetts Satz, Gott passe auf keine Stellenausschreibung) Menschen, für die keine Stellen ausgeschrieben werden. Gott oder Zufall als alternative Antworten auf unser Nicht-Wissen? Der missverständliche „Plan“ wäre durch „intelligible Strukturen“ zu ersetzen. Beide Seiten wollen zu viel. Den Theologen stellt sich die Denkaufgabe, die Identität von *creatio ex nihilo* und *continua* zu denken (413 f.); der Gegner (der auf der Jahresversammlung des Schachvereins erklärt, Schach sei eigentlich eine dialogische Übung zur Perfektionierung der Feinmotorik?), sollte sich ein Beispiel an Habermas nehmen, der bei seiner Religionsdistanz nicht ausschließt, dass nur er „religiös unmusikalisch“ sei (416).

Den reichen und bereichernden Bd. runden ein Mitarbeiterverzeichnis, zusätzlich ein Verzeichnis der angeführten Literatur (1. Quellen, 2. Darstellungen), schließlich ein Namenregister ab. J. SPLETT

RUDOLF VODERHOLZER (HG.), *Der Logos-gemäße Gottesdienst*. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger (Ratzinger-Studien; Band 1). Regensburg: Pustet 2009. 359 S., ISBN 978-3-7917-2213-9.

Dieser erste Bd. der Ratzinger-Studien eröffnet die Dokumentation von Symposien, die begleitend zu den einzelnen Bdn. der Gesammelten Schriften Ratzingers (= R.s) deren Thematik im theologischen Diskurs verorten sollen. Das Symposium vom 28. März 2009 widmete sich der Theologie der Liturgie, also dem zuerst erschienenen 11. Bd. der Schriften. Die Beiträge gruppieren sich nach dessen Vorbild in vier Abschnitte, die den systematischen Perspektiven (I: 12–75), den historischen Aspekten (II: 78–170), der Theologie der Eucharistie (III: 172–275) und der Theologie der Kirchenmusik (IV: 278–353) gelten.

Teil I: *Helmuth Hoping* klärt im Anschluss an R.s Vortrag in Fontgombault 2001 die christologisch und „sakramententheologisch fundierte Fundamentalliturgik“ (12–25, hier 15), die vom *locus theologicus* der Liturgie her (17) die Krise der Liturgie als Kirchenkrise bestimmt und damit (19–25) auch zeigt, warum gerade dieser Bd. die Reihe der Schriften eröffnet. *Jörg Splett* begründet religionsphilosophisch, warum das „Gebet zur ewig wissenden Allmacht“ (26–45) nicht mit einem vordergründigen philosophischen Begriff von „Unveränderlichkeit“ und „Notwendigkeit“ des Absoluten konfliktiert, sondern dem dreieinig personalen Grund alles Möglichen und seiner geschichtsmächtigen Treue gilt. *Josip Gregur* bestimmt die *logike latreia* inkarnationstheologisch von Paulus her (46–75): Im inkarnierten Logos finde das christliche Wortopfer seinen neuen Tempel (58), so dass von hier aus sowohl die liturgische Gestalt grundgelegt als auch die Hingabe Christi als Lobopfer der Anbetung verständlich werde (60). Die Ostung des Betens nehme an dieser Grundorientierung teil und stehe nicht in exklusivem Gegensatz zur Zelebration *versus populum* (63–66, vgl. 70).

Teil II: *Rupert Berger* bietet wichtige Hinweise auf die „Erlebte Liturgie in Ratzingers Studienzeit“ und ihre Bedeutung für dessen spätere Positionsbestimmungen (78–90).

Gunda Brüske geht den gegensätzlichen Kategorien von Spiel und Anbetung in den Liturgietheologien Guardinis und R.s nach (91–110; Anbetung bei Guardini schöpfungstheologisch verstanden als „Gehorsam des Seins“, bei R. hingegen christologisch, wobei allerdings auch für Guardini der Logos in der Liturgie lebe, vgl. 106). *Albert Gerhards* bietet eine komplexe Verhältnisbestimmung von jüdischem und christlichem Verständnis des Kultraums (111–138); er unterscheidet zwischen primärer Sakralität und sekundärer (Re-)Sakralisierung, deren Probleme der moderne Kirchenbau konstruktiv zu bewältigen versuche (117–122). Für das Verhältnis von Zentrierung und Ostung des Raums verweist er ebenso auf die bleibende Spannung von präsentischer und futurischer Eschatologie wie auf das Problem, diese Frage deduktiv entscheiden zu wollen (122–133), zumal es eine bleibende „Bipolarität auch in den beiden Hauptteilen der Messe“ gebe (132). *Michael Schneider* knüpft an den Fontgombault-Vortrag an (139–170); R.s Kritik an der nachkonziliaren Reform argumentiere systematisch vom *locus theologicus* der Liturgie her und beziehe sie darum in die „organische Entwicklung“ der lebendigen kirchlichen Überlieferung ein (152–157). Darum gehe der Dissens über die Liturgie tief und könne nicht durch eine Parallelität von altem und neuem *ordo* entschärft werden (155–170).

Teil III: *Michael Kunzler* begründet den Kult aus seiner kosmischen Dimension (172–204); das Profane sei durch Konkupiszenz in seinem Bezug auf den Schöpfer gefährdet, und darum bedürfe der Mensch einerseits kultischer Verhaltensformen gegenüber Gott (184), während andererseits die Eucharistie auf analogielose Weise das Profane sakralisiere (186–188). Beides fordere die „gemeinsame Ausrichtung von Priester und Gemeinde nach Osten bzw. auf den Herrn hin“ (199), wie Kunzler im Blick auf die Debatte zwischen Lang und Häußling (und mit Verweis auf die Rolle des Altarkreuzes: 200–202) betont. *Stefan Oster* greift R.s Kritik am thomanischen Substanzbegriff auf (200–232): Hier werde „für eine im kantischen Sinne *kritisch gereinigte* Metaphysik“ plädiert (212), die letztlich eine erneuerte Fundamentalthologie erfordere. Allerdings gehe Thomas eher vom Begriff einer „subsistierenden“ geschöpflichen Substanz aus, der in der Sache auf den Personbegriff zu bestimmen sei (213–215, vgl. 218), auch wenn er bei Thomas tatsächlich die monierten Konsequenzen habe (wenn Brot und Wein nicht als Akzidentien des Leibes Christi gelten können, bleibt eigentlich kein substanzialer Träger: 220/221). R. entziehe hingegen das als noumenal behandelte Substanziale der phänomenalen und empirisch zugänglichen Dimension (217), um die personale Dimension zu wahren; dafür genüge es, „die kritische Trennungslinie zwischen Nichtlebendigem und Personalem“ zu ziehen (223), und dann seinen Ansatz weiterzudenken (292–232). *Karl-Heinz Steinmetz* untersucht die liturgische Partizipation der Laien, wie sie John Mirks „Leitfaden für Pfarrer“ für das 14. Jhdt. (und somit eben auch für das Mittelalter!) bezeugt, auch wenn sie verstärkt „auf Nebenfelder verschoben wurde“ (233–253, hier 253). *Clemens Sedmak* entwickelt das Verhältnis von Liturgie und Armut (254–275); dabei bestimmt er Armut „lebensontologisch“ (257/258, vgl. 264) vor allem „über verfügbare Mitgliedschaften“ (255) und die in ihnen realisierbare Identität. Wenn Liturgie Innerlichkeit und Gemeinschaft bestimme, bekämpfe sie in einem grundlegenden Sinne auch Armut.

Teil IV: *Franz-Karl Prassl* bietet einen Überblick über R.s Schriften zur Kirchenmusik (278–300). Der Vorrang des Vokalen entspreche der Logik der Liturgie, die das Wort Gottes darstelle und deute (daher sei „Choral als Paradigma einer logogezeugten Musik“ (296); Kirchenmusik stehe und falle daher mit der Liturgie insgesamt, weshalb sie mit den Kategorien der Musikästhetik oder Pastoral allein nicht zu fassen sei (292–300). Abt *Christian Schütz* OSB untersucht das Liturgieverständnis der Benediktusregel (301–331; u. a. „adsistere“ der Mönche „ad opus divinum“, „orare“, vgl. 302–312, sowie die „vita angelica“ im frühen Mönchtum, vgl. 312–317) mit Blick auf die eschatologische Ausrichtung der cluniazensischen Reform. Erst von Prosper Guéranger her könne aber die topische Verbindung von Liturgie und Mönchtum festgestellt werden (Herwegen und Casel: 323–330), die über die liturgische Bewegung zur liturgischen Erneuerung führe. *Maurizio Cavagnini* wirft in Anlehnung an „Sacrosanctum Concilium“ einen kritischen Blick auf die Kirchenmusik in Italien (332–352 mit deutscher Einleitung); diese Verkündigungsdimension der Liturgie (und ihr Paradigma, der Choral) sei in besonderer Weise an die Textqualität gebunden und habe nach der Liturgiereform eine teilweise problematische Entwicklung genommen.

Dieser erste Bd. eröffnet eindrucksvoll eine breit angelegte Auseinandersetzung mit der Liturgietheologie R.s, die ja einen *locus theologicus* freilegt und unter verschiedenen Aspekten fundamentaltheologisch so zu etablieren versucht, dass er im Kontext einer dynamisierten *loci*-Lehre sogar eine zentrale Rolle erhält. Erst dieser Zusammenhang erlaubt es, die bekannten strittigen Einzelfragen (etwa nach der Orientierung von Raum und Handlung in der Liturgie bzw. nach ihrer „organischen Entwicklung“ überhaupt) ihrem systematischen und historischen Gewicht entsprechend zu diskutieren. Bemerkenswert ist, wie hier dennoch unterschiedliche Positionen vertreten werden können und gerade dadurch das Potenzial der Theologie R.s noch deutlicher wird. Damit ist, wie der Herausgeber *Rudolf Voderholzer* im Vorwort betont, „das Werk keineswegs erschöpfend diskutiert“ (9). Dem Zeitdruck geschuldet, bleiben u. a. die ökumenischen Aspekte ausgespart, wie er anmerkt (darunter auch die Frage nach dem Status der Bilder, wie sie R. in „Der Geist der Liturgie“ im Blick auf die orthodoxen Schwesterkirchen erneuert stellt). Aber hier wird der entscheidende Schritt getan, dieses Werk für den aktuellen theologischen Diskurs zu erschließen und zugleich die Intention der einzelnen Bde. der Gesammelten Schriften begleitend zu vermitteln. P. HOFMANN

BALTHASAR, HANS URS VON, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* (erweiterte Neuausgabe aus dem Nachlass). Herausgegeben und eingeleitet von *Alois M. Haas*. Freiburg i. Br.: Johannes-Verlag Einsiedeln 2009. 257 S., ISBN 978-3-89411-407-7.

Als Hans Urs von Balthasar (= v. B.) 1965 über seinen Weg und sein Werk Rechenschaft gab, machte er auch über das, was er eine Dekade zuvor gedacht und geschrieben hatte, eine Bemerkung. Das klingt so: „Eines war ... von vornherein klar: es galt die künstlichen Mauern der Angst, die die Kirche zur Welt hin um sich aufgerichtet, zu schleifen, sie zu sich selbst zu befreien, indem sie ihrer Sendung in die volle und ungeteilte Welt überantwortet wurde. ...“ Und dann auch dies: „Mit Öffnung zur Welt, aggiornamento, Weitung des Horizonts, Übersetzung des Christlichen in eine der heutigen Welt verständliche Denksprache ist nur die Hälfte getan. Die andere ist mindestens ebenso wichtig. Einzig die Besinnung auf das Christliche selbst, das Läutern, Vertiefen, Zentrieren seiner Idee macht uns fähig, es dann auch glaubwürdig zu vertreten, auszustrahlen, zu übersetzen.“ Solche Sätze stammen aus dem Rückblick auf zwei Bücher, die v. B. in den 50er-Jahren veröffentlicht hat. Das eine trägt den Titel „Schleifung der Bastionen“ (Einsiedeln: Johannesverlag 1952), das andere „Die Gottesfrage des heutigen Menschen“, das in erster Auflage 1956 erschienen ist (Wien: Herold). Sie gehören zusammen, insofern sie in Ton und Thema verwandt sind. Sie tragen der christlichen Wahrheit entschlossen Rechnung, dass der Schauplatz des Wirkens Gottes und des in seiner Sendung lebenden und sich verstehenden Menschen die Welt ist, nicht eine abstrakte Welt an sich, sondern die konkrete, geschichtlich gewordene Welt ist. Sie skizzieren ein Christentum, das sich ungeschützt in diese Welt begibt und den Dialog voller Entdeckungsfreude mit ihr praktiziert. Wann ist das Gespräch mit dem neuzeitlichen Menschen christlicherseits in vergleichbar offener, aufrichtiger, mutiger, gebildeter Weise geführt worden, wie es hier geschieht?

Das Buch „Die Gottesfrage ...“ war schon seit langem vergriffen und darum nicht leicht zugänglich. Also legte es sich nahe, es erneut zu veröffentlichen, zumal da es an Aktualität in keiner Weise verloren hat. Dazu kam, dass im Balthasar-Archiv zwei Exemplare des Buches ausgewertet worden waren, in denen der Verf. handschriftliche Korrekturen und Eintragungen vorgenommen hatte. Eine dieser Eintragungen war ein ganzes Kap., durch das v. B. selbst den kurzen Schlussabschnitt des bisherigen Buches ersetzen wollte. Dieser Text bildet in der Neuauflage unter der Überschrift „Nochmals eine Welt“ (226–250) den Schlussabschnitt.

Üblicherweise verbindet man mit dem Stichwort „Anthropologische Wende“, das einen durchgehenden Perspektivumschwung in der christlichen Theologie anzeigen soll, den Namen und das Werk Karl Rahners. Das ist so in Ordnung. Von Balthasars Buch „Die Gottesfrage des heutigen Menschen“ ist gleichwohl ein Werk, das in nicht weniger entscheidender Weise diesen Neuansatz christlichen Denkens nicht nur grundsätzlich bejaht, sondern auch in viele Richtungen hinein ausdrücklich zum Zuge kommen lässt. Die Anthropologie hat – so v. B. – die Kosmologie als Bezugsrahmen und

Verstehenszugang abgelöst. Die die Religion und die Kultur über lange Zeiten hin bestimmende Einfügung des Menschen in die Natur ist im Wesentlichen vergangen. Der Mensch steht, wie die moderne Philosophie mit Recht voraussetzt und darlegt, im Zentrum von allem. Das bedeutet zunächst eine Isolation des Menschen innerhalb der Welt, eröffnet aber sodann neue Zugänge zu ihr. Sie stammen aus neuen Weltwahrnehmungen und -zuwendungen und tragen ihre eigenen Chancen in sich. Und auch des Menschen Beziehung zu Gott trägt in der anthropologisch bestimmten Zeit neue Züge. Dies alles ist christlich nicht nur hinzunehmen, sondern ausdrücklich als Chance anzunehmen. Und eben dadurch entstehen dann auch ganz neue Möglichkeiten des Dialogs der Christen mit ihren Zeitgenossen. Als deren Repräsentanten kommen in ausgiebigster Weise die Denker wie die Dichter zu Wort. So ist dieses Buch auch wieder ein Beweis für die erstaunliche Gebildetheit seines Verf.s. Es sei noch angemerkt, dass die Philosophie, die als grundlegend und tragfähig vorausgesetzt wird und die Argumentationswege bestimmt, die Philosophie der Begegnung und des Dialogs ist. Ebner, Buber und andere haben hier Hilfestellung gegeben.

In einem einleitenden Kap. „Wissenschaft – Religion – Christentum“ (3–19) legt der Verf. dar, dass und wie die Religion (wie die Kultur) ein vermittelnder Bereich zwischen der Wissenschaft und dem Christentum ist. Die Zuordnung der drei Bereiche zueinander bleibt durch alle geschichtlichen Abfolgen hindurch erhalten. Das II. Kap. „Wissenschaft und Religion“ (20–134) gilt der Entfaltung der These, dass die Anthropologie zum Zentrum der Philosophie geworden ist und dass sich von daher erschließt, was nun Religion bedeutet. Religion ist in der Zeit der Dominanz der Anthropologie nicht mehr – wie in früheren Zeiten – „natürliche Religion“, sondern Religion unter dem Vorzeichen der Weltlichkeit der Welt. Im III. Teil nimmt der Verf. den Leser auf einige Felder mit, auf denen sich der neuzeitliche Mensch mit seiner religiösen Frage und der Christ mit seiner Glaubenserfahrung begegnen können. Besonders bekannt sind die beiden Abschnitte, in denen es um das in Philosophie und Literatur immer wieder auftauchende Motiv der Hölle und die Möglichkeiten einer christlichen Höllentheologie einerseits – „Verlorenheit“ (175–206) und um die christliche Bedeutung der Hinwendung des Menschen zu seinen Brüdern und Schwestern andererseits – „Das Sakrament des Bruders“ (207–225) geht.

Das dem Buch neu hinzugefügte Kap. „Nochmals eine Welt“ gilt einer Antwort auf die Frage, wie es unter der bejahten Voraussetzung, dass die Neuzeit sich im Zeichen der Anthropologie und nicht mehr der Kosmologie versteht und vollzieht, dennoch möglich sei, ein christlich gut begründetes Ja zur Welt als Natur zu sagen und zu leben. Die Antwort, in die alle Erwägungen am Schluss einmünden, hat zwei Dimensionen, die aber in der Wirklichkeit nicht voneinander getrennt werden können: eine christologische und eine metaphysische. Letztere lässt an das „ontologische Mysterium“ denken, das schon in der *philosophia perennis* des Thomas von Aquin thematisiert worden ist und um die Realdistinktion von Sosein und Dasein kreist. Dass v. B. seine Reflexionen höhepunktartig schließlich in diesen metaphysischen Hinweisen enden lässt, ist beachtenswert; es enthält einen Hinweis auf den sehr hohen Stellenwert, den seine nicht zuletzt in der Auseinandersetzung mit Martin Heideggers Philosophie entwickelte Konzeption einer philosophischen und theologischen Metaphysik für ihn hat.

Alois M. Haas hat die erweiterte Neuauflage des Buches mit einer ausführlichen Einleitung eröffnet. Er hebt die wichtigsten in v. B.s Buch erörterten Themen hervor, gibt Einblick in die Rezeption, die das Buch im Laufe der Zeit schon erfahren hat, und informiert über die neuen Akzente, die das Werk nun kennzeichnen.

Das Buch ist sprachlich ein Genuss, und es bietet spirituelle Anregungen in Fülle. Dass es in seiner Neuauflage ansprechend gestaltet ist, sei noch angemerkt, bevor ihm auch heute wieder viele Leser zu wünschen sind.

W. LÖSER S. J.

DIE GOTTESFRAGE HEUTE. Herausgegeben von *George Augustin* (Theologie im Dialog; Band 1). Freiburg i.Br.: Herder 2009. 219 S., ISBN 978-3-451-30302-9.

Die Gottesfrage steht im Zentrum des jahrzehntelangen theologischen Denkens von Kardinal Walter Kasper. Anlässlich seines 75. Geburtstags veranstaltete deshalb das Kar-

dinal Walter Kasper Institut (Vallendar) im April 2008 ein Symposium zur *Gottesfrage heute* zu Ehren seines Namensgebers. Die acht Beiträge des vorliegenden Bds. sind bei diesem Symposium entstanden. Ich möchte sie kurz vorstellen.

W. Kasper (Es ist Zeit, von Gott zu reden, 13–31) geht davon aus, dass Gott wieder aktuell geworden ist. „So sind die religiösen Urfragen nach Sinn und Halt für viele Menschen neu brennend geworden. Religiöses und spirituelles Fragen und Suchen hat zugenommen“ (17). Die neue Situation ist freilich ambivalent. Die sogenannte Wiederkehr der Religion führt keineswegs einfachhin zum christlichen Gottesglauben zurück. Oft führt diese Wiederkehr nur zu Esoterik, zu einer vagen und diffusen Beliebigkeitsreligiosität. „Es genügt darum nicht, nur von vagen Erfahrungen des Göttlichen zu reden, es gilt, von dem Gott, den die Bibel bezeugt, konkret vom *Gott Jesu Christi* zu reden, das heißt von Gott, wie er auf dem Angesicht Jesu Christi als menschenfreundlicher Gott offenbar geworden ist“ (19). Diesen Gott denkt nun Kasper nicht im Horizont der antiken Seinsphilosophie, sondern im Horizont der neuzeitlichen Philosophie der Freiheit. „Gott als absolute Freiheit zu denken heißt Gott als befreienden Gott und die Welt als Ort der Freiheit zu verstehen. So hat die Theologie nach dem Trauma der Religionskriege durch Selbstkritik und durch konstruktive Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Aufklärung einen Reinigungsprozess durchgemacht. Heute bekennen sich alle christlichen Kirchen zur Religionsfreiheit, zu Toleranz, zu Gewaltfreiheit und Respekt gegenüber anderen Religionen“ (25).

K. Koch (Die Gottesfrage in Gesellschaft und Kirche, 32–57) knüpft fast nahtlos an das Referat von Kasper an. Koch bedenkt zunächst den Gottesglauben (und die Gottesfrage) in den heutigen Gesellschaften. Ob mit der Rückkehr der Religion in die gesellschaftliche Öffentlichkeit auch eine Hinwendung zum christlichen Gottesglauben einhergehen wird, ist freilich eine andere Frage. „Diese konträren Entwicklungen weisen auf den zweifellos elementarsten Grundzug der heutigen Gesellschaft hin, nämlich auf die durchgehende Pluralisierung aller Wirklichkeitsbereiche“ (33). Eng mit der Pluralisierung der Wirklichkeit hängt ein starker gesellschaftlicher Trend zur Privatisierung der Religion und des Redens von Gott zusammen. „Die Diskussionen über die sogenannte Charta der Europäischen Union haben es jedenfalls an den Tag gebracht, dass die öffentliche Erwähnung Gottes in Europa nicht einmal mehr mehrheitsfähig ist“ (39). Dem Tod Gottes droht dann auch ein Tod des Menschen zu folgen. „Die Geschichte im vergangenen Jahrhundert hat jedenfalls den christlichen Basalsatz mehr als bestätigt, dass Humanität, die nicht mehr in der Divinität begründet ist, nur allzu schnell in Bestialität umschlägt“ (42). Bedenkt man all dies, so hat die Kirche heute die vordringliche Aufgabe, die Gottesfrage in der heutigen Gesellschaft wachzuhalten, und zwar die Frage nach dem Gott Jesu Christi, der im Kreuz die Menschen mit Gott versöhnt hat. „Weil das Kreuz Jesu selbst zum großen Versöhnungstag Gottes geworden ist, ruft es alle in die Versöhnung“ (55).

Auch G. L. Müller (Der vergessene Gott! Gotteserfahrung in unserer Zeit?, 58–72) bedenkt zunächst die Tatsache, dass Gott aus unserer Lebenswelt verdrängt wurde. Unsere Zeit weiß von allem und jedem, nur nichts von Gott. Aber wie lässt sich dann eine Antwort finden auf die folgenden Fragen: Woher kommen wir? Wohin gehen wir? Was ist der Sinn der vielen Anstrengungen, die wir auf uns nehmen? Was ist der Sinn des Lebens? Was kommt nach dem Tod? Wie können wir im Leiden bestehen? Führen uns diese Fragen nicht doch zu Gott? Und: Lässt sich dieser Gott vielleicht erfahren? Jedenfalls ist das eine Hoffnung, die in dem vorliegenden Aufsatz „ausbuchstabiert“ wird. – Zwischenruf des Rez.: Wo lässt sich die (hier referierte, aber nicht belegte; vgl. 63) ganz törichte Meinung des spanischen Ministerpräsidenten Zapatero finden, Aufgabe der Politik sei es, den Menschen zu einem Gott und zum Gegenstand religiöser Verehrung zu machen?

K. Lehmann (Gott – das bleibende Geheimnis, 73–90) behandelt in seinem Beitrag die Bedeutung der theologischen Arbeit Kardinal Kaspers und im Besonderen dessen Gotteslehre. Diese hat das besondere Kennzeichen, dass sie den *Geheimnischarakter* Gottes herausarbeitet. „In Kardinal Kaspers Buch *Der Gott Jesu Christi* gibt es von Anfang bis zum Schluss eine Erörterung des Geheimnischarakters Gottes und der Offenbarung“ (74). Diese Dimension des unverfügbaren Geheimnisses war (auch in der scholastischen

Theologie) weithin verloren gegangen, wurde aber im 20. Jhd. wiederentdeckt. Man denke an die „analogia entis“ und die „negative Theologie“ oder an die Namen von Przywara, Söhngen, Rahner und de Lubac. „So hat Gott seine eigene Sphäre. Man hat dies das Heilige genannt, das uns entzogen ist, und das wir nicht beherrschen können, das Unverfügbare, oder, wie viele Jahrzehnte unseres Jahrhunderts gesagt worden ist, das ganz Andere“ (80). In diesem Sinne hat Kaspers Gotteslehre im besten Sinne des Wortes Schule gemacht.

Auch *M. Striet* (Offenbarung und Gotteszweifel, 91–105) will – wie schon die vorangegangenen Referenten – die Gottesferne, die damit einhergehende Entzauberung der Welt und die daraus folgende Melancholie des Menschen nicht leugnen, möchte diese aber etwas anders deuten. „Die Frage, die mich im Folgenden bewegen soll, lautet, ob dieser immer stärker aufkeimende Zweifel an Gott auch noch andere theologische Ausdeutungen erlaubt, er noch andere Dimensionen der Geschichte Gottes mit der Menschheit zu entdecken erlaubt, als dies die gern traktierte Verfallsvermutung suggeriert“ (94). Striet geht aus von einer Rehabilitierung des Nominalismus (Duns Scotus, Wilhelm v. Ockham) und dem späten Schelling, die alle vom Begreifen Gottes Abstand nahmen und um so mehr dessen Freiheit betonten. „Je mehr Bewusstsein von der Freiheit des Menschen, von seinem ursprünglich-ureigenen und zur freien Selbstbestimmung aufgerufenen Selbst vorhanden ist, desto entschiedener ist der Mensch bereit, den freien Gott als den letzten Horizont seines Verstehens der Welt zu begreifen“ (99). Dann wären freilich die (philosophische) Bestreitbarkeit Gottes und die Vergeblichkeit des Menschen im Wesen Gottes selbst verankert. „Und vielleicht ist ja auch noch der Gedanke zu ertragen, dass erst in der Dimension seiner Abwesenheit die ganze Größe eines Gottes aufscheinen konnte, der wirkliche Freiheit will, da nur dann dem Sprung in den Glauben neben der Alternative, dem Suizid, die Freiheit eignet, über die hinaus keine größere mehr zu denken ist“ (104). – Zwischenruf: Auf S. 98, Z. 2–6 bleibt der Text rätselhaft bzw. unverständlich. Ist er vielleicht verderbt? Oder handelt es sich um einen sprachlichen Gag?

Th. Söding („Einer ist Gott“ [Röm 3,30] – Der paulinische Monotheismus, Israel und die Kirche, 106–130) setzt die Akzente etwas anders als die bisher genannten Autoren. Söding möchte vor allem den paulinischen Monotheismus herausarbeiten. Dieser Monotheismus des Glaubens geht weiter als der Monotheismus des Verstandes. Mit Hilfe des Verstandes kann erkannt werden, dass Gott existiert, dass also die Gottesidee keine blanke Projektion ist, sondern eine Realität widerspiegelt. Über diese (philosophische) Erkenntnis geht aber der Glaube noch hinaus. „Gottes Einzigkeit zeichnet Paulus in einen weiten Kreis alttestamentlicher Theologie ein: von der Schöpfung bis zur Vollendung der Herrschaft Gottes, von der Erwählung Abrahams bis zur Wallfahrt der Völker, vom Bund mit Israel bis zur Stiftung des Neuen Bundes, von der Gabe des Gesetzes bis zur Sendung des Messias“ (118).

G. Augustin (Der Gottesgedanke und das trinitarische Gottesverständnis, 131–191) verbindet – wie auch andere Autoren des vorliegenden Bds. – das Gottesproblem (durchaus zu Recht) mit der Lehre von der Trinität. Der Autor sieht in der Trinität keine Bedrohung des Monotheismus, sondern dessen Konkretion. – Intention und Konzeption des vorliegenden Aufsatzes sind durchaus in Ordnung, aber es fehlt an der bündigen Durchführung. Hier und da hätte der Beitrag gestrafft werden müssen.

Mit besonderem Interesse habe ich das Referat von *H. Lenz* (Gottesehrfahrung ermöglichen – Zentrale Aufgabe heutiger Erwachsenenkatechese, 192–217) gelesen. Es gelingt dem Autor, sein Anliegen möglichst praktisch und konkret vorzutragen. Lenz geht nüchtern davon aus, dass Deutschland heute ein Missionsland geworden ist. „Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden überlegt werden, ob und wie Menschen heute mit der ‚Wirklichkeit Gottes‘ in Berührung kommen können, wie Glaube heute wachsen und reifen kann, welche Chancen und Herausforderungen dabei für die Katechese entstehen und welche pastoralen Konsequenzen sich daraus ergeben“ (192). Der Autor setzt ganz entschieden auf die Erwachsenenkatechese. Dies nennt er eine „kopernikanische Wende“ im Religionsunterricht. „Damit wird das, was Kinder und Jugendliche erleben und durchleben, keineswegs unbedeutend oder gar pastoral vernachlässigbar, aber es besitzt nicht mehr seine frühere Priorität. Alle Kinder- und Jugendkatechese soll auf

das erwachsene Ja-Wort zum Glauben hinführen, welches Ziel und Vollendung aller Katechese ist“ (197f.). Lenz meint, der Primat der Erwachsenen Katechese entspreche sowohl der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte wie auch der Art, wie Jesus mit den Menschen umgegangen ist. Von daher ist dann die Kindertaufe ein „dogmatischer Grenzfall“, der freilich in der Vergangenheit oft der „praktische Normalfall“ war. Lenz beruft sich bei seinen Ausführungen auf den „Vallendarer Glaubenskurs“, der in den letzten 16 Jahren (mit Erfolg) ausprobiert wurde. Eine respektable Leistung! – Ein Autorenverzeichnis (219) schließt dieses nützliche Buch ab. Ich habe es mit viel Gewinn gelesen.

R. SEBOTT S. J.

4. Praktische Theologie

KOTTMANN, KLAUS, *Die Freimaurer und die katholische Kirche*. Vom geschichtlichen Überblick zur geltenden Rechtslage (Adnotationes in ius canonicum; 45). Frankfurt am Main: Peter Lang 2009. 370 S., ISBN 978-3-631-58484-2.

Zuletzt im März 2007 erklärte die Apostolische Pönitentiarie in Rom, die Mitgliedschaft von Katholiken in Freimaurerlogen sei und bleibe verboten. Anlass für diese Erklärung war der (kurz zuvor bekannt gewordene) Fall eines Paulinerpaters, der meinte, seine Mitgliedschaft in einer Freimaurerloge mit seinem Ordensleben und seinem Leben als Katholik vereinbaren zu können. „Mit dem erneuten Hinweis auf die Unvereinbarkeit bzw. das Verbot der Mitgliedschaft von Katholiken in Freimaurerlogen setzt sich eine seit mehr als 250 Jahren bestehende Haltung der katholischen Kirche gegenüber den Freimaurern fort, die im Laufe der Geschichte eine in der Tendenz zwar gleichbleibende, in der inhaltlichen Begründung und den rechtlichen Konsequenzen jedoch eine je verschieden nuancierte Beurteilung erkennen lässt“ (19).

Über all dies handelt das vorliegende Buch, das im SS 2008 von der Kath.-Theol. Fakultät der Ruhr-Universität (Bochum) als Dissertation angenommen wurde. Die Arbeit hat drei Teile. Im ersten geht es um Entstehung und Selbstverständnis der Freimaurer, im zweiten Teil um das Verhältnis der Freimaurerei zur katholischen Kirche; im dritten werden die verschiedenen Dokumente zu unserem Thema abgedruckt.

In Teil 1 (Entstehung, Ausbreitung und Selbstverständnis der Freimaurerei, 25–147) erfährt man etwas über den historischen Ursprung der Logen. In der Literatur wird der Beginn der modernen (sog. *spekulativen*) Freimaurerei auf das Jahr 1717 datiert. In diesem Jahr haben sich in London vier Freimaurerlogen zur ersten Großloge zusammengeschlossen, unter deren maßgeblicher Autorität sich bis heute die moderne Freimaurerei weltweit ausgebreitet hat. Tatsächlich reichen die Anfänge der Freimaurerei aber weiter zurück. Die eigentlichen Vorläufer der Freimaurer darf man in den handwerklichen Bruderschaften (der sog. *Werkmaurererei*) des Mittelalters sehen. Von Bedeutung waren hier vor allem die Steinmetzen an den Kirchenbauten. „Durch den Wandel der Werkmaurererei zur spekulativen Maurerei vollzog sich auch ein Wandel der erklärten Ziele der Freimaurer. Hatte man sich im Anfang zunächst als Zweckgemeinschaft zusammengeschlossen, um Vorteile bei der Vergabe und Ausführung bauhandwerklicher Aufträge zu erreichen, um Gemeinschaft zu stiften und Traditionen zu pflegen, war mit der Umwandlung der Werkmaurererei zur spekulativen Maurerei nun der Mensch an sich in den Mittelpunkt des freimaurerischen Tuns gestellt worden“ (139).

Von entscheidender Bedeutung für die moderne Freimaurerei war die *Aufklärung*. In ihren Logen, die frei waren von gesellschaftlichen und konfessionellen Fesseln, bot sich den Freimaurern die Möglichkeit, aufklärerische Forderungen umzusetzen. Geradezu klassisch ist dies beschrieben worden von dem bekannten Frankfurter Philosophen und Mitglied der Loge zur Einigkeit (Frankfurt a.M.) Alfred Schmidt in dem Artikel: „Die Religionsphilosophie des Zeitalters der Aufklärung als Quelle freimaurerischer Religiosität“, in: A. Schmidt/H. Thoma (Hgg.), *Der unvollendete Bau. Beiträge zur Freimaurerei*. Frankfurt a.M. 1992, 50–67.

Ist die Aufklärung die eine Wurzel der Freimaurerei, so sind *Ritual und Mystik* die andere. Die Riten und Symbole der Logenbrüder (wie Winkelmaß, Zirkel, Hammer, Kelle, Schurz) entstammen größtenteils der mittelalterlichen Werkmaureri. Über Ritual und Symbole wird Schweigen gewahrt. Hier liegt das eigentliche freimaurerische Geheimnis. Das Wesen der Freimaurerei lässt sich durch die Idee des Bauens (im Gegensatz zum Zerstören) erklären. Damit ist gemeint: Alles zu tun, was Leben erhält, fördert und schützt, und alles zu vermeiden, was Leben vernichtet, einschränkt oder verunstaltet.

Wie lässt sich das heutige Selbstverständnis der Freimaurer skizzieren? Dies geschieht vor allem durch die Begriffe Toleranz, Freiheit und Brüderlichkeit. Bei all dem geht es um eine Veredelung des Menschen. „Nach freimaurerischem Verständnis gehört es zu den Aufgaben des Menschen, nach Selbstvervollkommnung zu streben, wozu die freimaurerischen Rituale und Symbole wie auch und vor allem die Initiation in die verschiedenen Grade der Freimaurerei hilfreich sind und ausdrücken sollen, was sie bewirken“ (141).

In Teil 2 der vorliegenden Arbeit (Freimaurerei und katholische Kirche, 149–307) zeichnet der Autor in filigraner Präzisionsarbeit die Geschichte der vielen Verurteilungen nach, welche die Logenbrüder von der katholischen Kirche immer wieder erfahren haben. Das lässt sich hier nicht wiedergeben. Kommen wir deshalb gleich zur letzten (päpstlich autorisierten) Erklärung zur Freimaurerei durch den damaligen Präfekten der Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger (und jetzigen Papst Benedikt XVI.) vom 26. Nov. 1983. In dieser Erklärung heißt es: „Das negative Urteil der Kirche über die freimaurerischen Vereinigungen bleibt ... unverändert, weil ihre Grundsätze immer als unvereinbar mit der Lehre der Kirche betrachtet wurden und deshalb der Beitritt zu ihnen verboten bleibt. Die Gläubigen, die freimaurerischen Vereinigungen angehören, befinden sich im Stand der schweren Sünde und können nicht die heilige Kommunion empfangen. – Den örtlichen kirchlichen Autoritäten kommt nicht die Berechtigung zu, sich über das Wesen freimaurerischer Vereinigungen in einem Urteil zu äußern, das das oben Bestimmte außer Kraft setzt“ (272).

Soll mit dieser Verurteilung das letzte Wort schon gesprochen sein? Kottmann lässt zunächst eine Reihe von Wissenschaftlern, die zu der Erklärung der Glaubenskongregation Stellung bezogen haben, Revue passieren und kommt dann zu folgendem Schlussurteil: „Als unstreitig kann festgehalten werden, dass das in der Erklärung normierte Verbot, als katholischer Christ einer Freimaurerloge beizutreten, zu beachten ist. Dasselbe gilt für das in Richtung auf andere kirchliche Autoritäten formulierte Verbot der öffentlichen Erklärung abweichender Meinungsäußerungen. Beide Verbote haben jedoch keine rechtsetzende Qualität und sind ... außerhalb des im CIC verfassten Kirchenrechts normiert und als ein moralisches Gesetz zu qualifizieren“ (296). Eine Exkommunikation (im technischen Sinn des kirchlichen Strafrechts) gegen die Freimaurer gibt es aber nicht mehr.

Teil 3 der vorliegenden Arbeit (Anhang mit Dokumenten, 309–334) und ein Literaturverzeichnis (335–370) schließen diese hervorragende Arbeit ab. Das vorliegende Buch ist ohne Zweifel das Beste, was es „in massonicis“ von katholischer Seite her gibt. Ich habe es mit viel Gewinn gelesen. Zum Schluss noch eine Folgerung, die man für die Praxis aus der Lektüre dieser Arbeit ziehen darf: Selbstverständlich ist das Verbot der Glaubenskongregation vom 26. Nov. 1983 nur die Formulierung eines moralischen Gesetzes. Es wird also die sog. *Materie* bzw. der Gegenstand des sündhaften Aktes genauer bestimmt. Damit es überhaupt zu einer Sünde kommt, bedarf es außerdem der *Erkenntnis* der Übertretung und der *freien Einwilligung*. Diese dürfen nicht einfach vorausgesetzt, sondern müssen eigens aufgewiesen werden. Wenn also in der Erklärung der Glaubenskongregation gesagt wird, der Katholik, der in eine Loge eintrete oder in ihr verbleibe, sei im Zustand der (schweren) Sünde und dürfe deshalb gemäß can. 915 nicht zur Kommunion zugelassen werden, so ist diese Behauptung insofern „schief“ und ungenau, als sie auch etwas sagen will über die Erkenntnis und den freien Willen des entsprechenden Katholiken. In Wirklichkeit lässt sich aber von außen über Erkenntnis und Wille der entsprechenden Person nichts sagen. M.a.W.: Es könnte durchaus sein, dass der Katholik, der in eine Freimaurerloge eintritt, „bona fide“ (also: in gutem Glauben) handelt, weil er der Meinung ist, mit seinem Eintritt in die Loge nichts Böses zu tun.

R. SEBOTT S. J.

BRAUNSTEINER, GLORIA, „*Therapie des Geistes*“. Der Ansatz der Hagiotherapie – ein Beispiel therapeutischer Theologie? (Uni Press: Hochschulschriften; Band 140). Münster: LIT 2004. 232 S., ISBN 3-8258-7060-X.

Ansätze einer therapeutischen Theologie sind ‚en vogue‘. Nach Eugen Biser versteht sich das Konzept einer therapeutischen Theologie nicht als eigene Theologiegattung, sondern es handelt sich um den Versuch, die Theologie wieder in ihre Grundform zurückzuführen, die ihr entspricht und die sie am Anfang gehabt hat. Die vorliegende Dissertation, in Regensburg verfasst, stellt dem deutschsprachigen Publikum einen solchen Ansatz einer therapeutischen Theologie vor, wie sie vom kroatischen Theologen Tomislav Ivančić (= T. I.) entwickelt wurde (Auf Deutsch liegt eine Grundlagentext dieses Autors vor: *Diagnose der Seele und Hagiotherapie*, 2006, die der deutschsprachigen Leserschaft einen ersten Einblick in das Werk erlaubt).

In einem ersten Teil wird das Profil einer therapeutischen Theologie in den geistesgeschichtlichen Kontext Europas verortet, die Verhältnisbestimmung von Glaube, Heil und Heilung theologisch-systematisch reflektiert. Aus diesem Umfeld heraus wird der theologische Ansatz des kroatischen Systematikers vorgestellt und kritisch beleuchtet.

Das Profil der Hagiotherapie, so nennt T. I. seinen Ansatz einer therapeutischen Theologie, bezieht sich auf den jesuanischen Auftrag der Verkündigung und der Heilung. T. I. plädiert für eine mehrstufige Methode, um zu diesem Ziel zu kommen. Es wird zunächst die „Existenz des Menschen ohne Gott“ beschrieben, dann Umkehr, Katechumenat und existenzieller Glaubensvollzug thematisiert. Verf. untersucht zunächst die theologischen Grundlagen der Hagiotherapie im Blick auf Christologie und Pneumatologie.

Im zweiten Teil der Dissertation werden anschließend sowohl die Therapiemethode als auch deren praktische Durchführung besprochen und die theologischen Qualitäten dieser Methode referiert: Glaube, Gebet, Agape und Sakramente (vgl. 127 ff.). Im letzten Hauptteil der Arbeit werden die theoretischen Grundlagen dieser Theologie einer theologischen Kritik unterzogen (vgl. 158 ff.). Berührungspunkte und Abgrenzungen der Hagiotherapie zur Logotherapie von Viktor Frankl werden eingehend besprochen (189 ff.). Eine ausführliche Bibliographie, auch zu den Arbeiten des vorgestellten Theologen, beschließt die Arbeit.

Mit Recht verweist die Autorin auf die Unabgeschlossenheit dieser therapeutischen Theologie, wobei neben den klinischen Fakten besonders die theologischen Fragen einer weiteren Abklärung bedürfen: „Die theoretische Grundlegung des Ansatzes ist noch in der Entwicklung, deren Kernpunkt den Geistbegriff tangiert“ (215). Die genannten Schwierigkeiten ergeben sich einerseits aus einer terminologischen Ungenauigkeit: T. I. unterscheidet nicht genau zwischen geistig (im somatischen Sinn) und geistlich (im spirituellen Sinn). Andererseits ist die terminologische Unterscheidung zwischen den theologischen Begriffen Heil und Heilung zu ungenau (vgl. 215 f.).

Neben den genannten kritischen Punkten sind aber auch positive Aspekte zu nennen, die die Lektüre dieser Arbeit und die Auseinandersetzung mit der Theologie von T. I. lohnen: Zum einen ist es ein Ansatz, der sich explizit dem pastoralen Auftrag der Kirche stellt. M.a.W.: Die Verkündigung des *euangelions* wird in den Kontext von Heil gestellt. Hier gibt es Berührungspunkte zwischen Theologie, Psychologie und Medizin – eine Situation, die in der postmodernen Gesellschaft Europas weiter an Bedeutung gewinnen wird. Zum anderen lernt die deutschsprachige Leserschaft einen originären theologischen Ansatz Mitteleuropas kennen, der seine Wurzeln noch in der kommunistischen Ära Jugoslawiens hatte und zugleich die postkommunistische Phase Ex-Jugoslawiens in einer pastoralen Analyse zu beschreiben versucht.

W. W. MÜLLER

MERTEN, CARSTEN, *Die Bewertung des menschlichen Lebens im Haftungsrecht* (Ökonomische Analyse des Rechts. Schriftenreihe; Band 8). Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang 2007. 290 S., ISBN 978-3-631-57334-1.

Der Gedankengang und damit auch der Aufbau dieser in Hamburg angenommenen Dissertation sind klar und einfach. Merten (= M.) geht davon aus, dass dem menschlichen Leben ein sehr hoher Wert zukomme, und es daher auch hohen Schutz zu erfahren

habe – einen Schutz, den auch das Recht zu sichern habe. Dafür sorgt innerhalb des Rechts vor allem das Strafrecht: Dort will das Recht den Wert des menschlichen Lebens sichern, denn die höchsten Strafen werden für Attacken gegen das Leben, etwa durch Mord oder Totschlag etc., verhängt. Doch was im Strafrecht der Fall ist, fehlt fast völlig im Haftungsrecht, einem Bereich des Zivilrechts. Wie geht es mit dem Tod eines Menschen um? Die Durchsichtung des Zivilrechts, welche M. vornimmt, erbringt als Ergebnis in einem ersten Schritt: Das Schadenersatzrecht kennt keine Ansprüche, welche durch die Tötung des Angehörigen ihm selbst entstehen.

Zwar entstehen aufgrund seiner Tötung den Angehörigen in ihrer Person ein Schaden, ein Nachteil und nicht nur schwer messbarer Schmerz. Und so gibt es mittlerweile auch Ansprüche gegen den oder die Täter, doch nur wegen des Schocks über den Tod, Ansprüche auch, wo Unterhaltsansprüche an den Getöteten bestanden haben, für welche ab dem verursachten Tod nun der Täter aufzukommen hat. Doch hier handelt es sich um Ansprüche, welche in der Person der Überlebenden entstehen oder bereits bestanden. Solche Ansprüche sind akzeptiert.

Worum es M. geht, ist etwas anderes, etwas viel Radikaleres, und um etwas, was in die bisherige Rechtsordnung nicht passt, nämlich um Ansprüche, welche durch die Tötung selbst, und zwar in der Person des Getöteten entstehen, welche vererbbar sind und kraft positiven Rechts einklagbar sein sollen.

Dieses Anliegen wird – so der zweite Schritt – beredt, rechtskundig, mit zahlreichen Ausflügen in die nationalen Rechtsgebiete und das ausländische Privatrecht vorgetragen, und das geltende Recht, *de lege lata* (= so wie es gilt), dargestellt. M. macht dabei eindringlich auf diese Lücke aufmerksam, welche er als Lücke überhaupt erst für viele entdeckt; und der Blick auf die US-amerikanische Rechtsordnung zeigt, dass durchaus solche Ansprüche im positiven Recht bestehen und bruchlos bestehen können. M. orientiert sich am US-amerikanischen Recht, wie er sich auch sonst eine Reihe von Inhalten, aber auch von Denkfiguren und vor allem Werthaltungen des US- und angelsächsischen Rechtskreises, zu eigen macht.

Bevor er den dritten Schritt tut, nämlich das rechtspolitische Anliegen, *de lege ferenda* (= so wie das Recht beschaffen sein soll), vorbringt, diese genannte Lücke zu schließen und zivilrechtliche Ansprüche durch die Tötung bzw. den Tod entstehen zu lassen, schiebt M. folgende Frage ein: Die Hauptfrage sei, so heißt es, „warum das deutsche Haftungsrecht sich der Vermeidung von tödlichen Unfällen nicht verpflichtet sieht und ob diese ‚Anreizlücke‘ gerechtfertigt ist“ (5). Denn gäbe es einen solchen Anspruch, welcher mit dem Tod im Getöteten entstünde und sich gegen den Täter richten würde, würde der Täter höchstwahrscheinlich doch vor und von der Tat abgeschreckt werden und die Tötung unterlassen. Ein solcher Anspruch würde demnach Leben in höherem Maße schützen, als es jetzt der Fall ist. Wo man wisse, dass man und wie viel man als Verursacher des Todes eines Menschen zahlen müsse, werde das Leben sicherer und geschont, der Umgang miteinander buchstäblich rücksichtsvoller, die Verfügung vorsichtiger und das soziale Verhältnis bedachter gelebt werden. Wie argumentiert nun M., damit er seinem Ziele näherkommt, eine positivrechtliche Regelung einzuführen? M. bedient sich des Instrumentariums der „ökonomischen Theorie des Haftungsrechts“, womit sich seine Arbeit in die neu entstandene Disziplin „ökonomische Analyse des Rechts“ einordnet. Was ist nun von solchem Vorschlag zu halten?

Erstens ist der Wert des Menschenlebens in einer nachprüfbaren Weise zu bestimmen. Im Ohr hat der Leser (bei M. im ganzen Text nicht zu finden): „Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde [... Es] ist Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat. Geschicklichkeit und Fleiß im Arbeiten haben einen Marktpreis“ (Kant, Akad.-Ausgabe IV, 434 f.). Dass Kinder ebenso wenig einen Marktpreis haben wie arbeitsunfähige Menschen, ist Kant wie M. klar. Doch M. sucht diese Barriere mit der Formel zu unterlaufen, dass sich der Preis eines Menschen nach dreierlei bestimme und deshalb auch bemessen lasse: a) nach seiner Selbsteinschätzung, b) nach der Einschätzung der engeren Verwandtschaft und c) nach dem Urteil der Gesellschaft. Lässt sich M. damit nicht auf etwas sehr Dubioses ein? – Unser Leben ist zweifellos wertvoll, es hat einen Wert (was M. unablässig betont und ernst nimmt), es lässt sich auch mit Blick auf bestimmte Fähigkeiten oder entstandene

Bedürfnisse oder nachweislich entgangene Vorteile für andere oder Beschädigungen bemessen. Das Menschenleben jedoch als solches, als Ganzes und dazu seine je individuelle Einschätzung (die der Einzelne sicherlich nicht in Geld vornimmt!) lassen eine Wiedergabe in Geldsummen als aussichtslos und bereits den Versuch als pervers erscheinen. Wird sich nicht jeder bei der Nennung der Geldsumme, die sein Leben bemisst, gegen eine solche Monetarisierung energisch wehren? Es fehlt uns an einer genauen Erfassungs- und Umrechnungsmethode! Dieser Mangel liegt jedoch in der Natur der Sache. M. kontert und bringt die Learned-hand-Methode ins Spiel, die statistische Bewertung menschlichen Lebens. Sie splittet menschliches Leben in zahlreiche, gleichsam messbare und von außen her bewertbare Elemente auf. Ein solches Vorgehen missachtet die Unerschöpfbarkeit des konkreten Lebens (wo sogar Selbstauskünfte der betreffenden Person nicht der Wahrheit entsprechen müssen) sowie seine Unvergleichbarkeit, seine, scholastisch gesagt, „incommunicabilitas“.

Zweitens ist zu fragen, wenn eine solche Einschätzung überhaupt gelingen würde, wozu es denn einen solchen vermögensrechtlichen Anspruch geben solle. M. antwortet, dass es nicht um (späte) Anerkennung des Getöteten gehe, und nicht um eine zusätzliche Sühne des Täters nach der strafrechtlichen, sondern um Prävention. Dass damit der Getötete zum zweiten Mal einem äußeren ökonomischen Kriterium untergeordnet wird, hält M. keiner Bemerkung für wert. Das, was ich unter erstens anführte, „ökonomisiert“ den Menschen; der unter zweitens angeführte Zweck solcher Geldbemessung instrumentalisiert ihn; die Gesellschaft würde den Getöteten als Mittel zur Verbrechensverhütung einsetzen und gebrauchen.

Das dritte Bedenken rührt aus der von M. üppig verwendeten und als unproblematisch empfundenen Theorie her, die man die „ökonomische Analyse des Rechts“ nennt. Hier wird nun das zum Menschen und seiner Freiheit gehörende Recht von dem finanziellen Aufwand und geldmäßigen Gewinn her beleuchtet. Man darf darin eine dritte Vernutzung des Menschenlebens sehen.

Die vierte Anfrage rührt daher, dass und wie sich M. an der US-amerikanischen Rechtsordnung und an anderen Strömungen orientiert, welche den Menschen finanziell taxieren. Ich räume ein, dass das Haftungsrecht vielleicht nicht der privilegierte Ort ist, um Menschenwürde zu achten und zu schützen. Doch mag es auch hier befremden, sich gleichsam im Vorgriff auf das Lebensende in Geld bemessen zu finden. Und würden nicht zahlreiche Prozesse um die Höhe der Einschätzung auf die Gerichte zukommen? Nicht, weil man sich zu hoch bewertet finden würde, sondern zu niedrig! Und wer soll Nutznießer der vom Täter eventuell – denn es gibt nach meiner Information zahlreiche nicht sehr vermögende Täter und Täterinnen! – zu zahlenden präventiv wirkenden Summe sein? Verwandte, die sich nie um den Getöteten kümmern? Arbeitskollegen, welche den Getöteten vermissen (deren Schmerz aber gerade nicht Quelle des Anspruchs ist; siehe oben)? Oder gleich die Allgemeinheit? Wie hat sich die Einführung solcher zivilrechtlicher Entschädigungen in den USA auf die Höhe und Zahl der Verbrechen ausgewirkt?

Philosophisch aber stammen die Hauptbedenken aus der dreimaligen Vernutzung des Menschen: zum einen daraus, dass er nun einen Geld-Preis haben solle, zweitens, dass aufgrund der Geld-Bewertung menschlichen Lebens geschont werden solle, und drittens wegen des Abrutschens des Rechts in eine ökonomische Funktion. Anreiz, das Leben zu schonen, ist die zu erwartende finanzielle Belastung, welche den Täter oder die Täterin trifft. Dies ist der Hauptstrang der Dissertation, die intensiv dokumentiert ist, sich spannend liest, die ein echtes Anliegen hat und die auch um den Schutz menschlichen Lebens besorgt ist. Doch dies sind meine drei Bedenken gegen ein rechtspolitisches Anliegen, das auf den ersten Blick mit Plausibilität rechnen kann. Es bleibt die Anfrage, wie hoch der Preis für solche Regelung ist und wie er unsere Sicht auf den Menschen mitformen oder verformen wird.

N. BRIESKORN S. J.

SEEL, GERHARD, *Minderheiten, Migranten und die Staatengemeinschaft*. Wer hat welche Rechte? Bern: Peter Lang 2006. 224 S., ISBN 3-03910-647-3.

Die Frage, wem welche Rechte zukommen, ist eine der stark diskutierten Fragen des 20. Jhdts. und wird ein Thema des 21. Jhdts. bleiben. Die Antworten lauten: 1) Der einzelne

Mensch ist Träger; nicht lange war zu warten, bis ein zweiter Kandidat auftrat und sich als Rechtsträger ins Spiel brachte: 2) der nationale Staat. Er versuchte – in entsprechend angepasster Weise – sich Gehalte der Menschenrechte zu sichern und neue Rechte für sich geltend zu machen, so etwa das Recht auf Entwicklung, auf Frieden und Ungestört-heit oder auf Selbstverwaltung. 3) Neu geschaffene Institutionen, wie etwa der Internationale Strafgerichtshof, wurden in ihrem Gründungsstatut zu Rechtspersonen erklärt und beteiligen sich insofern auch an der Zuteilung von Rechten. Neueste Bewerber sind nun 4) die in den Staaten lebenden Minderheiten, welche in analoger Weise als Minderheiten Menschenrechte für sich beanspruchen, und zwar über jene hinaus, welche ihren Mitgliedern bereits zukommen. Ein solches Gruppenrecht ist das Recht auf Sprache, welches der „Internationale Pakt für politische und bürgerliche Rechte“ in Art. 27 zuspricht (in diesem Bd. von *Alex Sutter*, 140–155, thematisiert). Vorliegender Bd., welcher diese und andere Fragen behandelt, ist aus einem von 1995 bis 1999 dauernden Forschungsunternehmen über Minderheitenrechte an der Universität Bern unter Leitung von Gerhard Seel entstanden.

Die Einleitung (9–18) stellt bereits eine Reihe erheblicher Fragen: Ab wann ist eine bestimmte Anzahl von Menschen eine Gruppe, und welche Rechte (und Pflichten) kommen ihr als Gruppe gegenüber der Mehrheit oder dem Staat zu? Eignet sich das Mehrheitswahlrecht mit seinem „ein Bürger, eine Stimme“ dazu, Ansprüche der Minderheiten zu wahren? Nein! (10). Wenn Minderheiten also zu schützen sind, so ist zu untersuchen, wie sich ein solcher „Ausbruch“ aus dem allgemeinen Wählen und Abstimmen und der Aufbau einer eigenen Einheit rechtfertigen lassen (Seel selbst auf S. 13). – Dies führt zu immer konkreteren Fragen: 1) nach dem Recht, eine politische Partei zu gründen; 2) dem Recht auf geheime Abstimmung, wenn die auf dem Territorium lebenden Staatsangehörigen ihre Einstellung zu Staat und Politik äußern wollen, und 3) dem Recht darauf, einen eigenen Staat zu gründen (so auch 20). Ausdrücklich geht *Gerhard Seel* im ersten Beitrag dieses Bändchens der Frage nach, ob sich, und wenn ja, wie sich die Rechte politischer Minderheiten rechtfertigen lassen (19–57). Spricht Seel von „Rechten“, so meint er anfangs „überpositive“ Rechte und nicht positive, welche ja jede Mehrheit ändern oder gar abschaffen könnte (20). Seel setzt gründlich an, um überpositive Rechte zu begründen. Bereits in der „Einleitung“ macht er die Existenz von Rechten von ihrer Gerechtigkeit abhängig, womit er meint, dass sie gerechtfertigt werden können (21). Von wem und wodurch? Nach Ablehnung der Werte-, Interessen- und einiger Versionen der Vertragstheorie stellt Seel seine eigene Begründung vor, die eine Form des Kontraktualismus ist. Erstens behauptet Seel, dass die Gültigkeit positiver Normen mindestens eine gültige überpositive Norm voraussetzt (32f.). Zweitens entwickelt er eine Art Stufung, der zufolge auf der untersten Stufe eine Norm oder Entscheidung anzuwenden ist, auf der nächsthöheren Stufe kommen die Kriterien zur Geltung, welche über die Anwendung oder Nichtanwendung dieser Norm befinden. Auf der dritten und höchsten Stufe findet sich das Kriterium, welches über die Kriterien und ihre Anwendung bzw. Nichtanwendung befindet (35). Für „Kriterium“ kann man auch „Recht“ sagen. Seel spricht dann von der einem jeden auferlegten Pflicht, rationale Entscheidungen zu fällen, womit er die Pflicht, kohärent zu leben, sichtbar machen will (37). Zurück zur Rechtsphilosophie führt sodann drittens die Überlegung Seels, dass die Vernunft nicht nur von jedem Einzelnen, sondern von der Gruppe verlange, dass wir als Personen in unseren Entscheidungen untereinander kohärent zu sein haben (37). Worauf gründet diese Pflicht? Auf der Teilhabe aller Rechtsgenossen an der *einen* Vernunft, so dass die Entscheidung des Einen, die er ja für vernünftig hält, immer auch Anfrage, Herausforderung und Anlass zur Beurteilung durch andere ist (39). Wie zuvor beim Recht ausgeführt, so ist auch eine Lebensführung nur dann wirklich gut, wenn wie sich rechtfertigen lässt. Die Rechtfertigung kann und muss allerdings nicht gegenüber den konkreten Personen geschehen, sondern hat gegenüber „einem allen Personen gemeinsamen Interesse“ zu erfolgen (45). Dazu zu stellen ist viertens die Pflicht eines jeden vernünftigen Wesens, ein anderes Wesen als vernünftiges Wesen, d. i. als potenziellen Richter anzuerkennen, wenn es ausreichende Indizien für seine Vernünftigkeit aufweist (40). Damit aber unterwirft sich das Individuum, so Seel, auch Normen, welche nicht unmittelbar aus seiner Selbstverpflichtung folgen (40). In Anbetracht der immer noch

und jederzeit möglichen Einwirkungen anderer auf den Einzelnen muss es nämlich Kriterien geben für das, was einer vom anderen verlangen darf und was nicht. Ausgehend von den Kriterien ist es fünfens Pflicht, eine effektive Ordnung zu wollen und zu errichten, welche die Freiheitsräume schützt. Und diese Ordnung nennen wir Recht. Überpositives „Recht“ wäre demnach diese von allen auch wiederum zu respektierende Pflicht, nach gemeinsam beschlossenen Gesetzen zu leben (43). Damit gilt das Prinzip: „Jedes rationale Wesen hat gegenüber jedem anderen rationalen Wesen, mit dem es kommuniziert, das Recht auf die gemeinsame Gründung eines Staates und darauf, als vollwertiges Mitglied dieses Staates anerkannt zu werden“ (43). Es handelt sich für Seel um ein überpositives Recht. Wenn eine Minderheit nun allerdings feststellen muss, „dass die positiven Gesetze ihres Staates ihre Freiheit auf übermäßige oder ungleiche Art einschränken und die Mehrheit sich weigert, diese Gesetze zu ändern, haben sie das überpositive Recht auf Selbstverwaltung“ (53).

Zur Kritik merke ich gegenüber Seels durchaus eindrucksvollem Entwurf an, dass Seel sowohl von dem kohärenten Leben des Einzelnen mit sich selbst und dem kohärenten Leben der Gruppe spricht. Beide Male wäre scharf zwischen Kohärenz und Kohärenz zu unterscheiden! Denn soll ich wirklich meine „Bruchlosigkeit“ auch mit allen anderen leben? Analog, nicht univok, sollte der Begriff Kohärenz verwendet sein! Wenn es heißt, „dass der Zweck eines Staates darin besteht, positive Verhaltensregeln in Kraft zu setzen, die es jedermann ermöglichen, damit einverstanden zu sein, was alle anderen machen“ (50), so kann ich dies nur mit Verwunderung und Schrecken registrieren. Auf welche Kohärenz zielt Seel denn ab? Übrigens gewinnt erst, nachdem Seel eine solche kohärente Staatsgesellschaft konstruiert hat, seine Titelfrage ihre ganze Dramatik: Wie lassen sich Rechte politischer Minderheiten rechtfertigen? Zweitens, so angemessen es ist, dass Seels Theorie eben nicht vom Einzelnen und seinem rationalen egoistischen Interesse aus ansetzt (wie etwa Hobbes) und die Rechtsordnung begründet, welche diese Interessen zu schützen und mit starker Hand zu zähmen hat, so werden nun „überpositive Rechte“ moralisch-existenzielle Verpflichtungen und können gar nicht und nie in positives Recht überführt werden. Im Folgenden (ab 43) zeigt Seel noch eine Reihe weiterer solcher überpositiver Ansprüche auf, etwa die überpositive Pflicht zur Gründung eines Staates (48). Mit Recht haben auch sie nichts zu tun. Es spricht für Seels „Ehrlichkeit“, wenn er Kants Freiheitsdefinition aus der „Metaphysik der Sitten“ [AA VI, 237] vom Rechtsbegriff säubert (45). Drittens wird man feststellen, wie voraussetzungsreich Seels Theorie ist; auch sind mir einzelne Schritte dieser Theorie nicht völlig gleichmäßig und ausführlich bearbeitet.

Franz Meier erörtert am Beispiel des Kosovo das Beispiel eines Sezessionsversuchs, also die Trennung eines Staates und Gründung zweier eigener Staaten (59–78). Meier lehnt einen solchen Versuch nicht ab, hält ihn jedoch nur dann für berechtigt, wenn und solange dieser Prozess als rechtlich abgestuftes Verfahren durchgeführt und damit der Gewalt entsagt werde. *Helmut Linneweber-Lammerskitten* überprüft die Rechtsnatur von Minderheitenrechten: Handelt es sich um Individual- oder Kollektivrechte? (79–88). *Véronique Zanetti* fragt, ob das Recht auf Intervention ein Kollektivrecht sei (89–104). Sie zeigt, dass man früher den Staat als Träger des Interventionsrechtes ansah, mittlerweile aber die einzelnen Individuen als Träger dieses Rechtes herausstellt, denn sie haben Anspruch auf Schutz vor Gewalttaten ihres Staates. Wenn aber Minoritäten als Minoritäten etwa durch Genozid bedroht sind? Ist die Minorität dann nicht als Rechtsträger anzusehen, fragt Zanetti. *Jérôme Niquille* untersucht den Multikulturalismus und ist daran interessiert zu erfahren, ob ein „politisch korrekter“ Diskurs für die liberale Gleichheit eine Gefahr darstellen würde (105–130). Diese Gleichheit versteht sich nicht als „Gleichmacherei“, sondern als Freiheit, in bestimmten Feldern mit anderen gleichzuziehen oder ungleich zu bleiben. Niquille plädiert dafür, sich von den multikulturellen Diskursen klar zu distanzieren, ja sie zu bekämpfen. Multikulturalismus sprengt und zerstört das Gemeinschaftsleben (125). Das Thema „Kohärenz“ spielt also auch hier eine Rolle! *Alex Sutter* erwägt, ob und inwiefern es „Sonderrechte für Angehörige kultureller Minderheiten“ geben dürfe (131–158). Damit greift er das von Gerhard Seel eingangs bereits aufgeworfene Thema wieder auf, ob es in einem Staat der Rechtsgleichheit Sonderrechte für Angehörige von Minderheiten geben dürfe. Ob und

welche Rechte, im Besonderen „kulturelle Ausgleichsrechte“, zuerkannt werden sollen, erfordere, von Problemen und nicht von der Minderheit qua Minderheit auszugehen (151), und hänge auch davon ab, dass Spannungszustände in der betreffenden Gesellschaft vermieden werden können. Alex Sutter wehrt sich gegen einen „Essenzialismus“ und tritt für den Einzelnen und nicht für die Gruppe als Träger von Rechten ein; doch geht er vom Individuum nun nicht bloß als einzelner Mensch, sondern als Mitglied von Gruppen aus. Also kommt die Gruppe dann doch wieder ins Spiel. *Martino Leone Mona* untersucht das Verhältnis von liberaler Gesellschaft und ihren Fremden vor dem Hintergrund von John Rawls, „Theorie der Gerechtigkeit“ (159–200). S. 166, Anm. 17 ist zu lesen: „Die allgemeinen Menschenrechte sind moralische Prinzipien und ein Ideal, das von allen Völkern und Nationen angestrebt werden soll.“ Ohne rechtliche Bindung der Staaten an sie! Hier gingen Entwicklung und Einsicht doch weiter! Die fehlenden Durchsetzungs- und Gerichtsverfahren sprechen ihnen nicht den Rechtscharakter ab, sondern schaffen einen Zustand, in dem Recht, echtes Recht, eben hilflos bleibt. Darf, so Leone Mona, die Einwanderung von Fremden in ein nationales Territorium beschränkt werden? Da jeder Mensch in die Rolle des Asylbewerbers und Immigranten kommen kann, hat er das eindeutige Interesse, dieses Recht allen Menschen zuzusprechen (191). Auf mögliche Einschränkungen kommt Leone Mona ab S. 192 f. zu sprechen. Es gebe eine Pflicht der Immigranten, sich so zu verhalten, dass die liberalen demokratischen Institutionen und Prinzipien gestärkt und nicht geschwächt würden (199). Informativ, herausfordernd und anregend treibt dieser Bd. die Überlegungen zu Minderheitenrechten auch durch Vorschläge weiter, welche keineswegs „utopisch“ sind. Sein „geheimen“ Thema ist die „Kohärenz“. Und: Statt von „überpositivem Recht“ sollte der Bd. ehrlicher Weise von Anfang an von „moralischen Ansprüchen“ sprechen.

N. BRIESKORN S. J.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0240-5655

www.theologie-und-philosophie.de

82. Jahrgang · Heft 3 · 2007

ABHANDLUNGEN

Friedo Ricken S. J.
Seneca (Brief 82) und Cicero (Tusculanen, Buch I) über den Tod 321

Michael Thomas Lohse
Lassen Aristotelische Tugenden sich als rationale Vermögen gemäß
Metaphysik Θ 2 und 5 auffassen? 329

Andreas Odenbach
Der Kultus als Weltanlegung. Elemente einer Theorie des Gottesdienstes
im religionsphilosophischen Ansatz von Richard Schaeffler 351

Franz-Josef Bormann
Gewissensentscheidung und moralische Imitation. Plädoyer für einen
kohärenztheoretischen Ansatz in der Gewissenslehre 368

BEITRÄGE

Werner Löser S. J.
Jesus - der neue Moses. Zwölf Annäherungen an das Jesusbuch von
Papst Benedikt XVI. 382

Gerd Hauffner S. J.
Abendgespräch mit Martin Heidegger 392

Herder Freiburg · Basel · Wien

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J., Prof. Dr. Klaus Schatz S. J., Prof. Dr. Jörg Splett, Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen) und Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

85. Jahrgang · Heft 2 · 2010

ABHANDLUNGEN

- Gerd Haeffner S. J.*
Heideggers „Seins“-Frage. Beitrag zu einer Klärung 161
- Georg Sans S. J.*
Gerold Prauss über Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel 185
- Petra Hörner*
Evangelienharmonistik in der „Catena aurea“ 203
- Andreas Koritensky*
Religiöse Erfahrung und christliches Selbstverständnis.
Der Aufstieg eines Deutungsbegriffs und die Folgen 216
- Philipp Höfele*
Vergebung für die Täter? Überlegungen zur intersubjektiven Dimension
des eschatologischen Gerichts 242

BEITRAG

- Dieter Witschen*
Was kann ‚negative Religionsfreiheit‘ meinen?
Semantische Anmerkungen 261

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

Werner Löser S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. GERD HAEFFNER S. J.

Hochschule für Philosophie
Kaulbachstraße 31a
80539 München

PROF. DR. GEORG SANS S. J.

Pontificia Università Gregoriana
Facoltà di Filosofia
Piazza della Pilotta, 4
I-00187 Roma
E-Mail: sans@unigre.it

PROF. DR. PETRA HÖRNER

Universität Leipzig
Institut für Germanistik
Beethovenstraße 15
04107 Leipzig
E-Mail: phoerner@rz.uni-leipzig.de

DR. ANDREAS KORITENSKY

Theologische Fakultät Paderborn
Kamp 6
33098 Paderborn
E-Mail: A.Koritensky@gmx.de

PHILIPP HÖFELE

Klarastraße 18
79106 Freiburg i. Br.
E-Mail: phoefe@web.de

DR. DIETER WITSCHEN

Distelweg 5
49176 Hilter-Borgloh
E-Mail: Witschen@gmx.net

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

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: www.theologie-und-philosophie.de. „Theologie und Philosophie“ (bis 1965 „Scholastik“) erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementspreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Heideggers „Seins“-Frage

Beitrag zu einer Klärung

VON GERD HAEFFNER S. J.

Was meint Martin Heidegger, wenn er vom „Sein“ spricht? Das ist noch heute eine Sache, die einer Klärung bedürftig ist. Sogar Hans Georg Gadamer, der als einer seiner „Meisterschüler“ galt, bekannte in einem Vortrag in Heidelberg am 19. 11. 1989, ans Publikum gerichtet: „Wissen Sie, was Heideggers ‚Sein‘ ist? Ich weiß es nicht.“ Mag bei dieser Äußerung auch ein gewisses Kokettieren mit den Zuhörern mitgespielt haben, so bleibt sie doch bemerkenswert. Heidegger selbst scheint die Schwierigkeit, seine Rede vom Sein zu verstehen, zunächst nicht empfunden zu haben. Etwas überspitzt kann man sogar sagen: Dass er die längste Zeit seines Lebens sein Thema einfach als „das Sein“ bezeichnete, hat das Verständnis seiner Schriften erschwert. Erst spät ist ihm die damit vollzogene Verdeckung seines eigentlichen Anliegens ganz klar geworden. In einem Gespräch im Jahr 1953 fragte ihn ein japanischer Gast: „Weshalb überließen Sie das Wort ‚Sein‘ nicht sogleich und entschieden ausschließlich der Sprache der Metaphysik? Warum gaben Sie dem, was Sie als den ‚Sinn von Sein‘ auf dem Weg durch das Wesen der Zeit suchten, nicht sogleich einen eigenen Namen?“ Seine Antwort lautete: „Wie soll einer nennen, was er erst sucht? Das Finden beruht doch im Zuspruch des nennenden Wortes.“¹ So ist Heideggers Weg² ein Zeugnis für seine Geschichtlichkeit, d. h. für seine Abhängigkeit von neu „kommen-den“ Einsichten, aber auch für die Zähigkeit, mit der sich ein überlieferter Wortgebrauch dort behauptet, wo er eigentlich einem anderen Platz machen müsste.

1. Die „Seinsfrage“ in „Sein und Zeit“

„Sein und Zeit“ gilt als Heideggers erstes „Hauptwerk“ aufgrund seines systematischen Zugriffs, dergleichen man seit Hegel nicht gesehen hatte, und dies, obwohl es innerlich zerklüftet und äußerlich fragmentarisch geblieben ist. Heidegger hat später die Bedeutung dieser Abhandlung relativiert, aber bemerkt, sie bleibe eine notwendige Durchgangsstation, wie für ihn damals, so auch für die Leser seiner späteren Schriften.

Die Frage, die dieses Werk durchherrscht, wird bezeichnet als die Frage nach dem Sinn von Sein.³ Der Leser merkt bald, dass diese Frage nicht un-

¹ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, 110.

² Das Bild stammt von Otto Pöggeler, der es als Titel seiner glänzenden Einführung „Der Denkweg Martin Heideggers“ (Pfullingen 1963) verwendete. Inzwischen hat die Rede vom „Denkweg“ schon fast zu viel Erfolg gehabt. Mir scheint, es handle sich eher um mehrere, nur locker zusammenhängende Wege, um Schneisen in einem dichten Wald, eben „Holzwege“.

³ *Sein und Zeit* [= SuZ], Halle 1927, 1. – Rückblickend formuliert Heidegger im Herbst 1963:

mittelbar verständlich ist. Denn sie bezieht sich – jedenfalls unmittelbar – weder, wie man vermuten könnte, auf den Sinn (den Zweck, das Ziel usw.) des menschlichen Daseins noch auf die Bedeutungen des Ausdrucks „sein“ (bzw. „ist“) in logischer Perspektive, als die man für gewöhnlich die Identität („A ist A“), die Existenz („A ist“) und die Kopula angibt („A ist b“). Die Seinsfrage Heideggers ist mit keiner der beiden vertrauten Frageweisen zu identifizieren. Es muss folglich erst *gefragt* werden: Was meint er mit seiner Frage nach dem Sinn von Sein? Und was meint er mit dem Wort „Sein“? Heidegger hat dieses Wort nicht erfunden, sondern der Alltagssprache und vor allem der antik-mittelalterlichen Philosophie entnommen. Damit hat er auch gewisse Elemente seiner Bedeutung mit übernommen, freilich keineswegs alle, und auch die anderen – wie z. B. die Bindung des Seins an das „ist“ des einfachen Aussagesatzes – nicht unverändert. Man muss sich also hüten, den Sinn dieses Wortes einfach einer alten Philosophie zu entnehmen, um ihn dann in Heideggers Texte einzutragen. Im Folgenden werden einige Fragen an den Gedankengang von „Sein und Zeit“ herangetragen, der im Übrigen als bekannt vorausgesetzt wird. Die Absicht dieser Fragen ist bescheiden. Es geht nur um ein besseres Verständnis.

1.1 „Seiendes“, „Sein“ und „Dasein“

Wie führt Heidegger in „Sein und Zeit“ seinen Begriff „sein“ ein? Er tut es, indem er, in einem ersten Schritt, ein Netz von Bezügen zwischen den Termini „Seiendes“, „Sein“ und „Dasein“ aufspannt, die die Bedeutung dieser Begriffe ein Stück weit formal anzeigend festlegen. Als Erstes lesen wir die scheinbar selbstverständliche Auskunft: „Sein besagt Sein von Seiendem“⁴ beziehungsweise „Sein ist jeweils das Sein eines Seienden“⁵. Also ist zunächst zu klären, was das Wort „Seiendes“ bei Heidegger meint und dann, wenn auch deutlich wurde, was er unter „Sein“ versteht, wie das Verhältnis des Seins zum Seienden zu deuten ist.

Um seine Verwendungsweise des Wortes „Seiendes“ anfänglich zu illustrieren, gibt Heidegger folgende Aufzählung: „Seiend nennen wir vieles und in verschiedenem Sinne. Seiend ist alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten. Seiend ist auch, was und wie wir selbst sind.“⁶ Diese Sätze, die im leichten *parlando* daherkommen, sind voll von

„Die Erfahrung meines Denkens, und das heißt zugleich, für die abendländische Philosophie, die Besinnung auf die Geschichte des abendländischen Denkens hat mir gezeigt, daß im bisherigen Denken eine Frage niemals gestellt wurde, nämlich die Frage nach dem Sein. Und diese Frage ist deshalb von Bedeutung, weil wir im abendländischen Denken das Wesen des Menschen dadurch bestimmen, daß er im Bezug zum Sein steht und existiert, indem er dem Sein entspricht“ (Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (HGA 16), herausgegeben von H. Heidegger, Frankfurt am Main 2000, 590).

⁴ SuZ, 6.

⁵ SuZ, 9.

⁶ SuZ, 6–7.

Vorentscheidungen, beginnend schon mit dem „wir“, das eine Einstimmigkeit zwischen dem Autor und seinen Lesern fingiert. Jedenfalls kann es nicht das Alltags-Wir sein, das hier in Anspruch genommen wird, denn dieses spricht nicht vom „Seienden“. Also muss es das Wir einer gewissen *philosophic community* um Heidegger herum sein. Diese hat irgendwie die aristotelische Lektion gelernt, dass „seiend“ einen mehrfachen Sinn hat. In der Tat meint das Wort „das Seiende“ in Heideggers Sprachgebrauch Verschiedenes. Meistens ist es das je Einzelne, manchmal alles Seiende insgesamt, manchmal aber auch jegliches Seiende als solches, formal genommen. Es meint Dinge, Wesen, Personen und deren Eigenschaften. Es kann aber auch Sachverhalte meinen, nämlich dass etwas so und so ist. Entscheidend ist freilich die Perspektive, unter der in „Sein und Zeit“ das „Seiende“ auftaucht: Es ist das „wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten“. Es ist m. a. W. als Objekt eines intentionalen Bezugs in den Blick gefasst, nicht in realistischer An-sich-Setzung, also nicht als Seiendes im Sinne der vorkritischen Ontologie. Heidegger beteuert zwar, sich gegen die Abbildungstheorien der Wahrnehmung wendend, dass es „das Seiende selbst“ sei, das wir wahrnehmen, das wir im Reden darüber meinen usw.;⁷ aber wird dieses „selbst“ nicht phänomenologisch von der Erfüllung unserer Intentionen her verstanden, anders ausgedrückt als das Korrelat des Aussagens, Meinens und Verhaltens?⁸ Heideggers Sprechen vom „Seienden“ in „Sein und Zeit“ schwankt zwischen dem „Etwas“ im phänomenologisch reduzierten Sinn und dem „Etwas“ in natürlicher Einstellung; der philosophische Ernst liegt dabei aber auf der erstgenannten Bedeutung. – „Seiend“ sind freilich nicht nur die jeweiligen Objekte von Intentionen; als „seiend“ ist auch das Subjekt anzusehen, das Heidegger als „Dasein“ benennt und deutet. Im allgemeinen philosophischen Sprachgebrauch von „seiend“ liegt das Schwergewicht zwar auf den Objekten, so sehr, dass z. B. Husserl dem transzendentalen Subjekt den Titel „Sein“ absprechen wollte.⁹ Dagegen wendet sich Heidegger mit einer Bemerkung, die bescheiden als Nachsatz („auch“) daherkommt: „Seiend ist auch, was und wie wir selbst sind.“ Diese Bescheidenheit kann irreführen. Denn in „Sein und Zeit“ steht „unser“ Sein ganz im Zentrum. Wir – das „Dasein“ – sind sogar das exemplarische Seiende¹⁰ für die Untersuchung des Seins, von allem anderen geschieden durch einen Hiatus, der sich ausdrückt in der Unterscheidung alles „nichtdaseinsmäßigen“ vom „daseinsmäßigen“, allein seinsverstehenden Seienden. Diese Unterscheidung scheint eine im

⁷ Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Marburger Vorlesung vom SS 1925 (HGA 20), herausgegeben von P. Jaeger, Frankfurt am Main 1979, §§ 5–9.

⁸ Schon in Husserls VI. „Logischer Untersuchung“ geht die Fundierungsordnung von der Evidenz zur Wahrheit und erst dann zum Sein.

⁹ Die Auseinandersetzung zwischen Husserl und Heidegger über diesen Punkt findet man in ihrem Briefwechsel über die Erstellung des Artikels „Phenomenology“ für die Encyclopedia Britannica, den Heidegger in Husserls Namen verfassen sollte. Vgl. W. Biemel, Husserls Encyclopedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu, in: TFiL 12 (1950), 246–380.

¹⁰ Vgl. SuZ, 7.

klassischen Sinne ontologische, eine Wesensunterscheidung zu sein. Zugleich aber verbindet sich bei Heidegger damit eine verwandelte Fassung der Unterscheidung von Subjekt und Objekt, die einen Wechselbezug einschließt. Denn wenn er vom „Seienden“ spricht, so denkt er in erster Linie an solches in unserer „Nähe“, also Dinge, die in unserer Lebenswelt vorkommen und insofern auf unsere Bezugnahme hin relativ sind.¹¹

Was nun das „*Sein*“ des Seienden betrifft, so ist es Heidegger zunächst darum zu tun, diesen Terminus wieder zu Ehren zu bringen und alle irgendwie einschlägige philosophische Terminologie auf ihn zurückzuführen: „*Sein* liegt im Daß- und So-*Sein*, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung.“¹² Wie es zu der Unterscheidung von Was- und Daß-*Sein* kam, fragt Heidegger an anderer Stelle.¹³ „*Realität*“ gehört in den Kontext der Unterscheidung zur Idealität; zu ihr wird sich Heidegger in „*Sein und Zeit*“, § 43, äußern. Das Wort „*Bestand*“ könnte hier den Sinn des Alltagswortes haben, aber auch die *Seinsweise* der mathematischen Gegenstände meinen¹⁴. „*Geltung*“ ist die – (vom gegenständlichen) *Sein* gerade unterschiedene – „*Seinsweise*“ des Idealen, die in der neukantianischen Philosophie, einem Vorschlag von Hermann Lotze folgend, den so genannten Werten und damit auch den Urteilen zugeschrieben worden ist. Das „*Gelten*“, das Heidegger in seiner Frühzeit für einen „glücklichen Ausdruck“¹⁵ hielt, nennt er nun einen Wortgötzen¹⁶ und will es auf das „*Wahr-Sein*“ zurückführen. Mit der „*Vorhandenheit*“ setzt sich Heidegger ausführlich auseinander; dazu weiter unten! – Was Heidegger mit seiner Aufzählung sagen will, ist: All dies sind Weisen oder Deutungen des *Seins* von Seiendem. Es ist ihm offenbar ein Anliegen, all diese begrifflichen Differenzierungen der älteren und auch neueren Philosophie zurückzubinden an eine irgendwie einheitliche Idee von „*Sein*“.¹⁷ Diese ist zwar gewiss nicht einfach, sondern enthält in sich virtuell Unterscheidungen wie die in Was-*Sein* und Daß-*Sein*, in Wirklichkeit und Möglichkeit, in prädikatives und veritatives *Sein*. Doch legt Heidegger immer Wert darauf, dass

¹¹ Auch wenn er später, im „*Ding*“-Vortrag von 1950, unser *Sein* als relativ auf die „*Dinge*“ beschreibt, bleibt das Formale des Verhältnisses erhalten.

¹² SuZ, 7.

¹³ Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung vom SS 1927 (HGA 24), herausgegeben von F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1975, 108–171, besonders 147. Er erwähnt dort Platons Entdeckung der Idee (d. h. des Eidos als Was-*Seins*), der als Ergänzung das faktische Daß-*Sein* hinzutritt; tiefer gehend, verortet er das Auftreten der Idee als solcher und dann auch des Daß-*Seins* im Kontext des Herstellungsprozesses.

¹⁴ So F.-W. von Herrmann, Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von „*Sein und Zeit*“; Band 1, Frankfurt am Main 1986, 68, in Übereinstimmung mit HGA 27 [siehe Anmerkung 41], 71.

¹⁵ Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus [1916], in: Frühe Schriften, Frankfurt am Main 1972, 211.

¹⁶ Vgl. SuZ, 155 f.

¹⁷ „In unserer Terminologie ... gebrauchen wir ... *Sein* im Anschluß an die echte Tradition der Philosophie der Griechen in dem weiten Sinne, so daß *Sein* besagt sowohl Realität wie Idealität oder mögliche andere Weisen des *Seins*“ (Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Marburger Vorlesung vom WS 1925/26 [HGA 21], herausgegeben von W. Biemel, Frankfurt am Main 1976, 63 f.).

diesen begrifflichen Unterscheidungen eine (nicht univoke) Einheit zugrunde liegt, ohne dass er für die weitere Kennzeichnung dieser Vielheit-in-Einheit die von der Scholastik ausgearbeiteten Modelle der Analogie heranzöge und weiterentwickelte. – Wenn Heidegger vom „Sein“ spricht, orientiert er sich aber auch an einer Denkfigur der Metaphysik des Aristoteles. Dieser fragt, was das Seiende als solches ausmache, m. a. W., worin sein „Sein“ bestehe, und antwortet: ganz allgemein in der Selbstidentität¹⁸ und, hinsichtlich der in Bewegung befindlichen Seienden, in der ἐνέργεια beziehungsweise ἐντελέχεια.¹⁹ Als Antwort auf diese aristotelische Fragestellung liest Heidegger aber auch die „Grundsätze“ der „Kritik der reinen Vernunft“ Kants. In ihnen würde sich das apriorische „Sein“ der a posteriori in der Physik zu erforschenden Naturgegenstände (des „Seienden“) ausdrücken; in ihnen würde die „Ontologie“ der Seinsregion „Natur“ entfaltet.

Damit ist nun zurückzukommen auf das Verhältnis, das Heidegger zwischen dem Sein und dem Seienden statuiert. Dazu wurde als fundamentale Äußerung schon der Satz zitiert: „Sein besagt Sein von Seiendem.“ Nun ist ein zweiter, noch wichtigerer Satz hinzuzufügen: „das Sein des Seienden ‚ist‘ nicht selbst ein Seiendes“²⁰. Ausgehend von diesem zweiten Satz nennt Heidegger dieses „Verhältnis“ des Seins zum Seienden oft die „ontologische Differenz“.²¹ Bemerkenswert ist, dass die dazu komplementäre Formulierung von einer „ontologischen Identität“, die im Hinblick auf den ersten Satz zu erwarten wäre, nicht gebildet wird – wohl nicht nur, weil diese „Identität“ undialektisch missverstanden werden könnte, sondern weil Heidegger die Differenz des Seins zum Seienden hier mehr bedeutet als seine „Unterkunft“ in diesem. So betont er: „Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. *Sein ist das transcendens schlechthin.*“²² Einen ähnlichen Ton hört man auch heraus, wenn er später davon spricht, dass das Sein der „Grund“ jedes jeweiligen Seienden sei²³ oder dass das Seiende als solches vom Sein „gezeichnet“ sei,²⁴ wobei unbestimmt bleibt, was hier „Grund“ und „zeichnen“ heißt. Klar ist hingegen,

¹⁸ Beziehungsweise dem Abweis der inneren Widersprüchlichkeit: Met. IV, 2.

¹⁹ Phys. III, 1, 101a 10.

²⁰ SuZ, 6. Im Horizont der aristotelischen Aussagenanalyse könnte man diesen Satz so verstehen, dass das prädierte Sein beziehungsweise Sosein etwas anderes sei als das Seiende, von dem es ausgesagt wird. Heidegger aber, der auch Eigenschaften und Sachverhalte zur Kategorie des „Seienden“ rechnet, hat damit letztlich etwas anderes im Sinn.

²¹ Mehrere Leser aus dem Raum des Neothomismus haben in diese Formulierung nicht nur die formal vergleichbare Unterscheidung zwischen dem *quod est* und dem *quo est*, sondern auch die ganz anders gelagerte Distinktion von *esse* und *essentia* hineingelesen.

²² SuZ, 38. Am Rand seines „Hüttenexemplars“ kommentierte Heidegger später diesen Satz so: „transcendens freilich nicht – trotz alles metaphysischen Anklangs – scholastisch und griechisch-platonisch *τοιῦόν*, sondern Transzendenz als das Ekstatische ... Transzendenz von Wahrheit des Seins her: das Ereignis.“

²³ Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957, 205 u. ö. – Aristoteles hat wohl die μορφή als eine ἀρχή (scholastisch: als *causa interna*) des veränderlichen Seienden betrachtet, meines Wissens aber gerade nicht die ἐνέργεια, die einen Vollendungsstatus benennt.

²⁴ Zeit und Sein, in: Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, 5.

dass Heidegger beabsichtigt, seine Neugründung der Philosophie um die Differenz des „Seins“ zum „Seienden“ herum aufzubauen. Es sind Begriffsworte, die keine modernen Assoziationen wecken, sondern im Gegenteil vom Erbe der Antike und des Mittelalters zu zehren scheinen. So ist es kein Wunder, dass seine protestantischen Kollegen in Marburg den Eindruck hatten, hier werde eine Art von katholischer Scholastik erneuert. Die Kurzformel, es gehe ihm um die „Seinsfrage“, war geeignet, auch bei katholischen Interpreten diesen irreführenden Eindruck zu erwecken.

Dennoch war eigentlich nicht zu übersehen, dass die beiden Pole der „ontologischen Differenz“, im Stil des entschieden subjektbezogenen Denkens der Moderne, in „Sein und Zeit“ auf eine dritte Größe angewiesen sind, nämlich das seinsverstehende menschliche „Dasein“, das zwischen der Ebene des Seienden und der des Seins gewissermaßen vermittelt. Als „faktisches“, das „jemeinig“ ist beziehungsweise das „je wir sind“,²⁵ gehört es zum Reich des Seienden. Andererseits gehört es auf die Seite des „Seins“, und zwar aus zwei Gründen: Erstens ist das Dasein die wurzelhafte Einheit je meiner praktischen, theoretischen und poetischen Vollzüge, die nicht eine substantielle Natur, sondern selbst vollzughaft ist. „Sein“ aber hat letztlich, wie „leben“, den Sinn eines Vollzugs. Zweitens gehören „Sein“ überhaupt und Dasein noch aus einem anderen Grund zusammen: „Sein – nicht Seiendes –, gibt es‘ nur, sofern Wahrheit ist. Und sie *ist* nur, sofern und solange Dasein ist.“²⁶ Denn dieses ist wesentlich durch Seinsverständnis ausgezeichnet. Deswegen hat es nicht den Namen „Mensch“, der ja ein *Seiendes* bezeichnet, sondern den Namen „Dasein“, der ein „reiner *Seins*ausdruck“ ist.²⁷

In den frühen Vorlesungen Heideggers war, anstelle vom Dasein, noch vom (geistig-seelischen) „Leben“ in seiner Bewegtheit die Rede. Im Jahre 1921²⁸ tritt dann das Leben als „Sein“ und „Dasein“ auf. Ab der Vorlesung vom Sommersemester 1923²⁹ erscheint das „Leben“ nur noch nebenbei. An seine Stelle tritt ab jetzt immer das „Dasein“, aber auch dann ist das „Sein“ (beziehungsweise sein) des Daseins, wie das „leben“, als volles Verbum zu lesen, sozusagen als „seien“. Dieser Wechsel der Terminologie wird nicht ausdrücklich begründet. Es mag sein, dass dabei der Satz des Aristoteles eine Patenrolle gespielt hat, dass das Leben das „Sein“ der Lebewesen sei³⁰. Es mag auch sein, dass Heidegger die ontologische Bodenlosigkeit des Le-

²⁵ SuZ, 12; 15.

²⁶ SuZ, 230. Was ist dieses Sein, das es nur ‚gibt‘, sofern Wahrheit ist? Es scheint das ‚ist‘ der Aussage zu sein. Denn Heidegger setzt öfter nebeneinander das „Seiende, das ist“ und das „Sein“ als das „ist“ selbst.

²⁷ SuZ, 12.

²⁸ Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. Frühe Freiburger Vorlesung vom WS 1921/22 (HGA 61), herausgegeben von W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main 1985.

²⁹ Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. Frühe Freiburger Vorlesung vom SS 1923 (HGA 63), herausgegeben von K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main 1988.

³⁰ De an. 415 b 13.

bensbegriffs, den er von Dilthey übernommen hatte, erkannte und dass er diese durch eine Wissenschaft vom Leben überwinden wollte, das auf Wahrheit bezogen ist. Denn nur so ließ sich der fundamental-„ontologische“ Frageansatz von „Sein und Zeit“ im Leben verankern. – Heideggers Begriff des Daseins ist, wie erwähnt, in sich selbst übergänglich von der Ebene des Seins zu der des Seienden. Diese Übergänglichkeit kommt in einem sehr verdichteten Textstück zum Ausdruck:

Das Dasein ist ... dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Und dies wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. *Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins.* Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch *ist*.³¹

Zu dem Satz mit dem „Seinsverständnis“ trug Heidegger in das Exemplar des Buches, das er in seiner Todtnauberger Hütte zur Hand hatte, eine Randbemerkung ein, die dessen Sinn in der Linie des Gesamtentwurfs von „Sein und Zeit“ verdeutlicht:

Sein aber hier nicht nur als Sein des Menschen (Existenz). Das wird klar aus dem Folgenden. Das In-der-Welt-Sein schließt in sich den Bezug der Existenz zum Sein im Ganzen: Seinsverständnis.

Damit erhält das Seinsverständnis die Funktion eines, ja *des* Apriori; und „Sein und Zeit“ wird zum Dokument einer neuen Variante der Transzendentalphilosophie, die sich deren Leitfadens bedient, nämlich des Rückgangs auf „Bedingungen der Möglichkeit apriori“.

Die Seinsfrage zielt auf eine apriorische Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Wissenschaften, die Seiendes als so und so Seiendes durchforschen und sich dabei je schon in einem Seinsverständnis bewegen, sondern auf die Bedingung der Möglichkeit der vor den ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologien selbst.³²

Hier ist die Rede von „einem“, also einem bestimmten Seinsverständnis, das faktisch jeweils den regional verschiedenen Wissenschaften vorausliegt. „Verständnis“ heißt hier nicht eigentlich so viel wie Erkenntnis, sondern so viel wie faktischer Deutungsansatz. Ähnlich wird der Ausdruck verwendet, wenn Heidegger sagt, auf dem Weg von der Zuhandenheit zur Vorhandenheit von etwas schlage das Seinsverständnis um. Die Perspektive, in der vom Seinsverständnis die Rede ist, ist deskriptiv und pluralistisch. So ein Seinsverständnis beruht, wie jedes Verstehen, auf einem „Entwurf“. Diese Entwurfsstruktur ist wohl zunächst am versuchsweisen Verstehen eines zunächst rätselhaft begegnenden Phänomens abgelesen worden. – Was bedeutet nun der zitierte Satz „Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins“? Will er nur, in skeptischer Distanz bleibend, sagen,

³¹ SuZ, 12.

³² SuZ, 11.

dass es zur Natur des Daseins gehört, sich den Bezug zum Seienden durch jeweilige Entwürfe von dessen Seinsstruktur zu vermitteln, die aber letztlich als Entwürfe alle gewissermaßen in der Luft hängen? Oder will er sagen, dass diese Entwürfe sich innerhalb eines unzerstörbaren, konstitutiven Bezugs zur „Idee“ „Sein“ bewegen, die nicht erst entworfen zu werden braucht, sondern (platonisch?) in der Selbsterschließung von „Sein“ beruht? Es scheint dies Letztere sein zu müssen. Dennoch spricht Heidegger auch hier noch vom „Sinn“ von Sein – d. h. dem, woher „sein“ in seiner ganzen Weite und möglichen Ausdifferenzierung „verstanden“, d. h. erschlossen wird – als von dem, was der „primäre Entwurf des Verstehens“ gibt.³³ Dieser Entwurf gehört als primärer offenbar nicht zur Arbeit der philosophischen Konstruktion, sondern zur Spontaneität des Daseins selbst. Man denkt unwillkürlich an Fichtes Begriff der Tathandlung mit all ihren idealistischen Konsequenzen. Später wird Heidegger sich dagegen abgrenzen und die in „Sein und Zeit“ noch festzustellende Unentschiedenheit durch den Begriff der Lichtung des Seins beenden.

Was den Begriff des „Seins“ betrifft, ist es nun möglich, eine erste Bilanz zu ziehen. Erstens ist zu unterscheiden das jeweilige Sein des Seienden vom Sein als solchem, sei dies nun als die apriorische „Form“ einer Seinsregion zu verstehen (z. B. als „Natur“ oder als „Geschichte“ oder als „Zahl“) oder als das universale Apriori „Sein überhaupt“. Zweitens bezieht sich Heideggers Frage-Interesse sozusagen weniger auf den Gehalt dessen, was da „Sein“ heißt, als auf seine Erschlossenheit (seine „Unverborgenheit“, alias ἀλήθεια), die so sehr zu ihm selbst gehört, dass später der Ausdruck „Sein“ für die Erschlossenheit (beziehungsweise Lichtung) selbst stehen kann.

1.2 Die Seinsfrage, in Vergessenheit geraten und nun neu gestellt

Heidegger schreibt, dass die Seinsfrage „erneut“ gestellt und „wiederholt“ werden müsse, da sie seit Platon und Aristoteles in Vergessenheit geraten sei.³⁴ Diese Aussage legt es nahe zu denken, dass die von Heidegger gestellte Frage in der geraden Linie der von diesen beiden antiken Autoren gestellten Frage nach dem liege, was als „seiend“ gelten kann: ob das Seiende nur eines sein kann, wie Parmenides lehrte, oder ob es vieles sei; ob das Sein Unveränderlichkeit meine oder ob auch das Veränderliche als seiend gelten könne; ob das, was das Sein im Seienden ausmache, seine Materie sei oder ob es die innere Form sei. Diesen Fragestellungen gegenüber aber hält Heidegger Abstand. Seine Frage ist keineswegs die antike Frage, wie viel immanentes Nichtsein das Seiende vertragen könne, ohne sich aufzulösen, sondern die Frage, ob das, was seit jeher „sein“ genannt wurde, nicht einen verborgenen zeithaften Sinn habe. Wenn er an der Metaphysik der Antike anknüpft, so tut er es auf dem Umweg über die Besinnung auf die Gegenstandstheorie

³³ SuZ, 324–325.

³⁴ Vgl. SuZ, 2 und 4.

der Moderne, wobei für ihn Kant und der Cartesianer Husserl die wichtigsten Autoren sind. Ausgehend von der Frage, was die Gegenständlichkeit ausmache und wie ihr Bezug zum Sein des Seienden zu deuten sei, kommt Heidegger auf die teils ausdrücklichen, teils unentwickelten antiken Bestimmungen des Seins selbst zurück. Er greift Platons Verlegenheit auf, der in seinen späten Dialogen bekennt, nicht mehr zu wissen, was wir mit dem Ausdruck „Sein“ eigentlich meinen.³⁵ Und er meditiert immer wieder über die Einsicht des Aristoteles, dass es keinen einheitlichen Begriff des Seins gibt, sondern dass sich das Sein vielmehr in mehrere Bedeutungen differenziert: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς,³⁶ – und fragt von der Bedeutung „wahrsein“ ausgehend nach ihrer Einheit.

Inwieweit aber handelt es sich bei der Seinsfrage wirklich um eine echte *Frage*? Nach drei Hinsichten kann einem dieses Wort fraglich werden. Erstens ist es gewiss so, dass dem Verfasser von „Sein und Zeit“ die Richtung der Antwort auf diese Frage schon vor Augen stand, bevor er daran gehen konnte, sein Buch zu schreiben. Wenn er darauf insistiert, dass die genannte Frage erst wieder gestellt werden muss und dass sie, dem zuvor, überhaupt erst als Frage empfunden werden muss, hat er seine Leser im Auge. Dennoch: Mehr als eine Richtung, in der die Antwort gesucht werden sollte, hatte auch er nicht. Das zeigt schon die umständliche und umfangreiche „Ausarbeitung“ der Seinsfrage, die den veröffentlichten Teil von „Sein und Zeit“ ausmacht; das zeigt vor allem die Folge der Selbstinterpretationen, die bald nach dem Erscheinen dieses Buches einsetzt. – Zweitens: Jede Frage scheint ihre Beantwortbarkeit vorauszusetzen, also eine Bestimmtheit in der Sache selbst. Ist aber der „Sinn von Sein“ selbst so eine an sich bestimmte Sache?³⁷ Dies ist nicht leicht zu sagen. Jedenfalls versteht Heidegger den Sinn von Sein nur nebenbei auch in einer empirischen aufgreifbaren Bestimmtheit, so dass er entweder durch sprachliche Analysen oder aber durch metaphysikgeschichtliche Forschungen beantwortet werden könnte. „Bestimmt“ ist der Sinn von Sein vielmehr dadurch, dass er im faktischen Seinsverständnis schon vollzogen ist. „Vollzogen“ heißt freilich noch nicht so viel wie „angeeignet“. Ein Vorbild für dieses Verhältnis kann man in der unreflektierten Vertrautheit mit der Zeit sehen, von der Augustinus spricht.³⁸ – Drittens: Dennoch könnte man denken, die Seinsfrage sei keine vitale Frage, sondern nur ein

³⁵ Vgl. Sophistes 242 c, 244 a. Vgl. SuZ, 1.

³⁶ Met. IV 2, 1003 a 33 – b 12 und V 7. Heidegger übersetzt den Satz τὸ ὄν πολλαχῶς λέγεται mit „das Seiendsein kommt vielfältig zum Scheinen“, d. h., er nimmt die vier Bedeutungen von Met. V 7 nicht als bloß sprachliches Faktum. Dies hatte schon Franz Brentano in seiner Dissertation „Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles“ (1862) so gemacht, die zu Heideggers erster philosophischer Lektüre wurde. Dieser bezog alle Bedeutungen auf einen Grundsinn, nämlich den der Substanz (οὐσία). Heidegger nimmt hingegen das ‚Wahre‘ (ἀληθές) als diesen Grundsinn an. Siehe dazu weiter unten, Anmerkung 57.

³⁷ Vgl. die abwehrenden Äußerungen zur Notwendigkeit der „Wahrheitsvoraussetzung“: SuZ, 226–230.

³⁸ Quid est tempus? quis hoc facile breviterque explicaverit? ... si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio: *Augustinus*, Confessiones XI, 14, 17.

akademisches „Problem“. Dass sie vielleicht nicht *nur* das ist, wird durch Heideggers spätere Äußerung nahegelegt, ein gläubiger Christ könne die Seinsfrage gar nicht ernsthaft stellen, da er ja schon die Antwort wisse, dass nämlich alles (endliche) Sein Geschaffensein bedeute.³⁹ Daraus scheint umgekehrt zu folgen, dass Heideggers Seinsfrage ihre Virulenz – jedenfalls zu einem großen Teil – durch seinen Abschied vom christlichen Glauben erhalten hätte.⁴⁰ Wenn dies zuträfe, träte sie insofern in eine neue Beleuchtung. Sie erwiese sich dann als ein Versuch, eine gewaltige geistige Krisensituation zu bewältigen. Ähnlich wie die griechischen Gründer der Philosophie es unternahmen, das durch den Zusammenbruch des Mythos entstandene geistige Vakuum dadurch zu füllen, dass sie sich „prometheisch“ eine neue Deutung des Seienden im Ganzen erarbeiteten,⁴¹ so unternimmt es Heidegger, in die Situation der Fraglichkeit zu springen, die durch die Empfindung des „Todes“ des christlichen Gottes entstanden ist. In diesem Sinn versucht er, über die lange Zeit der Geschichte Europas hinweg, die im Letzten eher durch den Glauben als durch ein „radikales“ und „schöpferisches“ Fragen geprägt war, als Deutscher der Nachneuzeit, in ein direktes Gegenüber zu den griechischen „Gründern“ zu gelangen, zunächst zu Platon und Aristoteles, dann zu Anaximander, Parmenides und Heraklit.⁴²

2. Die phänomenologische Methode und ihre Sache

Eine Bestimmung des Sinnes von Sein ergibt sich nicht zuletzt aus der Methode dieser Bestimmung. Heidegger weist zu Recht darauf hin, dass die Methode der Behandlung eines Themas von dessen Natur – beziehungsweise von einem Vorbegriff derselben – abhängen müsse. Umgekehrt bestimmt die gewählte Methode die Art und Weise, wie eine „Sache“ ins Spiel kommen kann. Heidegger statuiert nun aber: „*Ontologie*“ – d. h. „die Abhebung des Seins vom Seienden und die Explikation des Seins selbst“⁴³ – „*ist nur als Phänomenologie möglich*“.⁴⁴ Er sagt „*als Phänomenologie*“, nicht nur „nach der Vorarbeit“ derselben. Wie ist diese These zustande gekommen, und was ist ihre Tragweite?

³⁹ Nietzsche II, Pfullingen 1961, 131.

⁴⁰ In der Tat schrieb Heidegger am 14. April 1928 an Julius Stenzel, dass „in der *philosophischen* Existenzproblematik wesensnotwendig, wenngleich nicht ausdrücklich polemisch, eine unbedingte *Gegenstellung* zu allem Christentum liegen muß und in meiner Untersuchung auch faktisch liegt“. In: Heidegger Studien 16 (2000), 12. In seiner Rektoratsrede von 1933 fragte er: „Wenn es wahr ist, was der leidenschaftlich den Gott suchende letzte deutsche Philosoph, Friedrich Nietzsche, sagt: ‚Gott ist tot‘ –, wenn wir Ernst machen müssen mit dieser Verlassenheit des heutigen Menschen inmitten des Seienden, wie steht es dann mit der Wissenschaft?“ (Reden [HGA 16] [siehe Anmerkung 3], 111).

⁴¹ Einleitung in die Philosophie. Freiburger Vorlesung vom WS 1928/29 (HGA 27), herausgegeben von O. Saame und J. Saame-Speidel, Frankfurt am Main 1996, 357–390.

⁴² Teil dieses Projekts ist es auch, die Philosophie Deutsch und die Deutschen Philosophie zu lehren (Reden [HGA 16] [siehe Anmerkung 3], 679).

⁴³ SuZ, 27.

⁴⁴ SuZ, 35.

2.1 Das Sein als Gegenstand der „kategorialen Anschauung“

In der Phänomenologie Husserls fand Heidegger den ersten *wirklichen* Neuansatz der Philosophie seit den Tagen des Aristoteles.⁴⁵ Er bezieht sich dabei auf Husserls Frühwerk, die „Logischen Untersuchungen“, die er als „Grundbuch aller künftigen wissenschaftlichen Philosophie“ einschätzt⁴⁶. Vor allem ist ihm dabei die Entdeckung der „kategorialen Anschauung“ in der Sechsten Logischen Untersuchung wichtig.⁴⁷ Heidegger liest diesen Text, der betitelt ist als „Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis“, in den Jahren 1909 bis 1924 immer wieder und schätzt ihn noch 1973⁴⁸ als philosophischen Basistext. Worum geht es dabei?

Der Empirismus hatte dargetan, dass die ontologischen und logischen Grundbegriffe („Kategorien“) wie Sein, Nichtsein, Substanz, Ursache, Einheit, Grund usw. durch die Daten der äußeren Sinne (durch *sensation*) nicht gedeckt sind. Gegen den (psychologistischen) Versuch Lockes und anderer, in der Innenerfahrung (durch *reflection*) eine Gegebenheit und dadurch legitimierende Erfüllung der Bedeutungen dieser kategorialen Begriffe zu sehen, hatte Husserl (nach dem Vorgang von Hume und Kant) eingewandt, dass die innere Erfahrung diesbezüglich der äußeren Erfahrung nichts voraushat. Denn die innere Anschauung bietet Akte und Zustände, also Gegenstände der Psychologie, aber nicht das „ist“⁴⁹ und vor allem nicht das „ist nicht“. Soll man nun mit Kant annehmen, dass diese Begriffe in unserem Verstand „bereitliegen“ und den Sinnesdaten nur unterlegt werden? Nein; denn so kann zwar ein gegliedertes psychisches Phänomen zustande kommen, nie aber die gegenständliche Gegebenheit von „Seiendem“. Husserl behauptet nun aber (und Heidegger folgt ihm darin), dass wir nicht isolierte Sinnesdaten empfangen, sondern *ganze Sachverhalte* wahrnehmen, die zugleich sinnlich wie kategorial sind. Wenn aber Sachverhalte *gegeben* sind, dann ist auch das Kategoriale an ihnen *gegeben*. Die Kategorien müssen nicht, mit dem Argument, dass es *ohne* sie keine Objekte geben *könnte*, aus der transzendentalen Apperzeption deduziert und dann den Sinnesdaten unterlegt werden; sie können an den Erkenntnissen, zu denen sie *gehören*, *abgelesen* werden. Als Beispiel diene das Prädikationsschema „Substanz-

⁴⁵ Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik. Frühe Freiburger Vorlesung vom SS 1922 (HGA 62), herausgegeben von G. Neumann, Frankfurt am Main 2005, 113; 179; Platon: Sophistes. Marburger Vorlesung vom WS 1924/25 (HGA 19), herausgegeben von I. Schüßler, Frankfurt am Main 1992, 223 f.; Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Marburger Vorlesung vom SS 1925 (HGA 20), herausgegeben von P. Jaeger, Frankfurt am Main 1979, 30.

⁴⁶ Grundprobleme der Phänomenologie. Frühe Freiburger Vorlesung vom WS 1919/20 (HGA 58), herausgegeben von H.-H. Gander, Frankfurt am Main 1993, 13.

⁴⁷ E. Husserl, Logische Untersuchungen, II. Band, Teil II: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis, Halle 1901: 2. Abschnitt, Sinnlichkeit und Verstand, besonders 134 ff.

⁴⁸ Vgl. M. Heidegger, Vier Seminare, Frankfurt am Main 1977, 111–116.

⁴⁹ Das Daß-Sein des *cogito*, das sogar Kant als Erkenntnis akzeptiert (KrV B 157), berücksichtigt Husserl nicht, vielleicht deswegen, weil schon Kant sich weigert, es unter die Kategorien zu subsumieren, die man aber für eine Theorie des gegenständlichen Seins bräuchte.

Akzidenz“ (Ding und Eigenschaft). Die Dinglichkeit und die Eigenschaftlichkeit selbst sind keine Sinnesqualitäten, wie „rot“, „ausgedehnt“, „pelzig“, „laut“ usw., sind. Dennoch sind sie in der schlichten Wahrnehmung gegeben, die ihren natürlichen Ausdruck findet in dem Satzgefüge „Das Brett ist blau; ja, so ist es.“ Husserl betont:

Daß wirklich auch die Formen [wie Sein, Nichtsein, Vielheit, Allheit, Etwas usw.] Erfüllung finden, bzw. dass die ganzen so und so geformten Bedeutungen und nicht bloß die stofflichen Bedeutungsmomente Erfüllung finden, macht die Vergegenwärtigung jedes Beispiels einer getreuen Wahrnehmungsaussage zweifellos.⁵⁰

Mit anderen Worten: Das (im engeren Sinne) Sinnliche und das Kategoriale fundieren sich gegenseitig. Ohne mit-hereinspielende Gegebenheit der Kategorien gibt sinnliche Wahrnehmung keinen Gegenstand, folglich keine Erkenntnis. Zeigt sich aber ein Sachverhalt so, wie er intendiert wurde, dann findet eine Synthese von Intention und Erfüllung statt, ein „Einschnappen“, das Evidenz heißt.⁵¹ Daraus folgt: „In den Gegenständen der füllenden Urteilsakte liegt wahrhaft der Ursprung der Begriffe ‚Sachverhalt‘ und ‚Sein‘.“⁵² – Dieses Ergebnis macht einen bescheidenen Eindruck, ist aber von prinzipieller Bedeutung. Denn es macht die Vorurteile des Nominalismus und folglich des skeptischen Subjektivismus, in denen ein Großteil der neuzeitlichen Erkenntnistheorie gefangen war, zunichte. Diese Erkenntnis und die damit neu gewonnene Freiheit des Denkens begeisterten die Studenten Husserls in Göttingen. Und Heidegger schrieb von ihr, dass seine Untersuchungen in „Sein und Zeit“ „nur möglich geworden“ sind „auf dem Boden, den E. Husserl gelegt, mit dessen ‚Logischen Untersuchungen‘ die Phänomenologie zum Durchbruch kam“.⁵³ Dadurch hatte er „endlich einen Boden“⁵⁴: Er konnte sich auf gegebene Sachverhalte („das Seiende selbst“) beziehen, *und* er konnte vom Phänomen „Seiendes“ das „Sein“ als etwas Gegebenes abheben und seinen Sinn explizieren.

2.2 Phänomenologie als Ontologie: „Sein und Zeit“, § 7

Aus dem Dargelegten ergibt sich ein doppelter Sinn von Gegebenem oder „Phänomen“: erstens das Phänomen im „vulgären“ (d. h. gewöhnlichen) Sinn, nämlich „das Seiende“ beziehungsweise die empirischen Sachverhalte, und zweitens das Phänomen im eminenten, d. h. eigentlich philosophischen Sinne, nämlich „das Sein“.

Phänomen im ersten und grundlegenden Sinn ist etwa ein weißer Schrank beziehungsweise die Tatsache, dass dieser Schrank weiß ist. Dabei zeigt sich

⁵⁰ E. Husserl, Logische Untersuchungen [siehe Anmerkung 47], 142. Darin liegt eine Wiederentdeckung des scholastischen Axioms vom *intelligibile in sensibili*.

⁵¹ M. Heidegger, Grundprobleme der Phänomenologie (HGA 58) [siehe Anmerkung 46], 110.

⁵² Vgl. E. Husserl, Logische Untersuchungen [siehe Anmerkung 47], 141.

⁵³ SuZ, 38. Vgl. Heidegger, Vier Seminare [siehe Anmerkung 48], 115.

⁵⁴ Heidegger, Vier Seminare [siehe Anmerkung 48], 116.

jeweils ein Seiendes nicht nur „an ihm selbst“, sondern auch „von ihm selbst her“. Heidegger will aufweisen,⁵⁵ dass alle skeptischen Verkürzungen dieses Phänomenbegriffs auf eine bloße Erscheinung oder gar nur auf den Schein im Einzelfall zwar berechtigt sein mögen, prinzipiell aber gar nicht durchführbar sind, ohne dass dabei – in einer Art von Selbstwiderspruch – doch vom vollen Phänomenbegriff Gebrauch gemacht wird. Damit ist vom Prinzip her der naive Realismus der vormodernen Philosophen und des alltäglichen Weltbezugs wieder in sein Recht eingesetzt, freilich nur im Prinzip, denn zwischen ihm und der effektiven Erkenntnis liegt eine Wegstrecke, die möglicherweise von den Mächten des Scheins und des Irrtums durchherrscht wird. Es ist schwer, etwas „rein zu bemerken“, – nicht weil sich die Sachen etwa nicht von sich selbst her zeigen würden, sondern weil es so schwierig ist, sich zu diesem „Sich-selbst-Zeigen“ durchzuarbeiten. Mit anderen Worten: Darf jedoch die Gegebenheit von Phänomenen (im Vollsinn dieses Terminus) prinzipiell vorausgesetzt werden, so kann die Arbeit, sie konkret aufzuweisen, beginnen. Um die Tragweite dieses Verständnisses von „Phänomen“ zu ermesen, ist ein wie nebenbei geäußelter Satz von größter Bedeutung: „Die φαίνόμενα, ‚Phänomene‘, sind dann die Gesamtheit dessen, was am Tage liegt oder ans Licht gebracht werden kann, was die Griechen zuweilen einfach mit τὰ ὄντα (das Seiende) identifizierten.“⁵⁶ Denn dies ist keine bloß historische Feststellung, sondern das Bekenntnis einer Auffassung, die auch Heidegger teilt: Das Seiende ist das, was am Tage liegt oder an den Tag gebracht werden kann; man muss es nur neu zu sehen lernen, wozu es nötig ist, sich den Kopf frei zu machen von den mannigfaltigen Formen der Abstumpfung, der Verdeckung und Verstellung sowie von den Vorurteilen des Kritizismus. Das Erscheinen gehört konstitutiv zum Seienden. Wenn dieses nicht gleich am Tage liegt, sondern verborgen ist oder sich gar ins Verborgene entzieht, so kann es doch ans Licht *gebracht* werden, gegebenenfalls mitsamt seiner Verborgenheit.

Ist diese erkenntnistheoretische Vorarbeit geleistet, und ist die Gegebenheit des Seienden selbst gesichert, so kann nach dem „Sein“ (beziehungsweise der „Seinsverfassung“) des Seienden gefragt werden. *Es* ist das „Phänomen“ im eigentlichen, streng philosophischen Sinn. Es kann einerseits am phänomenalen Seienden „abgelesen“ und eigens abgehoben (abstrahiert) werden. Andererseits aber kann dann das noch Wichtigere erkannt werden, dass das Sein schon „vor“ dem Seienden „verstanden“ sein muss, da sich ohne es nichts als Seiendes zeigen kann *und* auch die Abhebung vom Seienden nicht gelingen könnte. Folglich hat nicht nur das Seiende, sondern auch das Sein seine eigene Weise der Phänomenalität, des Scheinens von sich her

⁵⁵ Vgl. SuZ, 28–31. Heidegger geht damit einen anderen Weg als Husserl, der sich, mit Descartes, auf die Gehalte des Bewusstseins bezieht, die als solche faktisch evident sind, solange man nur ihre Seinssetzung einklammert.

⁵⁶ SuZ, 28.

(φαίνεσθαι).⁵⁷ Heidegger illustriert diesen Sachverhalt durch zwei Beispiele.

Wenn ich dieses Buch sehe, sehe ich zwar eine substantielle Sache, ohne jedoch die Substantialität, wie das Buch, zu sehen. Dennoch ist es die Substantialität, was in seinem Nichterscheinen dem Erscheinenden sein Erscheinen ermöglicht. In diesem Sinne kann man sogar sagen, daß sie erscheinender als das Erschienene selbst ist.⁵⁸

Ein anderes Beispiel sind Raum und Zeit, im Sinne Kants. Sie sind nicht nur als Ordnungs-Formen empirischer Anschauungen erfordert, sondern werden auch selbst (reine, d. h. apriorische) „Anschauungen“ genannt und müssen das auch sein, „wenn Kant eine sachgegründete transzendente Aussage damit beansprucht, wenn er sagt, der Raum sei das apriorische Worinnen einer Ordnung“. Sie können deshalb auch „thematisch zum Sichzeigen gebracht werden“.⁵⁹ Verallgemeinernd schreibt nun Heidegger:

Was ist es . . . , was nun im ausgezeichneten Sinn Phänomen genannt werden muß? Was ist in seinem Wesen notwendig Thema einer ausdrücklichen Aufweisung? Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade nicht zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, verborgen ist, aber zugleich etwas ist, was wesentlich zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht.⁶⁰

Die Antwort lautet: das Sein. – Was bedeutet hier „Sein“? Die angeführten Beispiele Heideggers für „Sein“ sind die aristotelischen Kategorien der Aussage und die kantischen Formen der sinnlichen Wahrnehmung. Mit „Sein“ ist hier, so unterschiedlich die beiden Beispiele auch gelagert sind, die apriorische Sinnstruktur („Form“) der gegebenen „Seienden“ beziehungsweise Sachverhalte gemeint, die zugleich die Form ihrer Gegebenheit (d. h. hier ihrer Gegenständlichkeit) ist. Nicht angezielt ist das substantielle Existieren des Seienden an ihm selbst, im Unterschied zu seinem realmöglichen Nichtsein.⁶¹ Zu erinnern ist hier noch einmal an die Identifikation von $\delta\upsilon\upsilon$ und $\phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$.⁶² Das Sein des Seienden ist das, was das $\phi\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ des

⁵⁷ Die Begründung dafür, die er in Form einer einvernehmlichen Interpretation von *Aristoteles*, Met. IX 10, gibt, ist, äußerst knapp referiert, die folgende: Das unzusammengesetzt-einfache Sein von „Seiendem“ ist jeweils entdeckt auf die Weise des $\nu\omicron\epsilon\iota\upsilon$, des einfachen Vernehmens [lateinisch *simplex apprehensio*], das vergleichbar ist mit dem entdeckenden Verhältnis, in dem das $\theta\upsilon\gamma\epsilon\iota\upsilon$ (das Berühren oder Betasten) zu den Tatqualitäten steht. Gemeint ist die Grundstufe der Erkenntnis: das erste schlichte „Haben“ von etwas, dessen Was-Bestimmung auch schon unbestimmt mitgegeben, aber noch nicht ausdrücklich abgehoben und gesetzt ist. Beide, das Würüber in seiner Vorhandenheit und das unbestimmte Prädikat in seiner Mitvorhandenheit, müssen entdeckt sein, ja, ihr ‚einfaches‘ ‚Sein‘ ist Entdecktsein. „Aristoteles sagt: das Sein ‚ist‘ die Entdecktheit. Er lässt die primär im $\theta\upsilon\gamma\epsilon\iota\upsilon$ liegende Entdecktheit vikariieren mit dem Sein. . . . Entdecktheit übernimmt die Antwort auf die Frage nach dem Sein.“ (Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Marburger Vorlesung vom WS 1925/26 [HGA 21], herausgegeben von W. Biemel, Frankfurt am Main 1976, 190.)

⁵⁸ Heidegger, Vier Seminare [siehe Anmerkung 48], 115.

⁵⁹ SuZ, 31.

⁶⁰ SuZ, 35.

⁶¹ Es scheint mir, dass nicht nur Husserl, sondern auch Heidegger in „Sein und Zeit“ eine Art von phänomenologischer Reduktion praktiziert. Jedenfalls bekennt er sich zu ihr gelegentlich als zu einem „Grundstück der phänomenologischen Methode“ (HGA 24 [siehe Anmerkung 13], 29). Vgl. J.-F. Courtine, *L'idée de la phénoménologie et la problématique de la réduction*, in: J.-L. Marion/G. Planty-Bonjour (Hgg.), *Phénoménologie et métaphysique*, Paris 1984, 211–246.

⁶² Siehe oben zu SuZ, 28.

φαινόμενον erbringt beziehungsweise ausmacht. Im Vergleich zu den „gewöhnlichen“ Phänomenen ist es das an sich Erste und Einfachste, als das im eminenten Sinn Sich-Zeigende, wenngleich es in unserem ausdrücklichen Erkenntnisgang das Letzte und Schwierigste ist.⁶³

3. Das Vorhandensein und Zuhandensein der Dinge

Im philosophischen Sprachgebrauch seiner Zeit findet Heidegger neben dem „sein“ als Kopula eines prädikativen Satzes auch das „sein“ im absoluten Sinn vor, das gleichbedeutend ist mit dem „existieren“. Dieser Ausdruck ist abgeleitet vom spätlateinischen Wort *existentia*, das in der Scholastik als *ek-sistere*, als „sistere extra causas“ gedeutet wurde, d. h. als eigenes, von seinen Ursachen emanzipiertes Standhaben. Das, was existiert, wird im Deutschen oft einfach auch „das Vorhandene“ genannt. Heidegger greift diese Ausdrücke auf und stellt sie interpretierend in einen neuen Zusammenhang. „Existenz“ wird bei ihm, Kierkegaard folgend, auf das Sein des menschlichen Daseins eingeschränkt und als Vollzug der Grundfreiheit verstanden; denn das ‚Wesen‘ des Daseins liege darin, dass es zu sein *hat*, m. a. W., dass es „seinem eigenen Sein überantwortet“ ist⁶⁴. Wenn es um die *existentia* des „nichtdaseinsmäßigen“ Seienden, d. h. der Dinge geht, so übernimmt Heidegger zunächst den Ausdruck „Vorhandensein“ beziehungsweise „Vorhandenheit“,⁶⁵ stellt diesem jedoch kontrastierend⁶⁶ das „Zuhandensein“ zur Seite.

Der subjektive Bezugspunkt des Zuhandenen ist nicht das zuschauende Auge, sondern, wie es der Name ausdrückt, die zugreifend-empfindende menschliche Hand. Zuhandenei ist die Weise, wie ein Werkzeug, das von der Hand eines Arbeitenden umschlossen wird, für diesen „da“ ist. Ein betrachtendes Bewusstsein ist an dieser ganz unauffälligen Weise der Gegebenheit nicht beteiligt. Heideggers glänzende phänomenologische Analysen der Zuhandenei⁶⁷ sind von großer Bedeutung für ein verändertes Verständnis dessen, was man Subjektivität nannte, und für einen phänomenologischen Weltbegriff. Heidegger meint, dass alles nicht-daseinsmäßige Seiende „ursprünglich“ als etwas Zuhandenes „entdeckt“ würde, d. h. als geeignet oder nicht geeignet für den praktischen Zugriff im Hinblick auf die Herstellung eines Werks.⁶⁸ Dabei spielt das im aktuellen Hantieren sich

⁶³ Diese Figur des „an sich Früheren“ im Unterschied zum „für uns Früheren“ findet sich schon in dem von Heidegger hochgeschätzten platonisierenden Buch II (α) der aristotelischen „Metaphysik“.

⁶⁴ SuZ, 42, mit Marginalie zum „Zu-sein“ (das auf der zweiten Silbe zu betonen ist).

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Um die Schärfe dieser Unterscheidung recht einzuschätzen, muss allerdings auch folgender Satz beachtet werden: „Zwischen der im besorgenden Verstehen noch ganz eingehüllten Auslegung und dem extremen Gegenfall einer theoretischen Aussage über Vorhandenes gibt es mannigfache Zwischenstufen ...“ (SuZ, 158).

⁶⁷ Vor allem in SuZ, §§ 15 und 16.

⁶⁸ „Ursprünglich“ will sagen: vor allen anderen Weisen der Entdeckung, und nicht nur zeitlich

„gebende“ Werkzeug die Rolle eines analogatum primum. Das noch nicht ergriffene, aber bereitliegende Werkzeug gehört zu einem weiteren Umkreis der Zuhandenheit, zu dem in anderer Weise auch das ergriffene, sich aber als ungeeignet oder defekt erweisende und das wieder weggelegte Werkzeug gehört, das, als Werkzeug im privativen Sinn, zuallererst ein Bewusstsein auf das Werkzeug lenkt und zugleich, in Rückwendung oder Vorausschau, zum ersten Mal die reine Zuhandenheit als Erinnerung oder Wunschbild dem Blick darbietet. Von der Antizipation des Werkes aus führt ein Weg zum Vorliegen der zu verwendenden Materialien, die als Bestandstücke in das im Werden befindliche Werkstück eingehen,⁶⁹ zu den Zeichen⁷⁰ in der Gebrauchsanweisung, den Fertigungsvorschriften und den Warnschildern (z. B. im Umgang mit giftigen Chemikalien oder mit Starkstrom) und schließlich auch zur mannigfaltigen Verwendbarkeit der fertigen Produkte der Herstellung⁷¹. Vom äußersten Rand der Analogie der Zuhandenheit könnte man dann die Linie zurückziehen in deren Zentrum, zur fungierenden Hand selbst.⁷² Heidegger betont, dass die Zuhandenheit keineswegs als „bloßer Auffassungscharakter“ eines Vorhandenen verstanden werden dürfe; polemisch überspitzt formuliert er: „Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es ‚an sich‘ ist.“⁷³

Die Analysen des Vorhandenen haben einen phänomenologischen Wert in sich. Doch setzt sie Heidegger in erster Linie als Munition ein, um die Vermauerung des Seinsbegriffs in die „Vorhandenheit“ zu sprengen. Erstens wendet er sich gegen die seit dem späten Mittelalter fest verankerte Universalisierung des Seinssinnes „Vorhandenheit“:

Dieser Sinn von Sein bleibt ... indifferent unabhoben gegen andere Seinsmöglichkeiten, so daß sich mit ihm zugleich das Sein im Sinne des formalen Etwas-Seins verschmilzt, ohne daß auch nur eine reine regionale Scheidung beider gewonnen werden konnte.⁷⁴

Indem dagegen der Seinssinn der Zuhandenheit abgehoben wird, erweist sich Vorhandenheit erstens als regional beschränkter Sinn von Sein, zweitens, genau genommen, nicht als *ein* klar umrissener Sinn, sondern als mindestens zwei. Der erste Sinn von Vorhandenheit liegt noch in der Reich-

„zuvor“, sondern alle anderen sinngenetisch fundierend. Das „Entdecken“ meint hier offenbar mehr als ein „daraufstoßen“; es enthält schon einen erfolgreichen Umgang, also schon ein „Verstehen“.

⁶⁹ Vgl. SuZ, 70.

⁷⁰ Vgl. SuZ, § 17.

⁷¹ Vgl. SuZ, 71.

⁷² Heidegger tut dies selbst nicht. Es hätte der Ansatz einer Theorie der Leiblichkeit sein können.

⁷³ SuZ, 71. Die Kursivsetzung des gesamten Satzes ist die Heideggers. Wie dieses polemisch zugespitzte „an sich“ zu verstehen ist, wird positiv nicht gesagt. Es meint wohl so viel wie „ursprünglich gegeben“, jedenfalls nicht das, was man gemeinhin unter an-sich-Sein versteht.

⁷⁴ SuZ, 160. Man beachte aber, dass Heidegger auf die Identifikation des Vorhandenen mit dem formalen „Etwas“ (*res*) abhebt, nicht mit dem wirklich Seienden (*ens actu*), das außerhalb der phänomenologischen Klammer (der *epochè*) bleibt.

weite der Zuhandenheit; er meint so viel wie eine entfernte, mögliche Zuhandenheit. Wenn ein Verkäufer sagt, ein gesuchtes Produkt sei gegenwärtig nicht vorhanden, dann ist mit dieser Vorhandenheit eine Verfügbarkeit gemeint; das Vorhandene liegt zwar nicht in der Hand, aber vor der Hand, bereit für einen möglichen Zugriff. Dieser Begriff des Vorhandenen ist ein lebensweltlich-alltäglicher. Davon hebt sich jedoch eine zweite Art ab, die Heidegger als „bloße“ oder „pure“ Vorhandenheit bezeichnet. Bloß vorhanden sind beispielsweise „die Pflanzen des Botanikers“, im Unterschied zu den „Blumen am Rain“, oder „das geographisch fixierte ‚Entspringen‘ eines Flusses, im Unterschied zur ‚Quelle im Grund‘.“⁷⁵ Dieses Vorhandene ist das intentionale Korrelat des Bezugs der Anschauung, der einmal als das „Nur-noch-Verweilen bei ...“, ein andermal polemisch als „starres Begaffen“ charakterisiert wird.⁷⁶ Das Vorhandene ist das Seiende, insofern es „vorfindlich und bestimmbar“ ist.⁷⁷ Diese „Vorhandenheit“ ist, im Sinne des lebensweltlichen Weltbegriffs, weltlos. Gleichbedeutend damit ist die Formel „es gibt so etwas wie x“ beziehungsweise „es gibt so etwas wie x nicht“; tertium non datur.

Heidegger nimmt sich nun in „Sein und Zeit“ vor, über die bloße Unterscheidung hinausgehend, den Begriff der Vorhandenheit seiner anscheinenden Selbstverständlichkeit und Absolutheit dadurch zu entkleiden, indem er ihn als sinngenetisches Derivat der Zuhandenheit aufzuweisen versucht. Er muss dies tun, um seine These zu retten, dass für das nicht-daseinsmäßige Seiende gilt: „Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es ‚an sich‘ ist.“ Wie aber führt er die Ableitung durch? Er tut es, indem er in einem ersten Schritt das neutral Vorhandene im zweiten Sinn – mehr oder minder unter der Hand – gleitend identifiziert mit dem Vorhandenen im ersten Sinn, der sich an das Zuhandene anschließt. Um von diesem zur neutralen Vorhandenheit zu gelangen, genügt es nicht, sich des besorgenden Zu-tun-Habens zu enthalten.

Woran liegt es, daß sich in der modifizierten Rede ihr Worüber, der schwere Hammer, anders zeigt? Nicht daran, daß wir vom Hantieren Abstand nehmen, aber auch nicht daran, daß wir vom Zeugcharakter dieses Seienden nur *ab*sehen, sondern daran, daß wir das begegnende Seiende ‚neu‘ ansehen, als Vorhandenes⁷⁸. Das *Seinsverständnis*, das den besorgenden Umgang mit dem innerweltlichen Seienden leitet, *hat umgeschlagen*.

„Aber“, so wendet er gegen sich selbst ein, „konstituiert sich dadurch, daß wir, statt Zuhandenes umsichtig zu überlegen, es als Vorhandenes ‚auffassen‘, schon ein wissenschaftliches Verhalten? Überdies kann doch auch Zuhandenes zum Thema wissenschaftlicher Untersuchung und Bestimmung gemacht werden, zum Beispiel bei der Erforschung einer Umwelt, des Mi-

⁷⁵ SuZ, 70.

⁷⁶ SuZ, 61.

⁷⁷ SuZ, 75.

⁷⁸ „Vorhandenes“ ist hier nicht im gewöhnlichen Sinn zu verstehen, sondern meint so viel wie Objekt der Theorie.

lieus im Zusammenhang einer historischen Biographie.“ Die Antwort lautet: „Das Zuhandene braucht seinen Zeugcharakter nicht verlieren, um ‚Objekt‘ einer Wissenschaft werden zu können“⁷⁹, nämlich der Humanwissenschaften. Damit aber wird die „Genesis“ der Vorhandenheit aus der Zuhandenheit beziehungsweise der „Umschlag“ der entsprechenden „Seinsverständnisse“, umso rätselhafter. Falls gar noch zugestanden werden müsste, dass es Zuhandenes nur auf dem Grunde von Vorhandenem (im gewöhnlichen Verstande) ‚gibt‘, so folge daraus zwar nicht, „dass Zuhandenheit ontologisch in Vorhandenheit fundiert ist“⁸⁰, aber dann stellt sich die Frage nach der „Ursprünglichkeit“ des Zuhandenen neu. In der Tat scheint Heidegger später auf die Ableitung der Vorhandenheit von der Zuhandenheit verzichtet zu haben; er stellt beide Modi einfach nebeneinander.⁸¹

Sind aber nun Zuhandenheit und Vorhandenheit in „Sein und Zeit“ wirklich, wie Heidegger sagt, „*Seinsarten*“? Es scheint sachgerechter, statt von Weisen des „Seins“ von Weisen der phänomenalen Präsenz beziehungsweise der Gegebenheit oder, mit dem späteren Heidegger, von Weisen der „Anwesenheit“ zu sprechen. Dementsprechend notiert er an den Rand der Seite 71 seines Hütten-Exemplars von „Sein und Zeit“, die Formulierung „Seinsart“ selbstkritisch zurücknehmend: „doch nur Begegnischarakter“, also eine Weise des Usus beziehungsweise der Anwesenheit für diesen. Denn die reale Entstehung, ob aus Natur oder aus Herstellungskunst, die für die Seinsart von größter Bedeutung wäre, spielt dabei keine Rolle. In „Sein und Zeit“ kommt es Heidegger nur darauf an, die neutrale Allgemeinheit der Vorstellung des irgendwie Vorhandenen zu brechen und mit der Beschreibung des Zuhandenen eine markante Form der (ungegenständlichen) Anwesenheit – und damit das Thema der Anwesenheit als solcher – in den Vordergrund zu rücken. Eine umfassende Systematik aller anderen Formen des Anwesens – etwa auch der Natur als dessen, „was webt und strebt“, uns überfällt, als Landschaft gefangen nimmt“⁸² – liegt damals (noch) nicht in seinem Interesse.

Zuhandenheit ist eine Weise der (unthematischen) Anwesenheit; Vorhandenheit, so wie sie Heidegger in den Blick nimmt, ist eine Weise der thematischen Anwesenheit. Zu den verschiedenen Weisen der Anwesenheit gehört jedoch das Sein im Sinne des Existierens an ihm selbst, auch wenn es,

⁷⁹ SuZ, 361. In diesem Sinne notiert Heidegger in einer späteren Randbemerkung zu S. 61: „Durch Ab-sehen wird nicht schon das Hinsehen – dieses hat eigenen Ursprung und zur notwendigen Folge jenes Absehen; Betrachten hat seine eigene Ursprünglichkeit.“

⁸⁰ SuZ, 71.

⁸¹ In HGA 27 [siehe Anmerkung 41] zählt Heidegger – in offener Reihe (72) – folgende Seinsweisen auf: Vorhandensein (der materiellen Dinge), Zuhandensein (der Gebrauchsdinge), Leben (für Pflanzen und Tiere), Existieren beziehungsweise Dasein (für den Menschen), Bestand (für Raum und Zahl) (71).

⁸² SuZ, 70, vgl. 211. Immerhin markiert Heidegger eine nicht in Angriff genommene Aufgabe: „Das Sein des Daseins empfängt ... seine umfassende ontologische Durchsichtigkeit erst im Horizont des geklärten Seins des nichtdaseinsmäßigen Seienden, das heißt auch dessen, was, nicht zuhanden und nicht vorhanden, nur ‚besteht‘“ (SuZ, 333).

weniger passend, Vorhandensein genannt wird, *nicht*. Mag zum Sein das Aufgehen in mannigfache Weisen der Anwesenheit gehören⁸³, so ist es doch nicht mit diesen einfach identisch. Sein *bedeutet* letzten Endes nicht „Anwesen“, sondern einfach Sein, – dass Seiendes im absoluten Sinne „ist“ und nicht nicht ist. Macht man sich das klar, muss man sagen: Man kann versuchen, dem Ausdruck „Sein“ neue Bedeutungen zuzudenken. Doch seine Grundbedeutung ist durch die Metaphysik so festgelegt worden, dass dieser Begriff bleibend ihr gehört. Heideggers Thema hingegen ist nur indirekt das Sein. Sein zentrales Thema ist das Wesen der Anwesenheit, in der Mehrfältigkeit ihrer Weisen und in der zu ihr gehörenden Verborgenheit. Dieses Thema ist in der Tat neu. Es ist in der bisherigen Geschichte der Philosophie noch kaum bearbeitet worden.

4. Die „Zeit“ als Sinnhorizont des „Seins“

Das Gesamtwerk „Sein und Zeit“ ist angelegt auf die Ausarbeitung der Hypothese, „Sein“ habe einen irgendwie zeitlichen Sinn, es erschließe sich durch die Vermittlung der „Zeit“. Diese Hypothese wird von drei Pfeilern getragen. Der erste ist die Identifikation des „Seins“ mit seiner Erschlossenheit beziehungsweise mit der „Anwesenheit“ des Seienden. Der zweite ist die Identifikation der Gegenwart, die der ermöglichende Raum für Anwesenheit ist, mit der Gegenwart als einer der drei Dimensionen der Zeit. Der dritte ist eine Interpretation der „Zeit“ als nicht lineare Einheit von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart. Ohne diese Voraussetzungen ist schon die Fragestellung unverständlich.⁸⁴

Für seine Hypothese beziehungsweise Vermutung boten sich Heidegger zwei Ansatzpunkte an. Sie beziehen sich auf die beiden Pole des Daseins: auf das Sein seiner intentionalen Korrelate und auf den Vollzug seines eigenen Seins. Beides ist ineinander verschlungen in der Einheit des In-der-Welt-Seins. Es soll aber hier, der größeren Klarheit halber, getrennt dargestellt werden.

Was das Erste betrifft, kann auffallen, dass das Sein von Dingen der Erfahrung immer schon als erstreckte Gegenwart empfunden worden ist: „Seiendes *ist*“ bedeutet, dass sein Sein stattfindet als ein Währen im Wechsel sei-

⁸³ Klassisch ist die *veritas* ein – auf die *anima* relativer – Grundzug des Seins, der aber auf diesem fundiert bleibt: *Thomas von Aquin*, *De veritate* I, 1. Heidegger lässt das Sein des Seienden und seine Wahrheit „vikariieren“. Darin scheint eine Umkehrung der Fundierungsordnung zu liegen. Doch ist die hochscholastische Lehre von den Transzendentalien *verum* und *bonum* m. E. der Punkt, in dem die größte Nähe zwischen Heidegger und der Metaphysik besteht (dazu: Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant. Marburger Vorlesung vom WS 1926/27 [HGA 23], herausgegeben von *H. Vetter*, Frankfurt am Main 2006, 48–64).

⁸⁴ Das Thema „Sein aus Zeit“ ist hier nur im Rahmen unserer Fragestellung zu erwähnen, nicht jedoch eigentlich darzustellen. Ich darf den Leser verweisen auf meine Beiträge „Die Zeit-Philosophie Heideggers bis zu *Sein und Zeit*“ und „Hintergründe und Probleme von Heideggers Begriff der ‚Zeit‘ in und um *Sein und Zeit*“, in: *Zeit als Thema der Phänomenologie*; Band I: *Phänomenologische Zeit-Theorien*, herausgegeben von *H. R. Sepp*, Würzburg 2010 [im Druck].

ner Bestimmungen und Umstände. Sein heißt so viel wie ein Zeit durchgreifendes Gegenwärtigsein, eine Präsenz. Das ist sein semantischer „Sinn“. Davon ausgehend fragt nun Heidegger in transzendentaler Absicht weiter: Wie ist dieser Sinn von Sein möglich? „Offenbart sich die *Zeit* selbst als Horizont des *Seins*?“⁸⁵ Er antwortet also, indem er das genannte Gegenwärtigsein als eine der drei Dimensionen der Zeit versteht, als die Gegenwart. Nun besteht zwar ein Abgrund zwischen der jeweiligen, gewissermaßen punktuellen Gegenwart des Getroffenwerdens durch eine Empfindung, die immer eine andere ist, und der bleibenden Gegenwart der Gegebenheit von „Seiendem“. Die Analysen Husserls zum „inneren Zeitbewusstsein“, auf die sich Heidegger stützt, überbrücken jedoch diesen Abgrund, indem sie das Spiel der Seele mit den Elementen der beiden anderen Zeitdimensionen aufdecken. An sich sind diese insofern Feinde der Gegenwart, als die ankommende Zukunft das jeweils Gegenwärtige durch ein neues vertreibt und den Augenblick, der gerade noch lebendig war, zu einem vergangenen macht. Wie kann sich da etwas als bleibend und insofern als seiend, d. h. als mit sich identisch präsentieren? Dadurch, dass die gerade empfangenen Eindrücke als solche behalten und mit den erwarteten zusammengehalten werden, in einer Synthese von Protention, Attention und Retention. Die Identität des gegenständlichen Etwas ist auf diese Weise „zeitlich“ konstituiert.

Auch den bewegten Vollzug der eigenen Identität des Daseins, in der das In-der-Welt-sein zentriert ist, sieht Heidegger als „zeitliches“ Ereignis. Dieser Vollzug ist bestimmt durch das „Vorlaufen“ in die ständige Möglichkeit des zukünftigen Todes, die als solche ausgehalten wird. Ihr Gewesenheitsbezug ist die Aneignung dessen, was man schon ist, d. h. die „Wiederholung“ beziehungsweise das „Nachholen“ der Wahl bezüglich des eigenen Seins, das man ja nicht selbst gesetzt hat. Ihr Gegenwartsbezug ist der „Augenblick“, d. h. das blitzhafte Erblicken des *kairós* für die Entscheidung zu einem wesentlichen Handeln. Dass so ein eigentlicher Zeitlichkeitsvollzug nicht bloß ein Ideal, also ein konstruierter Gedanke, sondern eine existenzielle Möglichkeit ist, sieht Heidegger – nach dem Vorbild von Kant – in der Stimme des Gewissens bezeugt, als deren invariante Kernbotschaft er einen Ruf herauspräpariert, der so formuliert werden könnte: „Werde eigentlich bzw. wesentlich, indem du die wesenhaften Grenzen deines Seinkönnens dir zu eigen machst und sie so Ermögligungen sein lässt!“ In diesem Ruf ist impliziert, dass die Möglichkeit der Eigentlichkeit die innerste Wirklichkeit des Daseins ausmacht.

Mit der Ausarbeitung seines Versuchs, das „Sein“ in seiner Differenz zum „Seienden“ und in seinen fundamentalen Modi theoretisch aus der „Zeit“ abzuleiten⁸⁶, ist Heidegger letzten Endes gescheitert, was hier nicht näher

⁸⁵ SuZ, 437.

⁸⁶ Dieser Ableitungsversuch überschreitet m. E. bei Weitem die Möglichkeiten der Phänomenologie zugunsten transzendentalphilosophischer Konstruktionen.

blegt werden kann. Unzufrieden vernichtete er das Manuskript des entscheidenden dritten Abschnitts „Zeit und Sein“; schließlich gab er das ganze Vorhaben auf. Freilich bewegte ihn die Fragestellung weiter. Aber in den folgenden Jahren tritt das Thema „Zeit“ aus dem Vordergrund in den Hintergrund.

5. Das „Sein selbst“

Ich muss nun eingehen auf die Weise, wie Heidegger nach der sogenannten „Kehre“, die er um 1930 vollzogen hat, vom „Sein“ spricht! Während in „Sein und Zeit“ festgehalten wurde, dass Sein jeweils das Sein von Seiendem ist, so wandelt sich Heideggers Sprachgebrauch in den späteren Jahren dahingehend, dass das Sein – sprachlich gesprochen – hypostasiert zu werden scheint und dann, mehr und mehr, vom Sein des Seienden unterschieden wird. Es ist die Rede dann vom „Sein als Sein“ oder „Sein selbst“ oder „Seyn“, falls diese Ausdrücke als mehr oder minder äquivalent genommen werden dürfen. Es ist *diese* Redeweise vom „Sein“, die am wenigsten verstanden und rezipiert worden ist. Ich versuche im Folgenden einige Schritte in Richtung auf eine Rekonstruktion.

Das Entscheidende in den Analysen der Zuhandenheit im ersten Hauptwerk schien zu sein, dass damit, weit über den intentionalen Bezug zu einzelner „Seienden“ hinaus, das Bedeutungsfeld einer Ganzheit des Seienden oder der „Welt“ geöffnet wird. Die „Welt“ ist im Darstellungsschema von „Sein und Zeit“, neben dem jeweils zuhandenen Seienden und dem jemeinigen Dasein, eine dritte Größe. Sie ist, wenn man so reden kann, noch weniger „etwas“ als die beiden anderen Größen. Werden diese immerhin noch unter den Begriff des „Seienden“ gestellt, so gilt von der Welt: Sie „ist“ nicht, sie ist vor allem nicht die (wie auch immer) vorgestellte oder gedachte Gesamtheit des Seienden. „Aus dem [perspektivisch-horizonthaften] Lebensvollzug des Lebendigen entspringt die Welt und *ist* nur *das* und *so*, als *was* und *wie* sie entspringt.“⁸⁷ Sie „weltet“⁸⁸. Mit anderen Worten: Sie geht darin auf, „Horizont“ zu sein, wie Heidegger eine Zeitlang formuliert. Er bemüht sich in „Sein und Zeit“, den Begriff der Welt als einer Bedeutsamkeitsganzheit zu verdeutlichen am Beispiel der Umwelt des Handwerkers. Es ist aber nicht zu übersehen, dass er an dieser Umwelt nur die formalen Strukturen einer Welt überhaupt, ihre „Weltlichkeit“⁸⁹ ablesen will. Es geht ihm letzten Endes um die Weise, wie unsere geistig-geschichtliche Welt „weltet“. Darin sind zwei Fragen miteinander verknüpft: Wie weltet sie heute?⁹⁰ Und vor allem: Was ist das lebensweltliche Welten selbst?

⁸⁷ Nietzsche I, Pfullingen 1961, 624.

⁸⁸ Zur Bestimmung der Philosophie. Frühe Freiburger Vorlesung 1919 (HGA 56/57), herausgegeben von B. Heimbüchel, 1987, 73.

⁸⁹ SuZ, § 14.

⁹⁰ Teilantworten, die sämtlich sehr kritisch sind, werden gegeben werden in den Thesen, unsere

Diesen Fragen geht Heidegger in den kommenden Jahren nach. Dabei bildet die kunstvoll rhetorisch gebaute⁹¹ Freiburger Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“ (Juli 1929) die Rolle eines Scharniers. Schon die Titelfrage ist bewusst zweideutig. Einerseits wird aus einer neu gewonnenen Distanz zurückgeschaut auf die klassische Metaphysik und gefragt: Was ist beziehungsweise war sie? Was geschah in ihr, beziehungsweise was geschieht eigentlich im metaphysikähnlichen positivistischen Glauben der Wissenskulturs unserer Zeit? Andererseits will Heidegger in seine eigene Fragestellung einführen, die er damals ebenfalls noch „Metaphysik“ nennt. Die Frage, die schon in „Sein und Zeit“ gestellt worden war, lautet: Wie kommt es zur Gegebenheit des Seienden für die Theorie, also des Vorhandenen? Damit das Seiende als Vorhandenes erscheinen kann, muss seine Zuhandenheit, die ja Heidegger als das Ursprüngliche annimmt, weggefallen sein, und dazu wiederum muss das Welten der Welt samt der damit verbundenen „Uneigentlichkeit“ unterbrochen werden. Dies geschieht nicht allein kraft des Fragens und autonomen Denkens. Denn dieses muss nach Heidegger erst zu sich ermächtigt werden durch ein Widerfahrnis, nämlich durch den Einbruch des „Nichts“. Der formale Ereignischarakter des Nichts ist, der Form nach, mit dem der Welt verwandt: Die Welt „weltet“; das Nichts „nichtet“. Beide „Geschehnisse“ stehen nicht nebeneinander, sondern sind ineinander verschlungen, allerdings wie gegnerische Ringer. Das Nichts sieht Heidegger in doppelter Weise „nichten“. Einerseits ist es im „nichtigen“, „abgründigen“ Grund des Daseins insofern immer am Werk, als dieses sich grundlos und todgeweiht vorfindet: aus nichts – ins Nichts. Phänomenal freilich bleibt es verborgen; nur die mannigfache Macht der Verneinung im menschlichen Leben kann als ein Symptom des Waltens des Nichts gelesen werden. Doch gibt es eine Weise, in der das Nichts – und zwar jetzt erlebbar – nichtet, nämlich als Zusammenbruch der heimatlich anmutenden Lebenswelt – anders gesagt, als Verlust aller lebenstragenden Bedeutsamkeit. Dies mag einem Einzelnen geschehen oder auch, in der Empfindung des „Nihilismus“, einer ganzen geistigen Epoche. Heidegger meint: Wer diesem Widerfahrnis standhält und die dazugehörige Angst aushält⁹², statt in Panik zu verfallen oder in Scheinlösungen zu flüchten, dem erschließt sich eine letzte Wahrheit, nämlich er selbst als Da-sein und das

Neuzeit sei die „Zeit des Weltbildes“, – die Zeit, in der alles unter dem Vorzeichen der „Machenschaft“ (des „Ge-stells“) und des zur angepriesenen Ware gewordenen „Erlebnisses“ stehe, – die Zeit, in der „Gott tot ist“.

⁹¹ Eine nüchterne literaturwissenschaftliche Untersuchung der sprachlichen Techniken Heideggers: der Inszenierung, des Zeigens und Verhüllens, ist noch ein Desiderat. Sie wäre die Basis, um die Frage beantworten zu können, ob Heidegger seinen Lesern gegenüber immer offen und ehrlich ist – eine Frage, die sich mir schon bei meiner ersten Lektüre eines Heidegger-Texts vor mehr als 40 Jahren stellte.

⁹² In welcher Kraft man die Angst aushält, bleibt ungesagt. Diese engt ja an sich den freien Spielraum des Wahrnehmens und Denkens ein. Also verschenkt sie selber auch nicht die Kraft zu einem neuen Sehen.

Seiende in seinem befremdlichen Sein.⁹³ Aus dieser Erfahrung der Fremdheit erwächst die Stimmung des Staunens und aus dieser die Grundfrage der Metaphysik „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ Allerdings sind dieses Staunen und diese Frage ebenso zweideutig wie die „Metaphysik“, von der Heidegger hier spricht.⁹⁴ Während die klassische Metaphysik (der christlich-neuzeitlichen Denker Leibniz und Schelling) diese Warum-Frage im onto-theo-logischen Sinn auf die letzte, absolute Ursache hin stellte, hat sie bei Heidegger, trotz der äußerlich gleichlautenden (und insofern irreführenden) Formulierung, im Grunde einen ganz anderen, einen sozusagen phänomenologischen Sinn. Das Warum zielt nicht auf eine Antwort, sondern auf das sprachlose Verharren vor einem grundlosen Faktum: vor dem „Wunder aller Wunder, daß“⁹⁵ Seiendes ist“⁹⁶. Zugleich wandelt sich die Warum-Frage so: „Woher kommt es, daß überall Seiendes den Vorrang hat und jegliches ‚ist‘ für sich beansprucht, während das, was nicht ein Seiendes ist, das so verstandene Nichts als das Sein selbst, vergessen bleibt?“⁹⁷ – Aber was ist das „Sein selbst“? Darf es identifiziert werden mit der Tatsache, dass Seiendes „ist“? Nein und ja. Nein, wenn das „ist“ als Existieren beziehungsweise Vorhandensein genommen wird, also in einer Sicht, die Heidegger der Metaphysik überlässt und nicht selbst sich zu eigen macht. Ja, wenn das „ist“ verstanden wird als Gefülltsein mit Sein, d. h. mit Sinn. Denn in Heideggers Sicht gibt es auch einen „seinslosen“ Zustand des Seienden⁹⁸ oder auch einen anderen, in dem das Seiende die Fülle des Seins zur Darstellung bringt, wobei „das Seiende“ natürlich immer in dem auf das Dasein relationalen Sinn zu verstehen ist, den ich oben herauszuarbeiten versuchte. Letzten Endes aber geht es nicht um das Seiende, sondern um das Sein selbst in seinem eigenen (als Verbum zu hörenden) „Wesen“. Dieses „Wesen“ ist der Form nach verwandt mit dem „Welten“ je einer Welt und dem „Nichten“ des Nichts. Vor allem deswegen, und nicht nur, weil das Sein ein Nichts zu sein scheint, weil es kein Seiendes ist, kann es im Denken Heideggers zur gegenseitigen Vertretung von „Nichts“ und „Sein“ kommen, so dass er sagen kann, das Nichts „entschleierte“ sich als das Sein.⁹⁹ Gemeint ist damit wohl, dass das Nichts, wenn es als im Grunde des seinsverstehenden Daseins „wesendes“ erfasst wird, eine Brücke bilden kann zum Gedanken des „wesenden“, d. h. sich „er- und zueignenden“ Seins. Dieses

⁹³ Offen bleibt, wie sich die Enthüllung dieser Wahrheit zur „Ursprünglichkeit“ des Zuhandenen verhält. Ist letztere nur das *primum quoad nos*, also gerade nicht *quoad se* („an sich“)?

⁹⁴ Diese Bemerkung gilt ebenso für das einleitende Vorgehen Heideggers in seiner Vorlesung „Einführung in die Metaphysik“ (Freiburger Vorlesung vom SS 1935, HGA 40, herausgegeben von P. Jaeger, Frankfurt am Main 1983 [Tübingen 1953]). Vgl. dort 217.

⁹⁵ Kursivierung findet sich im Original gesperrt.

⁹⁶ Das heißt „da“ ist. Nachwort zu „Was ist Metaphysik?“ [1943], in: Wegmarken, Frankfurt am Main 1967, 103.

⁹⁷ Einleitung zu „Was ist Metaphysik?“ [1949], in: Wegmarken [siehe Anmerkung 96], 211.

⁹⁸ Nachwort zu „Was ist Metaphysik?“ [siehe Anmerkung 96], 102.

⁹⁹ Ebd. 101.

„Sein selbst“ aber meint hier so viel wie „Wesung der Unverborgenheit“¹⁰⁰ oder Ereignis von Sinn, bezogen auf das In-der-Welt-Sein im Ganzen. Aus dieser alles umfassenden und durchgreifenden Offenheit lebt insbesondere das philosophische Denken und, in anderer Weise, die große Dichtung. Deren „Wahrheit“ geht weit über die Adäquation über einzelne Sachverhalte oder Sachverhaltsbereiche hinaus, ohne dass man ihnen deshalb den Wahrheitsbezug absprechen könnte – im Gegenteil. An der Philosophie ist abzulesen, dass die „Wesung der Unverborgenheit“ in einer eigentümlichen Weise geschichtlich ist: zwar nicht so, dass die Gedanken der Alten ihre Kraft für das gegenwärtige Denken verlören, aber doch so, dass jedes je gegenwärtige Denken, das radikal sein will, aus seinen jeweils geschenkten Evidenzressourcen und auf eigene Verantwortung zu denken anfangen muss.

Versucht man, ein Ergebnis der Bemühungen des reifen Heidegger um das, was er „Sein“ nennt, zu ziehen, so kann man vielleicht sagen: Was das Begegnende betrifft, seien es nun Dinge oder Menschen¹⁰¹, so geht es um dessen Weise, in seiner inneren Fülle und in seinem Anspruch zu begegnen oder „anwesend“ zu sein. Was das Dasein selbst betrifft, so bestimmt sich dessen höchstmöglicher Vollzug aus dem Denken, das selbst aus der sich selbst verbergenden „Lichtung des Offenen“ lebt. Das alles ist nicht zu verwechseln mit dem Interesse am Sein als der Wirklichkeit des Wirklichen beziehungsweise an dem, was wahrhaft und letztlich „ist“.¹⁰²

¹⁰⁰ Unter dieser Perspektive wird es behandelt im Aufsatz „Vom Wesen der Wahrheit“, den Heidegger ab 1930 in verschiedenen Fassungen öffentlich vorgetragen hat, und der als das klarste Dokument der inzwischen eingetretenen „Kehre“ gilt.

¹⁰¹ Von der Anwesenheit, die sich in der Begegnung mit einem anderen Menschen ereignet, spricht Heidegger seltener als von der Anwesenheit echter Dinge. Doch erwähnt er „die Freude an der Gegenwart des Daseins – nicht der bloßen Person – eines geliebten Menschen“ („Was ist Metaphysik?“, in: Wegmarken [siehe Anmerkung 96], 8).

¹⁰² An einigen Stellen weist Heidegger auf einen wichtigen Sachverhalt hin: Zwar könne man den Übergang vom Seienden als solchem zu seinem Sein und von diesem zum sich erschließenden „Sein“ als einen transzendentalen Stufengang in je grundlegendere Bedingungen der Möglichkeit interpretieren. Doch liege diesem rationalen Vorgehen eine *Erfahrung* zugrunde, die ihm nun einmal geschenkt worden sei und die eigentlich auch der Leser mitbringen müsse, solle er durch Heideggers Worte zur „Sache“ „durchbrechen“ können. Ein Teil dieser Grunderfahrung bestand sicher darin, dass Heidegger auf das Phänomen der Anwesenheit als solcher aufmerksam wurde. – Was er „Anwesenheit“ nennt, habe ich aus meiner Erfahrung unter dem Titel der Gegenwärtigkeit des Gegenwärtigen zu umschreiben versucht: „In der Gegenwart leben. Auf der Spur eines Urphänomens“, Stuttgart 1996, – ohne auf Heidegger Bezug zu nehmen, aber möglicherweise in einer gewissen Nachbarschaft zu seiner Grunderfahrung.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0240-5655

www.theologie-und-philosophie.de

82. Jahrgang · Heft 3 · 2007

ABHANDLUNGEN

Friedo Ricken S. J.
Seneca (Brief 82) und Cicero (Tusculanen, Buch I) über den Tod 321

Michael Thomas Lohke
Lassen Aristotelische Tugenden sich als rationale Vermögen gemäß
Metaphysik Θ 2 und 5 auffassen? 329

Andreas Odenwal
Der Kultus als Weltanlegung. Elemente einer Theorie des Gottesdienstes
im religionsphilosophischen Ansatz von Richard Schaeffler 351

Franz-Josef Bormann
Gewissensentscheidung und moralische Imitation. Plädoyer für einen
kohärenztheoretischen Ansatz in der Gewissenslehre 368

BEITRÄGE

Werner Löser S. J.
Jesus - der neue Moses. Zwölf Annäherungen an das Jesusbuch von
Papst Benedikt XVI. 382

Gerd Hauffner S. J.
Abendgespräch mit Martin Heidegger 392

Herder Freiburg · Basel · Wien

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

85. Jahrgang · Heft 2 · 2010

ABHANDLUNGEN

- Gerd Haeffner S. J.*
Heideggers „Seins“-Frage. Beitrag zu einer Klärung 161
- Georg Sans S. J.*
Gerold Prauss über Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel 185
- Petra Hörner*
Evangelienharmonistik in der „Catena aurea“ 203
- Andreas Koritensky*
Religiöse Erfahrung und christliches Selbstverständnis.
Der Aufstieg eines Deutungsbegriffs und die Folgen 216
- Philipp Höfele*
Vergebung für die Täter? Überlegungen zur intersubjektiven Dimension
des eschatologischen Gerichts 242

BEITRAG

- Dieter Witschen*
Was kann ‚negative Religionsfreiheit‘ meinen?
Semantische Anmerkungen 261

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

Werner Löser S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. GERD HAEFFNER S. J.

Hochschule für Philosophie
Kaulbachstraße 31a
80539 München

PROF. DR. GEORG SANS S. J.

Pontificia Università Gregoriana
Facoltà di Filosofia
Piazza della Pilotta, 4
I-00187 Roma
E-Mail: sans@unigre.it

PROF. DR. PETRA HÖRNER

Universität Leipzig
Institut für Germanistik
Beethovenstraße 15
04107 Leipzig
E-Mail: phoerner@rz.uni-leipzig.de

DR. ANDREAS KORITENSKY

Theologische Fakultät Paderborn
Kamp 6
33098 Paderborn
E-Mail: A.Koritensky@gmx.de

PHILIPP HÖFELE

Klarastraße 18
79106 Freiburg i. Br.
E-Mail: phoefe@web.de

DR. DIETER WITSCHEN

Distelweg 5
49176 Hilter-Borgloh
E-Mail: Witschen@gmx.net

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

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: www.theologie-und-philosophie.de. „Theologie und Philosophie“ (bis 1965 „Scholastik“) erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementspreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Gerold Prauss über Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel

VON GEORG SANS S. J.

Eines Abends in Rom. Ein japanisch aussehender Tourist betritt ein Schnellrestaurant und bestellt einen Becher Limonade. Da es schon spät, kein anderer Kunde in der Nähe ist und der Japaner den Eindruck macht, sich mit den europäischen Münzen nicht recht auszukennen, verlangt der Besitzer das Doppelte des auf der Preistafel angegebenen Betrags. Handelt der Wirt moralisch verwerflich, tut er etwas rechtlich Verbotenes, oder verhält er sich schlicht dumm? Immerhin kann er nicht wissen, dass der Japaner seit ein paar Tagen in der Nachbarschaft wohnt und vielleicht noch öfter in den Laden kommen wird. Doch nehmen wir einmal an, der Geschäftsmann hätte etwas Derartiges gehnt und von seinem Gast deshalb den regulären Preis verlangt. Wird sein Verhalten dadurch zu etwas moralisch Gutem? Oder handelt er lediglich gesetzeskonform und aus kühler Berechnung?

Nach einer weit verbreiteten, unter anderem bei Kant anzutreffenden Ansicht reicht die bloße Erfüllung einer Norm nicht aus, um den moralischen Wert einer Handlung zweifelsfrei zu bestimmen. Wer moralisch handelt, der muss das Gute tun, weil es das Gute ist. Ausgehend von dieser Überlegung wird dem moralischen Handeln nicht selten der Bereich des Rechts entgegengesetzt, in dem es einzig auf die äußere Befolgung der Gesetze ankommt, ohne dass die innere Gesinnung, mit der sich jemand an die Regeln hält, irgendeine Rolle spielte. Auf die Weise sind Moral und Recht säuberlich geschieden. Der Staat kann die Einhaltung der gesetzlichen Ordnung mit Gewalt erzwingen, ohne dadurch die Freiheit des Gewissens seiner Bürger zu beschneiden. Eine solche Trennung zwischen Recht und Moral ist allerdings teuer erkaufte. Denn während die sittliche Pflicht, je nach Standpunkt, im Gewissen des Einzelnen, im allgemeinen moralischen Bewusstsein oder in der reinen praktischen Vernunft begründet ist, herrscht hinsichtlich der Rechtfertigung der positiven rechtlichen Ordnung oft Ratlosigkeit, weshalb bereits Hegel die Notwendigkeit sah, den Staat als eine das Recht und die Moral übergreifende sittliche Sphäre einzuführen.

G. Prauss kämpft in seinem unscheinbaren Büchlein „Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel“ (Freiburg i. Br. 2008)¹ mit Nachdruck gegen die gerade geschilderte, seines Erachtens verfehlte Bestimmung des Verhältnisses zwischen Moral und Recht. Anknüpfend an die „Grundlegung zur

¹ Alle Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf dieses Buch. Des Weiteren zitiere ich *I. Kant*, Gesammelte Schriften, herausgegeben von der *Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1900 ff. (abgekürzt AA), sowie *G. W. F. Hegel*, Gesammelte Werke, Hamburg 1968 ff. (abgekürzt GW), jeweils unter Angabe der Band- und Seitenzahl.

Metaphysik der Sitten“ unterbreitet er zunächst einen eigenen Vorschlag zum richtigen Verständnis der ethischen Pflicht (1.). Daran schließt er eine Neubestimmung des Verhältnisses zwischen dem moralisch Guten und dem rechtlich Gebotenen an, die ohne die schematische Entgegensetzung der beiden Sphären auskommt (2.). Sodann spricht er sich gegen alle Versuche aus, die vorpolitischen Grundlagen des Rechts in der Religion ausfindig machen zu wollen, und plädiert stattdessen für eine rein säkulare Begründung des Staats (3).

Wegen ihrer Klarheit und Originalität verdienen Prauss' Überlegungen mit einiger Ausführlichkeit besprochen zu werden. Um Missverständnissen vorzubeugen, sei darauf hingewiesen, dass es sich bei dem Vorschlag weder um eine Interpretation der im ersten Teil der „Metaphysik der Sitten“ entfaltenen kantischen Rechtslehre, noch um eine Deutung der Staatslehre der hegelschen „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ handelt. Obwohl er sich eingehend mit der Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs befasst, ist es Prauss am Ende weniger um die richtige Lesart Kants oder Hegels als um systematische Fragen zu tun. Insbesondere der von ihm behauptete ideengeschichtliche Zusammenhang zwischen dem kantischen und hegelschen Verständnis des positiven Rechts einerseits und dem heute von vielen Juristen vertretenen Rechtspositivismus andererseits dürfte einer genauen historischen Prüfung kaum standhalten. Umso größere Beachtung verdient Prauss' Beitrag aber meines Erachtens in systematischer Hinsicht.

1. Zur Interpretation der kantischen Ethik

Als scharfsinniger Ausleger Kants hat sich Prauss schon seit langem durch seine Untersuchungen zu den Ausdrücken „Erscheinung“ und „Ding an sich“ einen Namen gemacht.² Auf ihn geht die heute von vielen Kant-Interpreten geteilte Auffassung zurück, dass sich Kants in der transzendentalen Ästhetik und Analytik der „Kritik der reinen Vernunft“ grundlegende Unterscheidung nicht auf zwei getrennte Bereiche von Gegenständen bezieht, nämlich die erkennbare Welt der Erfahrung und die uns verborgene Welt der Dinge an sich, sondern dass wir Kant zufolge ein und denselben Gegenstand auf zwei ganz verschiedene Weisen betrachten können, nämlich einerseits als Phänomen in Raum und Zeit sowie andererseits unabhängig von den Einschränkungen unserer Erkenntnis als Ding an sich.³

Was Kants praktische Philosophie betrifft, befasste sich Prauss bereits vor vielen Jahren ausführlich mit dem Problem der Freiheit des Handelns. Da Kant den Begriff der Freiheit eng mit dem Prinzip der Selbstgesetzgebung der

² Vgl. G. Prauss, *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft“*, Berlin 1971, sowie *ders.*, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn 1974.

³ Dieser sogenannte „two-aspect view“ wurde im angelsächsischen Raum bekannt durch H. Allison, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven/London 1983.

Vernunft verzahnt, droht der Begriff seine Anwendbarkeit auf böse Handlungen zu verlieren. Wenn die Freiheit des Handelns nur dadurch feststeht, dass etwas ‚aus Pflicht‘, das heißt um des moralischen Gesetzes willen geschieht, dann scheinen böse Taten, die beispielsweise aus Eigennutz erfolgen, nicht mehr als frei gelten zu können. Um Kant gegen derartige Bedenken zu verteidigen, muss ein von der moralischen Bewertung unabhängiger Sinn von Freiheit gefunden werden.⁴ Prauss' diesbezügliche Erwägungen münden in den zweiten Band seines systematischen Hauptwerks, in dem er seine Lehre vom Menschen als Subjekt und Objekt der Praxis entwickelt. Dem Abschnitt über das Bewusstsein unserer sittlichen Verpflichtung lässt der Autor dort eine allgemeine Lehre von den Grundlagen des Handelns vorausgehen.⁵

Prauss' jüngstes Buch beginnt erneut mit dem Handeln ‚aus Pflicht‘ als Grundproblem der Kant-Interpretation. Kehren wir zu dem Beispiel aus dem römischen Schnellrestaurant zurück⁶, so scheint Kant von der folgenden Trichotomie auszugehen: Entweder handelt der Wirt moralisch gut, und damit aus Pflicht; oder er übervorteilt den Gast, handelt also ungerecht, und damit der Pflicht zuwider; oder aber er tut zwar das, was die Norm vorschreibt, jedoch einzig und allein, weil er sich davon einen persönlichen Vorteil verspricht. In diesem dritten Fall verhält er sich „dem, was Pflicht gebietet, gemäß“ (AA IV, 406). Aber wie soll man ein derartiges pflichtgemäßes Handeln sittlich bewerten? Auf der einen Seite tut der Mann nichts Verbotenes oder Schlechtes; andererseits genügt die Handlung nicht dem kantischen Kriterium des moralisch Guten, denn sie geschieht nicht aus Pflicht. Es wäre freilich ebenso irreführend zu sagen, ein Wirt, der seine Gäste aus bloßen Nützlichkeits Erwägungen nicht übervorteilt, handle moralisch gesehen indifferent. Denn wenn ehrliches Handeln aus Eigennutz sittlich indifferent ist, warum sollte unehrliches Handeln aus Eigennutz dann verboten sein? Die Annahme des pflichtgemäßen Handelns als eines zwischen Gut und Böse angesiedelten Dritten führt offenbar in die Aporie. Deshalb, so Prauss, ist Kant bei der Entgegensetzung von ‚pflichtgemäß‘ und ‚aus Pflicht‘ einem Irrtum aufgesessen.

Die Wurzel des Irrtums hat man laut Prauss in der Vermischung apriorischer mit empirischen Bestimmungen des Handelns zu suchen. Die kantische Moralphilosophie gründet nämlich in der Überzeugung, dass der menschliche Willen zwei Arten von Antrieben unterliegt: Die einen sind sinnlichen Ursprungs und verleiten das Subjekt, jeweils das zu tun, wovon es sich die stärkste Empfindung der Lust verspricht. Dabei kommt das Vermögen zu denken allenfalls bei der Auswahl der dem Zweck des Lustgewinns am besten dienlichen Mittel zum Einsatz. Die zweite Art von Antrie-

⁴ Vgl. G. Prauss, Kant über Freiheit als Autonomie, Frankfurt am Main 1983.

⁵ Vgl. G. Prauss, Die Welt und wir. Zweiter Band: Subjekt und Objekt der Praxis, Zweiter Teil: Die Grenzen einer Absicht, Stuttgart/Weimar 2006.

⁶ Das Beispiel ist natürlich dem von Prauss mehrfach zitierten Fall des Krämers bei Kant nachempfunden (vgl. AA IV, 397).

ben dagegen sind für Kant vernünftigen Ursprungs. Das Subjekt richtet sein Tun nach Grundsätzen aus, die es als allgemein verbindlich erkannt hat. Dem Gegensatz zwischen Handlungen ‚aus Pflicht‘ und solchen ‚aus Neigung‘ entspricht demnach der Unterschied zwischen sinnlichen Triebfedern, die den Gesetzen der Natur unterliegen, und Vernunftgründen, die sich a priori einsehen lassen. In seinem Buch über das kantische Freiheitsverständnis hatte sich Prauss hauptsächlich mit dem Problem befasst, dass streng genommen nur solche Handlungen als frei angesehen werden können, denen moralische Prinzipien zugrunde liegen, während jedes Handeln aus Neigung als den Gesetzen der Natur unterworfen und demzufolge unfrei zu gelten hat. Insofern nun böse Handlungen ihrem Wesen nach nicht dem Grundgesetz der praktischen Vernunft entspringen, scheinen sie auch nicht unter den kantischen Begriff der Freiheit als Autonomie fallen zu können. Aus dieser bei Kant ungelösten Schwierigkeit ergibt sich als Folgeproblem die Unklarheit des moralischen Werts ‚pflichtgemäßer‘ Handlungen.

Nach Prauss' Ansicht wäre Kant die missliche Lage erspart geblieben, wenn er den Unterschied zwischen a priori und sinnlichen Gründen antrieben sorgfältiger festgehalten hätte. Er hätte dann eingesehen, dass Erwägungen über mögliche empirische Motive einer bestimmten Handlung nichts zur Klärung ihres sittlichen Werts beitragen, weil sich eine derartige Klärung allenfalls auf nichtempirische Überlegungen stützen kann. Treffen Prauss' Einwände zu, dann hätte Kant in den folgenden, streng voneinander getrennten Schritten vorgehen müssen: Auf der Grundlage einer allgemeinen Theorie der Intentionalität hätte er erstens eine Theorie des Handelns, das heißt unseres praktischen Weltverhältnisses entwickeln sollen, die noch ganz davon absieht, ob die jeweils bezweckte Absicht als moralisch gut oder schlecht zu gelten hat. Eine solche Theorie müsste zugleich den Nachweis der menschlichen Willensfreiheit erbringen, damit Handlungen unabhängig von ihrer ethischen Bewertung als frei erkannt werden können.

Nach dieser allgemeinen Handlungstheorie gälte es in einem zweiten Schritt, die ethischen Grundbegriffe des Guten und Bösen zu bestimmen. Hier greift der kantische Vorschlag einer apriorischen Begründung der Moral. Das sittlich Gebotene lässt sich nicht aus irgendwelchen empirischen Gegebenheiten ableiten, sondern folgt allein aus objektiven Prinzipien der Vernunft. Bis heute beschäftigt die Forschung dabei die Frage nach dem Verhältnis, in welchem die verschiedenen Formeln stehen, mit denen Kant den kategorischen Imperativ als obersten ethischen Grundsatz ausgedrückt hat, und wie genau seine Behauptung zu verstehen ist, bei dem Grundsatz handle es sich um kein materiales, sondern um ein rein formales Prinzip. Prauss' Rekonstruktion geht von der so genannten Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs aus, der gemäß der Handelnde eine jede menschliche Person „jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel“ brauchen soll (IV, 429). Seine Interpretation ist ebenso originell wie dem Wortlaut des kantischen Textes zuwider. Prauss fragt zunächst nach der

Bedeutung der beiden Bestandteile der Forderung, jemanden „jederzeit zugleich als Zweck“ und „niemals bloß als Mittel“ zu gebrauchen. Offenbar setzt eine sinnvolle Deutung der Stelle die beiden entgegengesetzten Möglichkeiten voraus, jemanden entweder ‚nur als Mittel‘ (und nicht zugleich als Zweck) oder ‚nur als Zweck‘ (und nicht zugleich als Mittel) zu brauchen.

Als Mittel gebrauche ich einen anderen Menschen genau dann, wenn ich mich seiner bediene, um meine eigenen Absichten zu erreichen; als Zweck behandle ich hingegen denjenigen, dessen Vermögen, seine von ihm selbst gewählten Absichten zu verfolgen, ich anerkenne und nach Kräften befördere. Kant prägt dafür die Rede vom Menschen als einem „Zweck an sich selbst“ (AA IV, 428)⁷. Gebrauche ich einen Menschen bloß als Mittel, so handle ich unsittlich, denn ich verweigere ihm das wesentlich zu seiner Persönlichkeit gehörige Recht auf freie Selbstbestimmung. Daher bin ich gehalten, jeden Menschen als Selbstzweck zu behandeln. Die Klausel „niemals bloß als Mittel“ und „jederzeit zugleich als Zweck“ lässt jedoch den Spielraum für die Möglichkeit offen, dass die andere Person, deren Fähigkeit, sich selbst Zwecke zu setzen, ich durchaus anerkenne, mir zugleich beim Verfolgen meiner eigenen Absichten dienlich ist. Dies wird in all den Situationen der Fall sein, in denen aus freier Übereinkunft der eine etwas tut, das dem anderen nützt.

Von der Behandlung eines Menschen sowohl als Mittel als auch als Zweck zu unterscheiden ist der Fall, in dem der andere, den ich als Selbstzweck behandle, seinerseits nichts tut, was mir als Mittel zur Verwirklichung meiner Absichten diene, so dass ich ihn eigentlich gar nicht als Mittel brauche. Man denke etwa an die alltägliche Situation, in der jemand einer gehbehinderten Person beim Überqueren einer Straße behilflich ist: Insofern eine solche Handlung nicht aus Eigennutz, sondern mit Kant gesprochen aus Pflicht geschieht, ist der andere hier nicht Mittel, sondern ausschließlich Zweck.⁸ Der Fall verdient deswegen besonderes Interesse, weil die sittliche Motivation des Handelnden nun zweifelsfrei festzustehen scheint. Denn solange ich jemanden zugleich als Mittel brauche, kann nicht ausgeschlossen werden, dass mein Tun gar nicht aus Pflicht, sondern aus bloßer Berechnung und damit aus Neigung geschieht. Behandle ich einen Menschen dagegen ausschließlich als Zweck, kann offenbar kein Fall von Eigennutz vorliegen.⁹

Prauss zieht die Folgerung aus dieser Beobachtung und stellt die provozierende These auf, lediglich die dritte Art von Handlungen, nämlich solche, die einen Menschen ausschließlich als Selbstzweck und gar nicht als

⁷ Der Ausdruck „Selbstzweck“ findet sich bei Kant lediglich in einer Vorlesung zur Metaphysik der Sitten aus dem Jahr 1793/94 (Nachschrift *Vigilantius*; AA XXVII, 716).

⁸ Der Fall entspricht Kants Beispiel der verdienstlichen Pflicht gegen andere (vgl. AA IV, 430).

⁹ Prauss behauptet wohlgerne nicht, dass jeder, der einem Hilfsbedürftigen beisteht, dies notwendigerweise ohne Eigennutz tut. Worum es ihm geht, ist die Tatsache, dass die Behandlung eines anderen ‚nur als Zweck‘ dem von Kant so genannten Handeln ‚lediglich aus Pflicht‘ (vgl. AA IV, 398) besonders nahezukommen scheint.

Mittel brauchen, seien eigentlich moralisch zu nennen. Er zitiert das biblische Gleichnis vom barmherzigen Samariter, um deutlich zu machen, dass sich seine Moralauffassung in bester Übereinstimmung mit der christlichen Tradition befindet. Den verletzten Mann einfach auf der Straße liegen zu lassen und weiter seines Weges zu gehen, ist moralisch verwerflich. Doch wie begründet Prauss dieses Urteil? Um die Basis einer kantianischen Ethik nicht zu verlassen, genügt weder der bloße Appell an unser sittliches Gefühl noch der Hinweis auf die positive Rechtsordnung mit ihrem Gebot der Hilfeleistung. Die Moral tritt Prauss zufolge deshalb auf den Plan, weil mir der andere als wissentlich wollendes und zugleich hilfloses Subjekt gegenübertritt. Wenn ich sowohl um die prinzipielle Fähigkeit des Verletzten weiß, sich selbst Zwecke zu setzen und seine eigenen Absichten zu verfolgen, als auch um die Unmöglichkeit, dies gerade in diesem Moment zu tun, bin ich verpflichtet, ihm zu helfen.

In dem Auftauchen der hilfsbedürftigen anderen Person liegt für Prauss die Objektivität der sittlichen Forderung begründet. Das moralisch Gute entspringt nicht den subjektiven Bedürfnissen oder Erwägungen des Einzelnen, sondern setzt eine Gemeinschaft mehrerer Subjekte voraus, die sich ihres je eigenen Wollens bewusst sind und darin voneinander wissen. Die Vorzüge dieser Interpretation liegen auf der Hand. Statt sich in abstrakten Spekulationen über die Form moralischer Grundsätze zu ergehen oder die ethischen Prinzipien auf ihre mögliche Verallgemeinerbarkeit zu prüfen, führt Prauss das sittlich Gebotene in der Gestalt des auf meine Hilfe angewiesenen konkreten Anderen greifbar vor Augen. Man wird freilich fragen müssen, inwieweit der spezifische Sinn, in dem Prauss den Ausdruck ‚objektiv‘ verwendet, der Bedeutung entspricht, die der Begriff in der kantischen Ethik besitzt. Als objektiv bezeichnet Kant Gründe des Handelns, „die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind“ (AA IV, 413). Auf das Gleichnis angewendet, besagt Objektivität soviel wie Allgemeingültigkeit. Wer auch immer des Weges entlangkommt, ist verpflichtet, dem unter die Räuber Gefallenen zu helfen, sei dieser, wer er wolle. Anschaulich gesprochen, bedeutet Objektivität des Guten also die beliebige Austauschbarkeit sowohl der handelnden als auch der behandelten Personen. Prauss gebraucht den Ausdruck ‚objektiv‘ hingegen im Blick auf die spezifische Verfassung, in der sich die mir begegnende Person befindet. Objektiv ist die Pflicht zu helfen insofern, als sie sich auf ein hilfloses Subjekt als (intentionalen) Gegenstand bezieht.

So intuitiv einleuchtend diese Deutung der Objektivität der sittlichen Pflicht auch sein mag, so fangen mit ihr die Fragen der Moralbegründung, um die Kant gerungen hat, erst an. Denn es soll nicht durch bloße Intuition feststehen, dass ich verpflichtet bin, dem vor meinen Augen liegenden Verletzten zu helfen. Die Absicht der kantischen Grundlegung der Ethik besteht vielmehr darin, zu zeigen, dass der Spruch des individuellen Gewissens zugleich ein allgemeines Gebot der Vernunft darstellt. Selbst wenn es zu-

treffen sollte, dass der Gegenstand des sittlichen Sollens nie etwas anderes als dieser konkrete andere Mensch sein kann,¹⁰ kommt die kantische Selbstzweckformel nicht ohne den Rückgriff auf die allgemeine Wesensnatur der menschlichen Person aus. Insofern jedem Menschen die Fähigkeit zugeschrieben werden muss, sich nach allgemeinen Grundsätzen selbst zu bestimmen, ist er als Subjekt eines vernünftigen Willens anzusehen. Die Unbedingtheit der ethischen Forderung besteht also darin, jedwedes lebendige Gegenüber, das eine meinem eigenen wissentlichen Wollen entsprechende Verfassung besitzt, als Selbstzweck zu behandeln. In Prauss' Worten:

Wird ein Tier auch noch zu einem Menschen, indem Wollen auch noch wissentliches Wollen wird, so wird es eben dadurch a priori zum Sichwollen eines Selbstzwecks. Solches wissentliche Wollen aber muss, sobald es einem andern solchen gegenübertritt, zum wissentlichen Fordern werden, weil ein jedes, was es a priori von sich selbst weiß, eben damit a priori auch von jedem andern als sich selbst weiß. Umgekehrt muss jedes deshalb a priori auch zum wissentlichen Sollen gegenüber jedem solchen wissentlichen Fordern werden, wodurch a priori jene Normativität in unsere Welt kommt und für unseren Umgang miteinander jenen absoluten Maßstab bildet (119).

In der kantischen Selbstzweckformel kommt der universalistische Zug der Ethik in der Bezugnahme auf die „Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen“ (AA IV, 429) zum Ausdruck. Dass die Erstreckung des kategorischen Imperativs auf alle Menschen im Wesen der Vernunft selbst grundgelegt ist, ergibt sich aus dem Kontext. Deshalb verfehlt den Kern des kantischen Gedankens, wer die Grundformel im Sinne eines leeren Formalismus auffasst. Dass die Maximen unseres Handelns Gesetzesform besitzen sollen, ist bereits die Folge der Annahme, dass es sich um Prinzipien eines vernünftigen Willens handelt. Aufgrund des engen sachlichen Zusammenhangs zwischen der Natur des Menschen, dem obersten Prinzip der Sittlichkeit und dem Begriff der Selbstzwecklichkeit lässt sich die Objektivität der Pflicht nicht unabhängig von ihrer Allgemeingültigkeit einsehen. Die Forderung, als Selbstzweck behandelt zu werden, ist genau insofern berechtigt, als sie sich nicht einem beliebigen, sondern einem wissentlichen Wollen entspringt.

2. Moral und Recht bei Kant und Hegel

Moral und Recht bilden, so lautete die eingangs geschilderte Ansicht, gewissermaßen die Innen- und die Außenseite der sittlichen Ordnung. Für die Moral zählt vor allem die subjektive Gesinnung, im Bereich des Rechts dagegen das objektive Verhalten. Während der Moralist das Gute allenfalls gebieten kann, muss der Jurist es erzwingen. Darum steht moralisches Handeln in dem Ruf, sittlich wertvoller zu sein als bloß legales Verhalten. Wer einer Regel aus eigener Einsicht folgt, handelt ‚besser‘ als derjenige, der et-

¹⁰ In dem Fall wären immer noch das Problem der Pflicht gegen sich selbst (vgl. 62, Anmerkung 89) sowie das Problem unserer Verantwortung für die Welt der Tiere und Pflanzen zu lösen.

was bloß deshalb tut, weil er andernfalls dazu gezwungen würde. Moral und Recht stimmen darin überein, dass beide etwas Bestimmtes vorschreiben. Doch während die Moral allein auf dem guten Willen des jeweils handelnden Subjekts beruht, besitzt das Recht darüber hinaus die nötigen Mittel, um das geforderte Gute notfalls mit Gewalt durchzusetzen.

Prauss bringt die in seinen Augen verfehlte Auffassung des Verhältnisses zwischen Moral und Recht nun mit der kantischen Unterscheidung zwischen Handlungen ‚aus Pflicht‘ und ‚gemäß der Pflicht‘ in Zusammenhang. Dabei stützt er sich auf die Beobachtung, dass Kant selbst den besagten Unterschied im Laufe der Zeit immer ausdrücklicher als Gegensatz von Moralität und Legalität gefasst hat. Für das in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ erörterte Verhalten des klugen Kaufmanns, der seine Kunden aus Berechnung nicht übervorteilt, reserviert Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft“ den Begriff der Legalität und setzt ihm die Moralität entgegen.¹¹ In der „Metaphysik der Sitten“ definiert Kant Legalität als „die bloße Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetz“ (AA VI, 219). Die Pointe der kantischen Unterscheidung liegt in der Rolle, welche die subjektive Motivation jeweils spielt. Wer moralisch gut handelt, tut es „um des Gesetzes willen“, das heißt „aus Achtung fürs Gesetz“ (AA V, 81). Wer indes lediglich der Pflicht gemäß, aber nicht aus Pflicht gut handelt, tut es aufgrund irgendeiner anderen Triebfeder, das heißt, „nur vermittelt eines Gefühls“ (AA V, 71). Ein solches Handeln nennt Kant in der Religionsschrift „gesetzlich gut (legal)“ (AA VI, 30).

Wie dem Kantkenner nicht entgehen kann, erschöpft die von Prauss zitierte Unterscheidung zwischen Legalität und Moralität mit Rücksicht auf die dem Handeln jeweils zugrunde liegende Triebfeder keinesfalls den kantischen Begriff von Recht und Moral, der bei der Einteilung der „Metaphysik der Sitten“ Pate gestanden hat. Daher sind die folgenden Ausführungen nicht als Deutung der kantischen Rechts- oder Tugendlehre zu verstehen, sondern als Reflexion auf die mit einer falschen Gegenüberstellung von Recht und Moral einhergehenden Schwierigkeiten. Sie lassen sich schlagwortartig verkürzt als die Veräußerlichung des Rechts und die Privatisierung der Moral kennzeichnen. Die Veräußerlichung des Rechts zeigt sich für Prauss unter anderem daran, dass Kant zur Beschreibung des Rechtsverhältnisses auf eine mechanische Metapher zurückgreift. Kant geht von der Voraussetzung aus, dass die Rechtsordnung dem Zweck dienen soll, das friedliche Zusammenleben der Menschen sicherzustellen. Das Recht soll verhindern helfen, dass der Gebrauch der Freiheit des einen die Freiheit des anderen über Gebühr einschränkt. Um seine ordnende Funktion erfüllen zu können, ist das Recht auf spezifische Zwangsmaßnahmen angewiesen. Kant spricht deshalb vom Recht auch als dem „Gesetz eines mit jedermanns Freiheit notwendig zusammenstimmenden wechselseitigen Zwanges“ (AA VI,

¹¹ Vgl. AA V, 71; 81; 118; 151.

232). Zur Veranschaulichung bedient er sich der „Analogie der Möglichkeit freier Bewegungen der Körper unter dem Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung“ (ebd.).

Wie das physikalische Prinzip von *actio* und *reactio* das freie Spiel etwa zweier Billardkugeln bestimmt, so setzt das staatliche Gesetz dem freien Treiben der Bürger seine Grenzen. Doch ebenso problematisch wie einerseits die Rede von der freien Bewegung materieller Körper ist andererseits der Gedanke eines zum Handeln gezwungenen Subjekts. Denn weder besitzen die Billardkugeln einen Willen, der es ihnen erlauben würde, auch in eine andere Richtung zu rollen, noch lässt sich etwas physisch Erzwingenes sinnvollerweise als Handlung verstehen. Sollte die rechtliche Ordnung also lediglich durch äußeren Zwang gekennzeichnet sein, ließen sich ihre Normen nicht als an frei handelnde Subjekte gerichtet deuten. Ihre Befolgung geschähe „sozusagen in Gesinnungslosigkeit als bloßer Nachgiebigkeit gegen Druckausübung“ (112). Lässt man die Frage, ob Prauss die von Kant gebrauchte Analogie angemessenen interpretiert, einmal auf sich beruhen, dann besteht die Herausforderung darin, das Recht nicht allein von dem ihm zweifellos auch beiwohnenden Zwangscharakter her, sondern außerdem in seiner eigentümlichen Verschränkung von Wollen und Müssen zu verstehen. Prauss beschreibt die sittliche Pflicht als ein Wollen – nämlich desjenigen, der den anderen zugleich als Zweck behandelt –, das in einem Müssen gründet, welches seinerseits einem Wollen entspringt – nämlich desjenigen, der nicht bloß als Mittel gebraucht werden will.¹² Angesichts dieses Zusammenspiels von Wollen und Müssen greift die Meinung zu kurz, nur die Moral bedeute ein Sollen, das Recht hingegen einen Zwang.

Hegel hat, wie es scheint, die mit dem einseitigen Begriff der Legalität verbundenen Schwierigkeiten nicht nur von Anfang an erkannt, sondern auch auf die Spitze getrieben. Tatsächlich betrachtet Hegel Recht und Moral nicht als gleichberechtigte Glieder eines „Metaphysik der Sitten“ genannten Ganzen, sondern bringt sie in eine logische Abfolge, und das heißt bei Hegel, in eine Rangordnung. Für Hegel steht die Moral höher als das Recht, weil dieses etwas bloß Äußerliches darstellt, während jene die Subjektivität verkörpert. Der Gedanke von der Rechtsordnung als einer Art Zwangsmechanismus¹³ erfährt bei Hegel eine weitere Zuspitzung, wenn er einen Staat, der keinen Wert auf die sittliche Gesinnung seiner Bürger legt, als „Maschine“ bezeichnet (GW 10/1, 414). Vor allem aber gibt sich Hegel keinen Illusionen hin, was die negativen Auswüchse einer veräußerlichten Auffas-

¹² In seinem Hauptwerk spricht Prauss von unserem Sollen als der Einheit eines – durch Müssen – bedingten Wollens und eines – durch Wollen – bedingten Müssens (vgl. *ders.*, Die Welt und wir, 768f.).

¹³ Bereits in dem um 1797 entstandenen so genannten „Ältesten Systemprogramm“ hatte es geheißen: „Jeder Staat muss freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln“ (in: *R. Bubner* [Hg.], Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus, Bonn 1973, 263).

sung des Rechts betrifft. Oft genug, so lautet sein Einwand, verbergen sich hinter der vermeintlichen Gleichheit aller vor dem Gesetz die größten Ungerechtigkeiten. In der „Phänomenologie des Geistes“ spricht Hegel deshalb von der „geistlosen Allgemeinheit“ des Rechts, mit dessen Hilfe sich alle Formen individueller Absonderlichkeiten rechtfertigen lasse, und unter dessen Deckmantel der Einzelne leicht zum Spielball mächtiger Interessen werde (GW 9, 267).

Gegenüber dem negativen, bloß verbotenden Charakter des Rechts begreift Hegel das moralische Handeln als etwas Positives. Es beziehe sich „auf den Menschen nicht als abstrakte Person“, deren Freiheit nur nicht anzutasten sei, sondern ziele auf die „Bestimmungen seines besonderen Daseins“, um ihm tatsächlich Gutes zu erweisen (GW 10/1, 404). Doch die Einordnung der Moral über dem Recht macht Hegel keineswegs blind für die Einseitigkeiten einer rein innerlich verstandenen Moralität. In dem gleichnamigen Abschnitt der „Phänomenologie des Geistes“ erörtert er ausführlich die Gefahr der Verstellung und setzt sich kritisch mit dem romantischen Bild der „schönen Seele“ auseinander, die, nur noch dem eigenen Gewissen verpflichtet, vom Handeln ganz absieht und sich stattdessen auf die Kontemplation hoher Ideale und die Beurteilung der Taten anderer verlegt.¹⁴

Nach dem Scheitern des geschilderten Versuchs, Recht und Moral auseinanderzuhalten, schlägt Prauss eine andere Grenzziehung vor. Das moralisch Gute hat für ihn, wie bereits angedeutet, den Sinn der Behandlung eines anderen Menschen, der nicht zur Selbsthilfe instande ist, rein als Zweck. Zur Definition des rechtlich Guten greift Prauss sodann auf die in der Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs enthaltene Bestimmung des Gebrauchs einer Person nicht bloß als Mittel, sondern zugleich als Zweck zurück. Prauss vertritt damit die verblüffende These, dass Kant im zweiten Abschnitt der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ eigentlich gar nicht bis zum moralisch Guten vorgedrungen, sondern beim Rechtsverhältnis stehengeblieben sei. Ergänze man Kants Überlegungen in angemessener Weise durch die Unterscheidung zwischen Personen, die sich selbst zu helfen durchaus fähig sind, und solchen, die von der Hilfe anderer abhängen, ergebe sich jeweils eine sittliche Forderung eigener Art. In dem einen Fall soll ich den auf meine Hilfe angewiesenen anderen nicht als Mittel, sondern ausschließlich als Zweck an sich selbst behandeln. Dieser erste Fall, der das moralisch Gute darstellt, verlangt gewissermaßen ein „Maximum an Zuwendung“ (70).

Aus der Bestimmung des moralisch Guten als die ‚Pflicht‘, einen nicht zur Selbsthilfe fähigen anderen Menschen rein als Zweck zu behandeln, folgt in-

¹⁴ Angesichts der beiden Extreme einer mechanistischen Rechtsordnung einerseits und einer verinnerlichten Moralität andererseits sieht sich Hegel bekanntlich veranlasst, den Staat als ein die beiden Sphären des positiven Rechts und der Moral übergreifendes Drittes einzuführen; davon unten mehr.

des nicht einfach das ‚Recht‘, jemanden, der zur Selbsthilfe imstande ist, nun nach Belieben als Mittel zu gebrauchen, sondern wiederum die ‚Pflicht‘, den zur Selbsthilfe fähigen anderen Menschen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel zu gebrauchen. Obwohl das rechtlich Gute, verglichen mit dem moralisch Guten, als ein „Minimum an Zuwendung“ (69) erscheint, ist das Recht ebenso verpflichtend wie die Moral. Deshalb lässt sich die Forderung des Rechts auch nicht sozusagen übererfüllen, indem ich jemanden rein als Zweck behandle, der eigentlich zur Selbsthilfe imstande ist. Nach dem Prauss'schen Verständnis von ‚gut‘ wäre ein solches Verhalten, das sich in bestimmten Formen des karitativen oder sozialstaatlichen Assistenzialismus niederschlagen mag, kein Werk der Übergebühr, sondern gerade das Verfehlen des in dem betreffenden Fall geforderten (rechtlich) Guten.

Entsprechend den beiden Arten des Guten stellt Prauss zwei Fassungen des kategorischen Imperativs einander gegenüber. Die erste ist das Prinzip der Moral und verlangt die Behandlung eines Subjekts „nur als Selbstzweck“; die zweite regelt die Sphäre des Rechts und gebietet, ein Subjekt „auch als Selbstzweck“ zu behandeln (110). Gemäß den beiden Imperativen ergeben sich zwei Möglichkeiten, Böses zu tun. Wer einem hilflos daliegenden Verletzten nicht beisteht, handelt moralisch böse. Anders als bei Kant ist bei Prauss der Fall ausgeschlossen, dass eine Handlung, die nicht als (moralisch) gut angesehen werden kann, dennoch als ‚pflichtgemäß‘ gilt. Sobald ich einen Menschen, der nicht zur Selbsthilfe imstande ist, ‚auch als Mittel‘ gebrauche, behandle ich ihn *eo ipso* ‚nur als Mittel‘, und meine Handlung ist böse. Davon abzuheben ist ein Verhalten, durch das ich einem im Prinzip zur Selbstbestimmung fähigen anderen Menschen gleichsam mit seiner Einwilligung Schaden zufüge, indem ich ihm etwas vorenthalte, das ihm eigentlich zusteht. Wer eine zur Selbsthilfe fähige andere Person nur als Mittel gebraucht, der handelt rechtlich böse. Es ließe sich mit Prauss allenfalls ein kasuistischer Streit darüber führen, ob etwa das sittenwidrige Verhalten des Wirts, der seine ahnungslosen Gäste übervorteilt, eher gegen das Recht oder doch gegen die Moral verstößt. Aber es kann nicht sein, dass ein ehrlicher Geschäftsmann pflichtgemäß handelt und trotzdem nicht gut.

3. Zur Begründung des säkularen Staates

Die von Prauss kritisierte falsche Bestimmung des Verhältnisses zwischen Moral und Recht schlägt unmittelbar auf das Verständnis des Staates durch. Wer das Recht als rein äußerliche, mechanischen Zwang ausübende Ordnung auffasst, der begreift in der Regel den Staat als Garanten des Rechts. Die Funktion der staatlichen Gewalt besteht darin, die Bürger zur Einhaltung der Gesetze zu zwingen. Doch insofern es sich bei den staatlichen Gesetzen um durch Menschen gesetztes Recht handelt, fungiert der Staat zugleich als Gesetzgeber. Wie lässt sich das positive Recht seinerseits begründen? Gibt es einen über bloße Verfahrensregeln hinausreichenden

Maßstab zur Beurteilung staatlicher Gesetze? Oder genügt es zur Rechtfertigung der geltenden Normen, dass sie von der jeweiligen Obrigkeit erlassen wurden? Für Prauss besteht die tragische Folge der Deutung pflichtgemäßen Verhaltens als Legalität darin, dass Kant, wenn auch wider Willen, dem unter Juristen weit verbreiteten Positivismus Vorschub geleistet hat.

Natürlich stellt der Positivismus die Absicht der kantischen Rechtslehre genau auf den Kopf, war Kant doch der Überzeugung, die einzelnen Prinzipien der rechtlichen Ordnung aus dem kategorischen Imperativ als dem Grundgesetz der praktischen Vernunft ableiten zu können. Aber Prauss' Beobachtung, dass sich der kantische Begriff der Legalität in gefährlicher Nähe zum Rechtspositivismus befindet, verdient bedacht zu werden. Denn sobald das Kants Rechtslehre tragende Axiom von der notwendigen Vermittlung der sittlichen Freiheit eines jeden Menschen mit der sittlichen Freiheit aller anderen nicht mehr zum fraglos anerkannten Grundbestand gesellschaftlicher Überzeugungen gehört, stellt sich das Problem der Begründung rechtlicher Normen. Genau das ist Prauss zufolge mittlerweile der Fall. In unserer säkularen Gesellschaft sind nicht nur die vormals religiösen Grundlagen des Rechts zerbrochen, sondern der Glaube an die prinzipielle Überlegenheit des freiheitlichen Staates gegenüber anderen politischen Formen gilt selbst nur noch als eine nicht weiter begründbare Option unter mehreren möglichen. Vor dem Rechtspositivismus sind alle Regimes gleich.

Mit dieser wenig beruhigenden Diagnose steht Prauss nicht allein. Seit geraumer Zeit wird in der Rechtsphilosophie die Frage diskutiert, ob der moderne Staat zu seiner Legitimation nicht auf eine Begründung angewiesen sei, die sich mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln der politischen Willensbildung unmöglich bewerkstelligen lasse. Die klassische Formulierung des Problems stammt von E. W. Böckenförde, der bereits in den sechziger Jahren die These aufstellte: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“¹⁵ Nach Meinung Böckenfördes können derartige vopolitische Grundlagen des Rechts nur aus der Religion stammen. Wollen wir uns nach den Gräueln des Zweiten Weltkriegs und der Genozide des 20. Jahrhunderts nicht erneut der Gefahr des Totalitarismus aussetzen, bedarf es einer Rückbesinnung auf die religiöse Begründung der Würde und der fundamentalen Rechte des Menschen. Ein vollständiger Verzicht auf das der christlichen Tradition entnommene Bild vom Menschen als einem Geschöpf Gottes mit einer einmaligen Persönlichkeit hieße, zugleich unsere ganze Rechtsordnung aufs Spiel zu setzen.

¹⁵ E. W. Böckenförde, „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“ (1967), in: *Ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zu Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt am Main 1991, 92–114, 112. – Die Frage wurde wieder aufgegriffen von J. Habermas in seinem Gespräch mit J. Ratzinger über „Vopolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaats“ (in: *J. Habermas/Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger], Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2005, 16).

Böckenförde seinerseits weiß sich mit seiner These in bester Gesellschaft, denn kein geringerer als Hegel hat sich am Ende seines Lebens zu der Ansicht durchgerungen, der Staat müsse, um Bestand zu haben, in der Religion gründen. Die entscheidenden Bemerkungen fallen in einer langen Anmerkung am Ende des rechtsphilosophischen Abschnitts der „Enzyklopädie“, die Hegel in der dritten Auflage von 1830 ergänzt hat, und die den Interpreten seither Kopfzerbrechen bereitet. Streng genommen gehören Staat und Religion bei Hegel zwei verschiedenen Systemteilen an. Während der Staat die Vollendung des so genannten objektiven Geistes bildet, stellt die Religion, ebenso wie Kunst und Philosophie, einen Aspekt des absoluten Geistes dar. In der Lehre vom objektiven Geist entwickelt Hegel aus der Idee der Übereinstimmung zwischen Begriff und Gegenstand seine Sozialphilosophie; im dem absoluten Geist gewidmeten letzten Teil des Systems hingegen behandelt er jene kulturellen Formen, in denen das Absolute als solches selbst zur Erscheinung kommt. Einfacher ausgedrückt: Der Gegenstand der Rechtsphilosophie ist die soziale und politische Ordnung, der Gegenstand der Religionsphilosophie das Verhältnis des Menschen zum Absoluten.

Nun darf nicht vergessen werden, dass bereits Kant einen Weg gewiesen hatte, wie sich Moral und Recht an die religiösen Einstellungen knüpfen lassen, nämlich durch „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“ (AA VI, 153). Aber nichts lag Kant ferner, als die Metaphysik der Sitten auf eine theologische Grundlage zu stellen. Bei Hegel indes liegen die Verhältnisse komplizierter, kann doch wegen der teleologischen Anordnung seines Systems nicht ausgeschlossen werden, dass gewisse kategoriale Bestimmungen erst aufgrund ihrer komplexeren Nachfolger ganz verständlich werden. So wird beispielsweise die wahre Funktion ebenso wie die Grenzen des positiven Rechts nur begreifen, wer beides vor dem Hintergrund des Staates betrachtet. Nicht anders, könnte man argumentieren, ist der Staat seinerseits auf eine Begründung angewiesen, die den Bereich des Politischen verlässt und ihn im Absoluten verankert. Aber selbst wer ein solches Argument überzeugend findet, muss zu dem Einwand Stellung beziehen, warum ausgerechnet die Religion und nicht die Philosophie die Begründungsleistung erbringen sollte. Könnte es nicht sein, dass der alte Hegel vor den faktischen Schwierigkeiten einer philosophischen Rechtfertigung von Recht, Moral und Staat kapitulierte und unter dem Eindruck der restaurativen Politik seiner Tage in den Obskurantismus zurückfiel?

Wie bei Kant, so ist auch bei der Bezugnahme auf Hegel von außerordentlicher Wichtigkeit, die interpretatorischen von den systematischen Fragen zu scheiden. Historisch spricht einiges für die Annahme, dass das protestantische Christentum, in dem Hegel die einzig denkbare staatstragende Religion erblickte, von ihm in einer Weise idealisiert aufgefasst wurde, die religiöse und philosophische Begründung kaum noch auseinanderzuhalten gestattet. Was Hegel vorschwebt, ist nichts weniger als „die Versöhnung der Wirklichkeit überhaupt mit dem Geiste, des Staates mit dem religiösen Ge-

wissen, in gleichen dem philosophischen Wissen“, denn sittliche Gesinnung, religiöses Bewusstsein und Philosophie enthalten, auf je eigentümliche Weise, die „absolute Wahrheit“ (GW 20, 540). Nur unter dieser höchst anspruchsvollen metaphysischen Voraussetzung erschließt sich Hegels These von der Religion als „Basis der Sittlichkeit und des Staates“ (GW 20, 534).

Löst man die These aus ihrem Kontext, bleibt die scheinbar rückwärts gewandte Behauptung von der Angewiesenheit des modernen Staats auf rational nicht einholbare und damit auch keinem möglichen Konsens unterliegende religiöse Ursprünge. In Prauss' Augen hat deshalb bei Hegel der religiöse Glaube im schlechten Sinn den Platz des philosophischen Wissens eingenommen. Gegen diese seines Erachtens verfehlte Sicht von den vorpolitischen Grundlagen des Staats kämpft Prauss mit aller Vehemenz. Er verteidigt den säkularen Staat als ein politisches Gebilde, dessen normative Wurzeln in der allen Menschen gemeinsamen praktischen Vernunft liegen. Gemessen daran bedeutet der Verweis auf die Religion als Basis der Sittlichkeit, dem modernen Staat seine Begründung zu entziehen. Für Prauss steht außer Frage, dass sich die Annahme einer einzigen wahren, absoluten Religion in unserer Gegenwart weder soziologisch noch theoretisch ernsthaft aufrechterhalten lässt. Erkennt man die faktische Mehrzahl der Weltanschauungen und Religionen aber als gegeben an, ist nicht absehbar, wie religiöse Überzeugungen noch dazu taugen sollten, die Ordnung des gesellschaftlichen Zusammenlebens zwischen Angehörigen verschiedener Glaubensgemeinschaften und Volksgruppen zu begründen. Spätestens seit dem Erstarken des islamischen Fundamentalismus kann eigentlich kein Zweifel mehr herrschen, dass der religiöse Ursprung für sich genommen den sittlichen Wert staatlicher Institutionen und politischen Handelns nicht verbürgen kann.

Prauss nimmt diese Einsicht zum Ausgangspunkt eines leidenschaftlichen Plädoyers für die Unverzichtbarkeit der Philosophie als Wissenschaft von den nicht-empirischen Grundlagen der Sittlichkeit. Dabei schließt er freilich in zwei Hinsichten über sein Ziel hinaus. Die eine ist seine Kritik des Begriffs eines Naturrechts, die meines Erachtens auf falschen terminologischen Voraussetzungen beruht. Gegen die Rede vom Naturrecht spricht Prauss von der sittlichen Forderung als einem „ersten ‚Stück‘ Kultur“ (84), und er betont in Anspielung auf den gängigen Einwand des naturalistischen Fehlschlusses, vor diesem bewahre allein der Versuch, das Sollen nicht aus Sein, sondern „aus Wollen“ herzuleiten (87). Abgesehen von dem misslichen Umstand, dass durchaus Formen des naturalistischen Fehlschlusses denkbar sind, die das Sollen von einem Wollen herleiten, wie beispielsweise der Emotivismus, beabsichtigen die Verfechter des so genannten natürlichen Sittengesetzes keineswegs, aus der physischen Verfassung der Wirklichkeit – genauer aus der empirischen Natur des Menschen – irgendwelche moralischen oder rechtlichen Normen abzuleiten. Was sie beanspruchen, sind vielmehr bestimmte Einsichten in das vernünftige Wesen des Menschen.

Das zeigt sich bereits am *locus classicus* der Naturrechtslehre, im Römerbrief des heiligen Paulus, demzufolge die Heiden in ihrem Gewissen und im Denken dieselbe sittliche Forderung antreffen, welche die Juden dem Gesetz Gottes entnehmen. In diesem Sinne besteht kein prinzipieller Unterschied zwischen dem, wozu der Mensch „von Natur aus“ (Röm 2, 14), das heißt ohne religiöse Offenbarung, ethisch zu tun verpflichtet ist, und dem, was das jüdische Gesetz gebietet. Entsprechend besteht auch für Thomas von Aquin ein entscheidendes Merkmal des natürlichen Sittengesetzes in seiner Erkennbarkeit durch die menschliche Vernunft.¹⁶ Ein großer Teil der terminologischen Verwirrung um das Naturrecht rührt von der nicht durchschauten theologischen Bedeutung des Begriffs der Natur her, dessen Gegenteil nicht, wie im Kantianismus, die Freiheit oder die Kultur ist, sondern das Übernatürliche im Sinne der göttlichen Gnade. Das Naturrecht will also gerade keine religiös begründete Sonderlehre sein, sondern die Explikation der im vernünftigen Wesen des Menschen gelegenen sittlichen Forderung.¹⁷ Mit seinem Einsatz für eine rein philosophische Begründung von Moral und Recht befindet sich Prauss demnach ganz im Einklang mit dem ursprünglichen Gedanken eines Naturrechts.

Auch in der zweiten Hinsicht, in der Prauss meines Erachtens über sein Ziel hinauschießt, steht er der von ihm kritisierten Auffassung am Ende näher, als er zugeben mag. Der Gegenstand seiner Ablehnung ist dieses Mal die maßgeblich von Hegel vertretene und neuerdings verstärkt in Mode gekommene Theorie der Anerkennung.¹⁸ Eines ihrer bestimmenden Kennzeichen besteht in der wesentlichen Gegenseitigkeit der Anerkennung, etwa der Rechte einer Person im Staat. Es genügt nicht, dass ich als Einzelner die Würde jedes anderen Menschen anerkenne und ihn als Selbstzweck behandle, sondern ein wahrhaft sittlicher Zustand ist erst dann erreicht, wenn der andere auch seinerseits mich niemals bloß als Mittel gebraucht. Dagegen betont Prauss, wie wir gesehen haben, die strenge Asymmetrie des ethischen Sollens. Die spezifische Objektivität der sittlichen Forderung liege in ihrer Bedingtheit durch das wissentliche Wollen desjenigen, auf den sich mein Handeln jeweils richtet. Der verpflichtende Charakter hänge nicht davon ab, wie der mir gegenüberstehende Andere mit mir in der Vergangenheit

¹⁶ Vgl. „Quia homo inter cetera animalia rationem finis cognoscit, et proportionem operis ad finem; ideo naturalis conceptio ei indita, qua dirigatur ad operandum convenienter, lex naturalis vel jus naturale dicitur“ (In IV Sent. dist. 33, qu. 1, art. 1) und „Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura“ (S.th. Ia-IIae, qu. 91, art. 2).

¹⁷ Ob es angesichts der Verwirrung um den Naturrechtsbegriff ratsam ist, an der Rede von einem sittlichen Naturgesetz festzuhalten, mag man verschieden beurteilen. Immerhin ist es bemerkenswert, dass J. Ratzinger in der erwähnten Diskussion mit J. Habermas unumwunden einräumt, die Argumentationsfigur des Naturrechts sei „leider stumpf geworden“, weshalb er sich „in diesem Gespräch nicht darauf stützen“ wolle (*Habermas/Benedictus <Papa, XVI.> [Ratzinger]*, 50).

¹⁸ Vgl. zuletzt P. Cobben, *The Nature of the Self. Recognition in the Form of Right and Morality*, Berlin/New York 2009, sowie H.-C. Schmidt am Busch/C. F. Zürn (Hgg.), *Anerkennung*, Berlin 2009.

verfahren ist, oder in Zukunft verfahren wird. Es gehe bei Moral und Recht nicht um die wechselseitige Behandlung, sondern um den Unterschied zwischen Handelndem und Behandeltem. „Das wird in der Tat zum Ursprung jeder Normativität, weil es doch auch in jedem Umgang miteinander, der symmetrisch ist, gerade asymmetrisch ist und bleibt“ (97).

Prauss richtet sich mit dieser Feststellung unmittelbar gegen Hegel, der behauptet hatte: „Insofern jeder als ein freies Wesen anerkannt wird, ist er eine Person“ (GW 10/1, 390; zit. 96). An der Stelle ist freilich nach dem wahren Sinn der in der Theorie der Anerkennung enthaltenen Forderung nach Wechselseitigkeit zu fragen. Prauss scheint Hegel durch seine Kritik auf die kaum einleuchtende Position festzulegen, dass meine Pflicht zur Anerkennung der anderen Person nur so lange besteht, wie diese mich ihrerseits anerkennt. Dass auf diese Weise keine Begründung in Gang kommen kann, sondern sich das Argument im Kreise dreht, ist offensichtlich. Woran Hegel in meinen Augen aber liegt, ist nicht die gegenseitige Bedingtheit der Anerkennung, sondern der einfache Umstand, dass eine Situation, in der nur die einen Menschen die anderen als Subjekte behandeln, diese umgekehrt aber nicht jene, dem Personbegriff Hohn spräche. Deshalb bedeutet ‚wechselseitig‘ hier dasselbe oder wenigstens etwas Ähnliches wie ‚allgemein‘ bei Kant, nämlich die unbedingte Verpflichtung eines jeden zur Anerkennung eines jeden anderen. Letztlich nichts anderes besagt auch der Prauss'sche Begriff der Objektivität. Die Notwendigkeit des moralisch Guten richtet sich nicht bloß auf bestimmte Personen, sondern umfasst jedweden Menschen, der nicht zur Selbsthilfe imstande ist; und rechtlich gut soll ich nicht bloß diejenigen behandeln, die ich mir dazu aussuche, sondern schlechterdings alle Menschen, die ihren eigenen Willen zu bilden und zu äußern vermögen.

Damit sind wir an einem ähnlichen Punkt angelangt wie am Ende des ersten Abschnitts. Obwohl Prauss die Universalität der sittlichen Pflicht implizit voraussetzt, rückt er diesen für das kantische und nachkantische Denken maßgeblichen Aspekt in den Schatten seiner eigenen Theorie der bewussten Intentionalität. Dabei wäre es ein Leichtes gewesen, das Vernunftförmige unserer Handlungen ausdrücklicher an die Allgemeinheit der sie leitenden Absichten zu binden. Das Versäumnis ist zu bedauern, weil es den Prauss'schen Ansatz einer Auffassung zum Verwechseln ähnlich macht, von der er denkbar weit entfernt ist. E. Lévinas stellt in seinem viel beachteten Hauptwerk „Totalité et infini“ das bloße Erscheinen des wehrlosen anderen Menschen in den Mittelpunkt des erstphilosophischen Projekts einer Ethik, die meint, jeder herkömmlichen ontologischen Begrifflichkeit entsagen zu können. Gerade in Abgrenzung von Lévinas und seinen Gefolgsleuten halte ich es für wichtig, daran zu erinnern, dass Prauss' Ethik fest in den Rahmen einer transzendentalen Theorie eingebunden ist, die es sich zur Aufgabe macht, das Verhältnis, in dem Subjekt und Objekt beziehungsweise die Welt und wir zueinander stehen, auf den Begriff zu bringen.

Resümee

Es kommt selten vor, dass ein philosophisches Buch, das einem Thema von erheblicher gesellschaftlicher Tragweite gewidmet ist, zugleich mit einem eigenständigen Vorschlag zur Lösung eines systematischen Grundproblems aufwarten kann. G. Prauss ist genau dies gelungen, noch dazu auf weniger als 150 Seiten. Wer mit anderen Schriften des Autors vertraut ist, weiß, dass Prauss es der Leserin und dem Leser nicht immer leicht macht, wozu außer der Komplexität des Gedankengangs oft ein etwas hölzerner Sprachstil beiträgt. So ist auch das jüngste Buch nicht frei von eigenwilligen Verschachtelungen und Manierismen, etwa wenn der Autor einerseits die Verdienste Kants um die Begründung von Moral und Recht in den höchsten Tönen lobt, und andererseits das Fehlschlagen seines Versuchs, beide zu unterscheiden, als „unhaltbare Schiefheit“ beklagt, die „trotz aller ihrer schlimmen Folgen bei Kant selbst wie auch nach Kant und noch bis heute nicht durchschaut wird“ (34). Im Ganzen handelt es sich jedoch um einen – verglichen mit dem vierbändigen Hauptwerk – überschaubaren und flüssig zu lesenden Text.

Da Prauss keinen Zweifel aufkommen lässt, dass seine Deutung von Moral und Recht zwar dem kantischen Ansatz, aber keineswegs dem Wortlaut der kantischen Ethik verpflichtet ist, hielte ich es für wenig sachgerecht, seinem Vorschlag lediglich mit dem Hinweis zu begegnen, die von ihm kritisierte Auffassung des Verhältnisses der beiden Sphären entspreche nicht der von Kant selbst in der „Metaphysik der Sitten“ dargelegten Sicht der Dinge. Stattdessen möchte ich zusammenfassend einige Vorzüge benennen, über die mir sein Entwurf zu verfügen scheint. An erster Stelle sei der Umstand hervorgehoben, dass Prauss eine notorische Schwierigkeit vieler an Kants Autonomiebegriff anknüpfender Ethiken umgeht, indem er die Angewiesenheit auf Hilfe in den Mittelpunkt seiner Moralbegründung rückt. Eine Ethik, welche die Selbstzwecklichkeit der menschlichen Person an den Anfang ihres Begründungsgangs stellt, und die Selbstzwecklichkeit wiederum aus dem vernünftigen Willen des Subjekts ableitet, tut sich in der Regel schwer zu erklären, warum auch diejenigen Menschen als Zweck behandelt werden sollen, die erkennbar weder zum Gebrauch der eigenen Vernunft noch zur Bildung ihres Willens imstande sind. Warum sollten kleine Kinder, alte oder kranke Menschen nicht instrumentalisiert werden dürfen, wenn Selbstzwecklichkeit bedeutet, sich selbst vernünftige Zwecke setzen zu können, sie dazu aber nicht in der Lage sind?

Bei Prauss verläuft die Überlegung genau umgekehrt: Wenn ein Wesen, das im Prinzip darauf angelegt ist, sich selbst dem eigenen Willen gemäß zu bestimmen, dazu aus irgendeinem besonderen Grund nicht imstande ist, dann bin ich genau deshalb verpflichtet, diesen Menschen ausschließlich als Zweck und nicht zugleich als Mittel zu behandeln. Ist der andere in der Lage, seine freie Zustimmung zu geben, dann darf beziehungsweise muss

ich ihn gerade nicht ausschließlich als Zweck, sondern zugleich als Mittel behandeln. Doch in diesem letzteren Fall liegt streng genommen bereits eine Art Vertragsbeziehung oder eben ein Rechtsverhältnis vor. Indem Prauss das Wesen der Moral unmittelbar an das Fehlen der Möglichkeit bindet, sich selbst zu bestimmen, bricht er der skeptischen Frage nach der Behandlung hilfloser Individuen ihre Spitze ab. Die Moral setzt zwar das prinzipielle, aber niemals das faktische Vorliegen der Fähigkeit zur Selbstbestimmung voraus. Dem Prauss'schen Vorschlag gemäß kann von der moralischen Pflicht überhaupt nur gegenüber solchen Personen sinnvoll die Rede sein, die nicht zur Selbsthilfe imstande sind.

Einen weiteren Punkt, in dem mir Prauss' Überlegungen bedenkenswert erscheinen, sehe ich in dem Hinweis, dass sich die Rolle des Staates nicht in der Bewahrung des Rechts erschöpft, sondern dass der Staat im Gegenteil auch der Moral Geltung zu verschaffen hat. Man denke noch einmal an das sittliche Gebot der Hilfeleistung. Das staatliche Gesetz stellt das Unterlassen der Hilfe nicht etwa aufgrund irgendeiner vertraglichen Bindung unter Strafe, die jeden Bürger auf Gegenseitigkeit verpflichtete, dem anderen beizustehen, sondern weil es sich um eine objektive moralische Forderung handelt. Die Rechtsordnung „kann nicht nur, sondern sie muss sogar, soll sie eine gerechte sein, nach jenem objektiven Maßstab auch Moral gebieten“ (109). Deshalb ist die unterlassene Hilfeleistung nicht bloß ein Gesetzesverstoß, sondern außerdem moralisch böse. Für Prauss verhalten sich Moral und Recht nicht wie subjektives Innen und institutionell verfasstes Außen, sondern stellen zwei unterschiedliche Arten der sittlichen Pflicht dar, die beide je auf den Schutz des Staates angewiesen sind. Darin steht er Hegel nahe, demzufolge Recht und Moral für sich genommen keinen Bestand haben, wenn sie nicht innerhalb eines staatlichen Gemeinwesens verwirklicht werden.

Was den Kantianer Prauss von Hegel unterscheidet und seine Sichtweise meines Erachtens über Hegels Rechtsphilosophie hinaushebt, ist das unbeirrte Festhalten an einer streng normativen Begründung von Moral, Recht und Staat. Da Hegel alle drei in einen metaphysischen Zusammenhang stellt, ist vor allem seine Staatslehre für Fehldeutungen anfällig. Angesichts des zwiespältigen Eindrucks, den andererseits Kants „Metaphysik der Sitten“ seit jeher bei ihren Lesern hinterlassen hat, kann man Prauss nur dankbar sein für die Suche nach einem von Kant unabhängigen Weg, Moral und Recht in ihrer jeweiligen Eigenheit zu verstehen, ohne den von Kant bereiteten Boden zu verlassen und die These einer für sich selbst praktischen Vernunft ganz aufzugeben. Vor diesem Hintergrund hat man schließlich sein nicht ohne Polemik vorgetragenes Plädoyer für einen rein philosophischen Ursprung der Lehre von der Würde des Menschen zu verstehen. Denn wären Menschenrechte und Menschenwürde eine Frage religiöser Überzeugungen oder kultureller Gegebenheiten, liefe das in unserer heutigen Gesellschaft auf eine Relativierung des Rechts und die Privatisierung der Moral hinaus.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

85. Jahrgang · Heft 2 · 2010

ABHANDLUNGEN

- Gerd Haeffner S. J.*
Heideggers „Seins“-Frage. Beitrag zu einer Klärung 161
- Georg Sans S. J.*
Gerold Prauss über Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel 185
- Petra Hörner*
Evangelienharmonistik in der „Catena aurea“ 203
- Andreas Koritensky*
Religiöse Erfahrung und christliches Selbstverständnis.
Der Aufstieg eines Deutungsbegriffs und die Folgen 216
- Philipp Höfele*
Vergebung für die Täter? Überlegungen zur intersubjektiven Dimension
des eschatologischen Gerichts 242

BEITRAG

- Dieter Witschen*
Was kann ‚negative Religionsfreiheit‘ meinen?
Semantische Anmerkungen 261

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTLITER:

Werner Löser S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLITERUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. GERD HAEFFNER S. J.

Hochschule für Philosophie
Kaulbachstraße 31a
80539 München

PROF. DR. GEORG SANS S. J.

Pontificia Università Gregoriana
Facoltà di Filosofia
Piazza della Pilotta, 4
I-00187 Roma
E-Mail: sans@unigre.it

PROF. DR. PETRA HÖRNER

Universität Leipzig
Institut für Germanistik
Beethovenstraße 15
04107 Leipzig
E-Mail: phoerner@rz.uni-leipzig.de

DR. ANDREAS KORITENSKY

Theologische Fakultät Paderborn
Kamp 6
33098 Paderborn
E-Mail: A.Koritensky@gmx.de

PHILIPP HÖFELE

Klarastraße 18
79106 Freiburg i. Br.
E-Mail: phoefe@web.de

DR. DIETER WITSCHEN

Distelweg 5
49176 Hilter-Borgloh
E-Mail: Witschen@gmx.net

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

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: www.theologie-und-philosophie.de. „Theologie und Philosophie“ (bis 1965 „Scholastik“) erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementspreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Evangelienharmonistik in der „Catena aurea“

VON PETRA HÖRNER

Die „Catena aurea“ des Thomas von Aquin (1224/25 bis 1274) erfuhr im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit eine breite Überlieferung. Im 14. Jahrhundert wurde sie sogar ins Deutsche übersetzt. Bislang sind von der ostmitteldeutschen Übersetzung Fragmente der Matthäus- und Johannes-Catena bekannt, der Lukasteil umfasst Kapitel 1–8 von insgesamt 24 Kapiteln des Lukasevangeliums¹, vollständig überliefert ist die Übersetzung des Markusteils². Auf der Grundlage dieses Markuskomentars und unter Heranziehung des ostmitteldeutschen Lukaskomentars sollen an dieser Stelle einige Beobachtungen mitgeteilt werden.

Die „Catena aurea“ ist ein Kommentar, der sich aus Autoritätenziten zusammensetzt. Die Exzerpte sind aneinandergereiht und meist den einzelnen Gewährsmännern namentlich zugewiesen. Jede Bibelstelle wird durch mehrere Zitate kommentiert. Durch diese Art der Kommentierung präsentiert die „Catena aurea“ das Gedankengut eines Athanasius, Augustinus, Beda, Chrysostomus, Gregorius, Hieronymus, Hilarius, Origenes, Remigius, Theophylactus etc. Es ist naheliegend, dass in solchen Ansammlungen unterschiedliche Auslegungen einer Bibelstelle zusammentreffen, wodurch manche Kommentare disparat sind. Die namhaften Gewährsmänner sind auch verantwortlich für zahlreiche Erwähnungen des Leidens Christi und des Kreuzestodes, für mehrfache Bestimmungen der Gottheit und Menschheit Jesu sowie für eingehende Betrachtungen der Trinität. Auf die zitierten Persönlichkeiten ist ferner zurückzuführen, dass die „Catena aurea“ viele Aussagen über Nestorius und andere als Ketzer bezeichnete Personen enthält, über die Thomas im 13. Jahrhundert nicht notwendigerweise sprechen müsste.³ Man denke nur an Arius, der zwar in der Patristik heftige Auseinandersetzungen verursachte, aber im Hochmittelalter keine Diskussionen mehr auslöste. Dennoch wird er durch Berufungen auf Athanasius, Augustin, Beda und andere in der „Catena aurea“ oft erwähnt.

Durch den Rückgriff auf die Autoritäten ergibt sich außerdem, dass die Kommentare des Aquinaten zahlreiche Informationen aus allen vier Evan-

¹ P. Hörner (Hg.), *Catena aurea* deutsch. Die ostmitteldeutsche Übersetzung des Katenenkommentars des Thomas von Aquin; Band 1: Lukasevangelium, Text, Berlin/New York 2008.

² Toruń, Universitätsbibliothek, Cod. Rps 76/V; die Edition ist in Vorbereitung, erscheint im Herbst 2010.

³ Beispielsweise wird die Feststellung, dass Jesu Mutter und Brüder draußen stehen (Mk 3,32; Lk 8,20), mit einem nachdrücklichen Hinweis auf Helvidius versehen. Sowohl im Markus- als auch im Lukaskommentar wird Beda zitiert, der festhält, dass man nicht wie Helvidius der Ketzer meinen solle, die Brüder seien Söhne der Mutter Jesu. Es seien auch nicht Josephs Söhne mit einer anderen Frau, wie manche Auslegungen behaupten, sondern es sind Jesu Neffen, die man als Brüder bezeichnet.

gelien zum Inhalt haben, obwohl die „Catena aurea“ jeweils ein Einzelevangelium behandelt: „Catena aurea super Lucam“, „super Marcum“ usw. So findet man im Kommentar zum Matthäusevangelium in den Autoritätsziten viele Verweise auf die anderen Synoptiker und auf Johannes, wie man im Kommentar zum Johannesevangelium zahlreichen Ziten aus den synoptischen Evangelien begegnet. Am Einbezug der anderen Evangelien ist interessant, dass Nachrichten anderer Evangelisten nicht nur als Ergänzungen und Erklärungen einer Bibelstelle genutzt werden. Vielmehr werden grundlegende Reflexionen über jeweils fehlende und unterschiedliche Aussagen der Evangelisten angestellt, worin sich evangelienharmonistische Bemühungen dokumentieren, die hier veranschaulicht werden sollen.

1. Die Widerspruchslosigkeit in den Evangelien

In der „Catena aurea“ wird im Zuge der Kommentierung des Einzelevangeliums gefragt, was in den anderen Evangelien steht. Ist ein Widerspruch zu entdecken, wird jeweils dezidiert darauf verwiesen. Man begegnet Formulierungen wie: „Es schinit wideric“, „schinit eyn widirstriet“, „Hie so mochte eynr in etwas zwiuels vallen zwischen den beiden ewangelisten Matheo vnd Marco“ (Markuskommentar 169^{va}), „Hie schinit eyne zweitracht zwischen Matheo vnd Marco“ (210^{va}). Damit ist das Problem des Widerspruchs in den Blick genommen, um dann umgehend eine Lösung zu suchen oder mehrere Lösungsvorschläge zu unterbreiten. Zu den unkomplizierten und gängigen Vorschlägen gehören die Überlegungen, dass ein Evangelist weniger berichtet als die anderen Evangelisten, aber „das selbe wil bewisen“ (259^{vb}), dass ein Evangelist eine von einem anderen Evangelisten anders formulierte Geschichte nur mit anderen Worten ausdrückt, dabei aber den gleichen „sin“ meint, d. h., dass die Bedeutung, der Gedanke, die Absicht identisch sind. Stets zielen die harmonistischen Überlegungen darauf ab, nachdrücklich zu beteuern, dass es „keinen zwiuel“ an der „eintracht“ gibt (259^{vb}), und ein Widerspruch nur scheinbar ist, zum Beispiel: „die spruche alle die en haben keine zweitracht noch ouch grozen vndirscheit“ (183^{rb}). Begründet wird die Eintracht damit, dass alle vier Evangelisten vom Heiligen Geist inspiriert sind. Insofern kann es nur den *consensus evangelistarum* geben.

Mit der Reflexion über die Differenzen zwischen den Evangelien und der Absicht, die Widerspruchslosigkeit nachzuweisen, stellt sich Thomas als Verfechter der Widerspruchslosigkeit in die Reihe derjenigen Persönlichkeiten, die bereits dem Vorwurf, die Evangelien enthielten Widersprüche, mit dem Nachweis der Widerspruchslosigkeit zu begegnen suchten. Den ersten Entwurf dazu lieferte Tatian um 170 im „Diatessaron“, dem der „Codex Fuldensis“ und andere Werke bis weit in das 16. Jahrhundert hinein folgen. In dieser herkömmlichen Evangelienharmonie sind die vier Evangelien kommentarlos zu einem einzigen Evangelium zusammengefügt, ohne die Entscheidungen zu begründen. Um ein harmonisches Gefüge herzustellen

len, verzichten diese Werke zwar häufig darauf, alle Varianten der evangelischen Parallelberichte aufzunehmen, aber sie demonstrieren, dass es keine Widersprüche gibt. Im Gegensatz dazu entstehen seit dem 14. Jahrhundert auch kommentarlose Evangelienharmonien, die zwar nahezu alle Varianten der Evangelien additiv aneinanderreihen, aber weit weniger die Widerspruchslosigkeit nachweisen.

Demgegenüber kann Thomas in der „Catena aurea“ sämtliche Varianten berücksichtigen, weil er zum exegetischen Mittel greift und die Einzelstellen auslegt, um die Differenzen durch Deutungen zu beseitigen. Dieses Vorgehen ist bereits aus kommentierten Evangelienharmonien bekannt. Seit dem 12. Jahrhundert kommentieren Zacharias Chrysopolitanus, Petrus Cantor und Petrus Comestor die herkömmlichen Harmonien, insbesondere Tatians *Œuvre*, indem sie sämtliche Varianten der Evangelien ins Auge fassen und diese unter Berufung auf verschiedene Gewährsmänner ausleuchten. Diesen katenenartigen Ansammlungen von Autoritätenzitaten gleicht die Aneinanderreihung der Zitate in der „Catena aurea“. Für die Zitate, in denen über die Differenzen zwischen den Evangelien reflektiert wird, berufen sich sowohl die erwähnten Harmonisten als auch Thomas in der „Catena“ hauptsächlich auf Kommentare, in denen die Problematik bereits behandelt wird. Es sind vor allem Bedas Markus- und Lukaskommentare sowie der Matthäuskommentar des Chrysostomus. Insbesondere auf Augustin greifen alle zurück, namentlich auf seinen Briefwechsel mit Hesychius von Jerusalem und auf seine Programmschrift „*De consensu evangelistarum*“ (ca. 404/405). In diesen Schriften wird angestrebt, die *concors diversitas* zu belegen, weshalb sie für Thomas, der ebenfalls die Übereinstimmung nachweisen möchte, von größter Wichtigkeit sind.

2. Kurze Erklärungen in der „Catena“ für die Unterschiede zwischen den Evangelien

Es kommt vor, dass die Unterschiede in der „Catena aurea“ nur knapp dargestellt werden. Beispielsweise wird in der Heilung von Kranken und Besessenen im Markuskommentar Mk 1,34 zitiert: „Vnd er warf uile tuuele vz vnd er en gestate en nicht das sie sprechen dan sie irkanten en.“ (17^a) Laut Chrysostomus, der an dieser Stelle erwähnt wird, widerspricht dies nicht den Aussagen von Lukas,⁴ der sagt, dass die Teufel aus vielen Menschen ausführen, die schrien: „dan du bist Cristus gotis sun.“ Jesus strafte sie und erlaubte ihnen nicht zu reden (Lk 4,41). Die „Catena aurea“ erklärt in aller Kürze, dass sich die beiden Berichte bei aller Verschiedenheit deshalb nicht widersprechen, weil Markus viele Dinge übergeht und sich oft kurz fasst (17^b).

Ein zweites Beispiel für die Kürze der Erklärung bietet die Heilung eines Gelähmten. Der Markuskommentar greift den Unterschied zwischen

⁴ „ist es nicht wideric dem das man hie spricht das Lucas ouch gesprochen hat.“

Mk 2,1 und Mt 9,1 auf, um mit „Augustinus von der ewangelisten eyntrecht“, womit Augustins Werk „De consensu evangelistarum“ gemeint ist, festzustellen: Markus sagt, dass Jesus nach „Capharnaum“ kam, Matthäus schreibt, daß er in seine „stat“ kam. Eine Entscheidung zwischen den verschiedenen Angaben zu finden, ist laut Augustin schwer, da Matthäus die „stat“ auch Nazareth nennt (21^{ra}). Die Lösung sieht folgendermaßen aus: Nazareth liegt in Galiläa, und ebenso liegt Kafarnaum in Galiläa. Es könnte auch sein, dass Matthäus nicht alles erzählt, was auf dem Weg nach Kafarnaum geschehen ist. Möglich wäre auch, folgt man Chrysostomus, dass Matthäus seine „stat“ Kafarnaum nennt, weil er dort viele Wunder wirkte (21^{rb}).

Kurz gehalten ist auch die Erläuterung zu den Differenzen in der Speisung der Viertausend. Jesus kommt laut Mt 15,39 nach Magadan, laut Mk 8,10 nach Dalmanuta. Der Markuskommentar folgt „Augustinus von der ewangelisten eynttragen“ und gelangt zu dem Schluss, dass es sich um ein und dieselbe Stadt mit zwei verschiedenen Namen handelt (114^{vb}).

3. Ausführliche Erläuterungen in der „Catena“ der Differenzen zwischen den Evangelien

Im Markuskommentar erklärt Chrysostomus, dass es nicht ein und dasselbe ist, ob man den Schuhriemen löst, wie es Johannes der Täufer bei Markus sagt (Mk 1,7), oder ob man die Schuhe trägt, wie es bei Matthäus steht (Mt 3,11). Allerdings gibt es hier keine Täuschung durch die Evangelisten, denn der Täufer hat sowohl dieses als auch jenes gesagt, und zwar: „eynen iclichen nach sime sinne“ (8^{rb}). Im Lukaskommentar wird Lk 3,16 mit Mt 3,11 verglichen, um dann mit „Augustinus von der ewangelisten eintracht“ die Differenz zwischen dem Lösen und dem Tragen der Schuhe hervorzuheben. Auch hier heißt es, dass der Täufer beide „spruche“ gesagt hat, „denne beide spruche die haben einen sin“. Entscheidend ist nicht der an der Oberfläche zu erkennende Unterschied der Aussagen, nicht der Wortlaut, sondern die Bedeutung der Worte über die Schuhe, die sich auf die Demut des Täufers bezieht (132,1–15). So zeigt sich, dass man manche Unterschiede in den Evangelien geistlich, *mystice*, verstehen muss, und die Evangelisten nicht differieren, sondern ein und dasselbe meinen.

In der Darstellung der Taufe Jesu sagt die göttliche Stimme im Markuskommentar gemäß Mk 1,11: „Du bist mien irweltir sun“ (9^{vb}). „Augustinus von der ewangelisten eyntrecht“ bespricht den Unterschied zu Mt 3,17: „diz ist mien irweltir sun.“ Matthäus, so wird erklärt, spricht „zu dem selben nutze“ wie Markus. Beide Evangelisten wollten beweisen, dass Christus der Sohn Gottes ist. Welches Wort nun die Stimme tatsächlich gesprochen hat, ist irrelevant, denn beide Aussagen haben „eynen sin“ und sind lediglich in zweifachen Worten zum Ausdruck gebracht. Im Lukaskommentar wird unter Berufung auf „Augustinus von der ewangelisten eyntrecht“ die Differenz zwischen Mt 3,17 und Lk 3,22 betrachtet. Nach Lukas sagt die

Stimme: „Du bist mien libir sun.“ Wiederum läuft die Betrachtung der Unterschiede darauf hinaus, dass „allis einen sin“ hat, wenngleich Matthäus mehr darauf bedacht ist klarzustellen, dass Christus „werlichen gotis sun were“ (140,25–35).

In der Erzählung von der Heilung eines Besessenen in der Synagoge von Kafarnaum greift der Markuskommentar den Unterschied zwischen Mk 1,26 und Lk 4,35 auf. Dazu wird Beda zitiert: „Hie mochte eyn widirstriet schinen“, denn Markus sagt, dass der Dämon den Menschen hin und her zerrte und quälte, während Lukas hingegen berichtet, dass der Dämon den Menschen in der Mitte auf den Boden warf und ihm keinen Schaden antat (15th). Auf diese Differenz weist Beda auch im Lukaskommentar hin: „Disir text der schinit als ob er etwas widirstrietis habe mit dem spruche da Marcus“ (171,34–36). In beiden Kommentaren ergibt sich als Fazit, dass Markus „das selbe welle beduiten“ wie Lukas, d. h., die markinische Feststellung hat die gleiche Bedeutung wie die lukanische Äußerung.

In der Schilderung vom Aufbruch aus Kafarnaum sagt Jesus in Mk 1,38: „Dan da zu bin ich gekomen“ (18^{ra}). Demgegenüber sagt er in Lk 4,43: „Jch bin da zu gesant.“ In der folgenden Erläuterung heißt es im Markuskommentar, Markus möchte anzeigen, dass „das wort uleisch an sich hat genomen.“ Er bewiese die Herrschaft von der Gottheit Jesu und stelle unter Beweis, dass Jesus aus freiem Willen in die Welt gekommen sei. Lukas wollte mit seiner Version die Vorsehung Gottes, des Vaters, offenbar machen und seinen guten Willen, den der Vater damit bewies, dass er den Sohn das Fleisch annehmen ließ.⁵ Im Lukaskommentar findet sich ebenfalls die Klärung darüber, dass Markus „da mite sinir [Jesu] gotheite gewaldige hohe“ und seinen freien Willen beweisen wollte. Die Intention von Lukas sei „die uzrichtung sinir ynuleischunge bezeigen“ (176,20–25). So erweist sich, dass es in beiden Evangelien um die Menschwerdung und deren Freiwilligkeit geht; lediglich die Ausrichtung ist anders. Bei Markus ist es die Perspektive des Sohnes, bei Markus liegt der Akzent auf dem Vater.⁶

⁵ „offinbar machen die vorsichtikeit gotis des vatirs vnd sinen gutin willen den der vatir an dem bewisite das er den sun liez an sich das uleisch nemen.“

⁶ Zur Übereinstimmung zwischen Vater und Sohn in einem Willen betrachte man den Kommentar zur göttlichen Stimme in der Verklärung, die sagt: „Diz ist mien allirlibeste sun“ (Mk 9,7). Im Markuskommentar wird mit Chrysostomus erklärt, dass der Vater mit diesem Ausspruch beweisen möchte, dass er und sein Sohn *einen* Willen haben. Sie seien „so eyntrechtic“, dass das, was der eine will, auch der andere will und insofern „zwischen en keine zweitracht en ist“. Der Sohn und der Vater sind in ihrem „wesen eyn dinc vnzuteilet“ (137^{ra}), der Vater gebiert den Sohn in der Ewigkeit, und der Sohn, der vom Vater geboren wird, hat ein „selbwesen“ mit dem Vater, denn der Vater gab dem Sohn das „selbwesen“ und die Allmächtigkeit, selbst behielt der Vater nur seine „vetirlikeit“, wie der Sohn seine „sunlikeit“ hat (137th). Über diese Bestimmung hinaus erfährt man im Beda-Kommentar zu Mk 10,18 „Niemand ist gut außer Gott, dem Einen“, dass man „in den wortin nicht got den vatir alleine abegescheyden von den anderen personen vernemen“ soll, sondern man muss genauso den Sohn sehen. Auch der Heilige Geist ist gut, heißt es doch von ihm: „Der vatir wirt von dem himele geben eynen gutin geist. den die en dar vmme bitten“ (Lk 11,13). Vater, Sohn und Heiliger Geist, die „eynige vnde die vnzuteilte driualdikeit“, sind „eyn got vnd eyn gut got“. Keine der drei Personen hat etwas weniger als die anderen. Der Vater „ist von der vetirlikeit eyn vatir. vnd

In der Berufung des Levi sieht Jesus Levi, den Sohn des Alphäus (Mk 2, 14). Im Markuskommentar wird Chrysostomus für die Feststellung bemüht, dass drei Evangelisten drei Namen nennen: „Dan Matheus heizet en Matheum (Mt 9, 9). vnd Lucas heizet en eynuelidlichen Leui (Lk 5, 27). abir von Marco so ist er Leui Alphei sun genant. dan er was Alphei sun.“ Weiter wird erläutert, dass man selbstverständlich zwei andere Namen haben kann, denn der Schwiegervater des Mose heißt auch einmal „Jetro“ (Ex 3, 1) und einmal „Raguel“ (Ex 2, 18.20). Dazu äußert Beda, daß Levi auch Matthäus genannt wird, aber Lukas und Markus wollten „durch schemde willen vnd durch der ewangelisten ere“ den offenkundigen Namen nicht nennen (25^{ra}). Es ist lediglich Matthäus, der seinen Namen nennt, denn der Gerechte klagt sich selbst an, um vorzuführen, dass kein Bekehrter an seinem Heil verzweifeln solle, da er selbst von einem Zöllner in einen Apostel verwandelt wurde (25^{rb}). Im Lukaskommentar heißt es, dass Levi von Lk 5, 27 der Evangelist Matthäus von Mt 9, 9 sei. Und wiederum wird mit Beda konstatiert, dass Lukas und Markus den „gemeinen namen disis offinbaren sundirs“ um der Ehre willen verschweigen, während Matthäus als „bekleger“ seinen Namen nennt und sich auch als „einen offinbaren sunder“ ausweist. Dies tat er, damit niemand angesichts seiner großen Sünde am Heil seiner Seele verzweifeln, da er selbst von einem „offinbaren sundire“ in einen Apostel verwandelt wurde (197, 24–34).

Bei der Auswahl der Zwölf gibt Jesus dem Simon den Namen Petrus (Mk 3, 16). Der Markuskommentar beruft sich auf „Augustinus von der ewangelisten eytracht“, wo davor gewarnt wird zu denken, dass Simon jetzt erst den Namen Petrus bekommen habe, denn dies wäre ein Widerspruch zu Johannes: „vf das es icht Johanni zu widirstrite schine.“ Tatsache sei, dass Johannes das schon lange Zeit vor Markus gesagt habe (35^{vb}): „Du salt Cephas sien genant das ist so uile gesprochen als Petrus.“ (Joh 1, 42) Markus weiß das und denkt an anderer Stelle darüber nach. Vor allen Dingen müsse man wissen, dass Jesus im Augenblick, da er die Namen der Zwölf aufzählte, wegen der Vollständigkeit auch den Namen Petrus nennen musste. Markus habe daran gedacht und wollte den Namen keinesfalls vorher offenbaren, sondern er wollte, dass Jesus dem Simon den Namen gab und diesen auch bestätigte (36^{ra}). Im Lukaskommentar heißt es: „Symonem der da Petrus zunamit ist vnd Andream sinen brudir.“ (Lk 6, 14) Das Problem wird unter Berufung auf Beda mit dem Hinweis auf Joh 1, 42 und auf die Notwendig-

der sun von der sunlikeit eyn sun. vnd der heilge geist vm das er von en beiden gegeistit wart so ist er eyn geist“. Sind also der Vater und der Sohn heilig, so ist auch der Heilige Geist heilig. Der Vater gab ihm alles, was er hatte. Der Sohn wurde geboren als vollkommener Gott, ohne Gebrechen aus dem vollkommenen Vater. Der Heilige Geist wurde von beiden „gegeistit als irer beider stric in dem (176^{vb}) der vatir vnd der sun verstricket stehn vnd an keynen dingen mirn an der gotheit den der vatir vnd der sun sint“. Deshalb sind alle drei in ganzer „ebenmezikeit ein gut got“. Sie haben ein „wesen“, aber jede Person hat ihre eigene „istikeit“ (177^{ra}). Streng davon abgegrenzt ist unter Berufung auf Theophylactus die Sünde, die kein „selbwesen“ und keine „istikeit“ hat, deshalb auch kein „dinc der nature“ ist, sondern lediglich das „nicht“ und nur einen „namen“ hat (181^{va}).

keit, dass Jesus den Namen Petrus in diesem Augenblick nennen wollte, genauso gelöst wie im Markuskommentar (216,21–31).

Der Markuskommentar diskutiert in der Heilung des Besessenen im Land der Gerasener die Auffälligkeit, dass Mk 5,2 und Lk 8,27 nur einen Mann erwähnen, aber Mt 8,28 zwei Männer nennt. Man könnte in Anbetracht dieser Unterschiede annehmen, dass hier keine Parallelberichte vorliegen. So müsste man von zwei verschiedenen Ereignissen ausgehen. Aber nach „Augustinus von der ewangelisten eyntacht“ sind die drei Berichte zu identifizieren, d. h., es ist eine einzige Episode, die in den Darstellungen der Evangelisten variiert – aber diese Differenzen lassen sich erklären. Einer der beiden Männer war älter und bekannter als der andere. Deshalb wird einer benannt und der andere verschwiegen (54^{ra}). Im Lukaskommentar wird ebenfalls nach „Augustinus von der vrage des ewangelisten“ darauf abgehoben, dass einer der beiden Männer bekannter war und „hatte einen grozirn lummunt“. Es wäre auch möglich, was Chrysostomus sagt, dass nämlich nur einer der beiden genannt wird, weil er der Älteste war (298,20–22). Im folgenden Teil der Erzählung ist noch die Differenz zwischen Mk 5,11 und Lk 8,32 zu registrieren, worüber „Augustinus von der ewangelisten eyntacht“ nachdenkt. Markus erzählt, dass die große Schweineherde „bie dem berge were“, während Lukas berichtet, dass die Schweineherde „vf dem berge were“. Aber hier ist kein „widirstriet“, denn es waren so viel Schweine, dass sie sich verteilen mussten. Ein Teil war auf dem Berg, der andere Teil war bei dem Berg (56th). Im Lukaskommentar wird mit „Augustinus von der ewangelisten eyntacht“ die gleiche Begründung angeführt, um ebenfalls festzuhalten, dass es zwischen Markus und Lukas keinen Widerspruch gibt (300,15–19).

Die Schilderung von der Auferweckung der Tochter des Jairus scheint widersprüchliche Informationen zu liefern. Nach Mk 5,22 sagt der Vorsteher zu Jesus, dass seine Tochter „an iris lebenis leste ende“ sei, aber nach Mt 9,18 sagt er, dass sie „tot were“ (60^{ra}). Im Markuskommentar findet sich unter Berufung auf „Augustinus von der ewangelisten eyntagen“ die Darlegung, dass Matthäus lediglich kürzen wollte“ (60th). Identisch damit ist der Lukaskommentar, in dem konstatiert wird, dass die Evangelisten nicht „wideric sint“ und es sich nur um eine „schinende zweitracht“ handelt (314,1–21).

Der Markuskommentar setzt sich unter Berufung auf „Augustinus von der ewangelisten eyntacht“ mit den Unterschieden in der Heilung der Tochter einer Syrophönizierin auseinander. Mk 7,24–26 erzählt, dass Jesus in ein Haus kam, eine Frau von ihm hörte, zu ihm kam und ihn um Hilfe für ihre Tochter bat. Diese Aussage „schinit als ob er eynen widirstriet habe widir dem das Matheus spricht“. Denn Mt 15,21–23 berichtet, dass Jesus fortging, eine Frau auf dem Weg herbeikam und ihn um Hilfe bat (102^{ra}). Bei Matthäus schweigt Jesus, und die Jünger bitten ihn, die Frau wegzuschicken. Markus muss so verstanden werden, dass die Frau in der Tat in das Haus kam und ihre Bitte aussprach, Jesus aber gemäß Matthäus schwieg.

Deshalb folgte sie ihm, als er das Haus verließ (102^{rb}); die Jünger sprachen jetzt ihre Bitte aus. So trifft also zu, was Matthäus sagt und was Markus sagt: „vnd dar vm so en blibit zwischen beiden ewangelisten keyne zweitracht“. Die beiden Evangelisten kommen „vbir eyne“, denn einer spricht den Anfang, der andere das Ende der Geschichte (102^{va}).

Es scheint, so führt der Markuskommentar aus, dass Matthäus das Christusbekenntnis vollkommener wiedergibt als Markus und Lukas, hat doch Mt 16,17–19 auch die Seligpreisung des Petrus und die Auskunft über die Schlüsselgewalt zum Inhalt (124^{vb}). Warum verzichtet Markus auf diese wichtigen Mitteilungen? Die Antwort lautet, dass Petrus der Meister von Markus war, und Markus bewusst auf diese Mitteilungen verzichtet, um bei den Menschen nicht den Eindruck zu erwecken, er habe sie lediglich um der Gunst des Petrus willen in sein Evangelium gesetzt. Außerdem habe Markus wie Lukas darauf verzichtet, weil er zuvor als Antwort von Petrus nur festhielt: „Du bist Christus“ (Mk 8,29; Lk 9,20), während Mt 16,16 hinzufügt: „des lebenden gotis sun“.

Nahezu allen, die sich mit den Evangelien beschäftigen, fällt die unterschiedliche Datierung der Verklärung auf. Lk 9,28 spricht von acht Tagen, Mt 17,1 und Mk 9,2 nennen sechs Tage. Im Falle einer Wiedergabe des biblischen Textes ohne Kommentar wird im Gefolge von Tatians „Diatessaron“ nur die Angabe von Matthäus und Markus aufgenommen. Strebt ein Harmonist die vollständige Aufnahme der evangelischen Nachrichten an, addiert er die unterschiedlichen Angaben wie etwa Johannes Gerson im „Monotessaron“ (1420): „Factum est autem post haec verba fere dies octo, post dies sex“ (Kap. 75, 306).⁷ Jakob Beringer setzt in seiner Evangelienharmonie (1526) die Daten folgendermaßen zusammen: „Vnnd es begab sich nach disen reden / bey sechs oder acht dagen“ (49b).⁸ Werden die Angaben kommentiert, folgen die Verfasser in der Regel der bereits von Origenes, Hieronymus und Augustin vertretenen Auffassung⁹, die in kommentierte Evangelienharmonien Eingang fanden, wofür diejenige des Zacharias Chrysopolitanus aus dem 12. Jahrhundert ein treffendes Zeugnis ist¹⁰. Auch Thomas erklärt im Markuskommentar, dass sich die Evangelisten nicht widersprechen, da Matthäus und Markus die sechs dazwischenliegenden Tage zählen, und Lukas den Ausgangstag sowie den Tag der Verklärung selbst einberechnet (132^{rb}).

Im Markuskommentar wird im Rückgriff auf Chrysostomus nachgefragt, ob es eine „zweitracht“ zwischen Mt 18,1 und Mk 9,33f. gibt. Denn nach

⁷ P. Glorieux, Jean Gerson: Œuvres Complètes. Introduction, texte et notes, Paris/Tournai, 10 Bände 1960–1973; Band 9, 1973, 245–373.

⁸ München, Universitätsbibliothek, W 2 Luth. 48.

⁹ Vgl. H. Merkel, Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin, Tübingen 1971, 242–243.

¹⁰ Zacharias Chrysopolitanus, In Unum ex quatuor sive de concordia Evangelistarum, libri quatuor, PL 186, 1854, 10–620, besonders 290–291.

Markus unterhalten sich die Jünger auf dem Weg über die Frage, wer der Größte sei. Erst im Haus fragt Jesus, worüber sie unterwegs gesprochen hätten. Demgegenüber berichtet Matthäus, dass die Jünger zu Jesus treten und fragen, wer der Größte sei im Himmelreich. Es handelt sich um eine „schinende zweitracht“. Denn Matthäus verschweigt schlicht, dass die Jünger bereits auf dem Weg über diese Frage diskutierten (153^{vb}). Ohnehin muss Jesus nicht danach fragen, weil er alles weiß, was in seiner Abwesenheit gesprochen oder gedacht wird. Anders sieht der Bericht von Lk 9,46 aus, denn hier wird nicht wie bei Markus „gedisputiret“, sondern es kommt ein Gedanke über die Frage auf, wer der Größte sei. Diese Gedanken macht Jesus offenkundig, indem er die Jünger fragt, wie es von Markus beschrieben wird (154^{ra}).

Der Markuskommentar reflektiert den Unterschied zwischen Mt 20,20f. und Mk 10,35–37. Bei Matthäus bittet die Mutter der Söhne des Zebedäus darum, die beiden Söhne zur Rechten und Linken Jesu sitzen zu lassen, bei Markus äußern die Söhne selbst ihre Bitte. Mit „Augustinus von der ewangelisten eyntracht“ ist festzustellen: „Hie vellit eyn zwiuel als ob die ewangelisten nicht in iren spruchen eyne eyntracht halden.“ Aber es gibt keine Differenz, wenn man sich bewusst macht, dass die Mutter von den Söhnen zur Äußerung dieser Bitte bewegt wurde. Markus erwähnt die Mutter nicht und greift direkt die Ursache auf, nämlich den Wunsch der Söhne, denn entscheidend ist letztlich, dass Jesus nicht der Mutter, sondern den Söhnen antwortet: „Ihr wißt nicht, um was ihr bittet“ (187^{vb}).

In der Vorbereitung zum Einzug in Jerusalem spricht Mt 21,2.7 von einer Eselin und einem Füllen, während Mk 11,2.4 und Lk 19,30.33 nur vom Eselsfüllen sprechen. Es liegt nahe, dass im Markuskommentar „Augustinus von der ewangelisten eyntracht“ konstatiert: „Hie schinit eyne zweitracht zwischen Matheo vnd den andern ewangelisten (196^{tb}). Aber diese „schinende zweitracht“ lässt sich auflösen, wenn man erkennt, dass Markus und Lukas nur etwas verschweigen, was Matthäus vollständig sagt. Es ist ein Sachverhalt, dem man sehr oft begegnet, weil ein Evangelist häufig vollständiger Berichte liefert, als die anderen es tun (196^{va}).

Bei der Kreuzigung gibt man Jesus nach Mt 27,34 Wein mit Galle vermischt, nach Mk 15,23 hingegen Wein mit Myrrhe gewürzt. Der Markuskommentar greift die Erklärung von „Augustinus von der ewangelisten eyntracht“ auf, um zu demonstrieren, dass es keinen Widerspruch gibt. Matthäus setzt die Galle für Bitterkeit, und der Wein mit Myrrhe ist bitter. Ob Myrrhe oder Galle in den Wein getan wird, bleibt sich in Hinsicht auf die Bitterkeit gleich. Es könnte auch sein, wie Theophylactus sagt, daß es eine „vnordenunge“ gab und man dem Gekreuzigten sowohl den einen als auch den anderen Trank gab (262^{vb}).

Im Markuskommentar werden auch die verschiedenen Berichte über das leere Grab diskutiert. Mt 28,2 schildert, dass die Frauen kamen und „der engel seze vf dem steyne“. Mk 16,5 erzählt, dass sie ihn erst sahen, als sie in das

Grab hineinkamen. Darüber muss man sich nicht wundern, heißt es explizit, denn folgt man Theophylactus, sahen die Frauen den Engel zuerst, als sie zum Grab kamen, und sie sahen ihn nochmals, als sie in das Grab hineinkamen (273th). Es könnte auch so sein, wie es „Augustinus von der ewangelisten eintracht“ sagt. Demnach hätte jeweils ein Evangelist von einer Situation gesprochen, die der andere nicht erwähnt. Theophylactus sieht die Möglichkeit, dass es zwei Engel waren, und hält es auch für möglich, dass es verschiedene Frauen waren: einmal die Frauen, die Matthäus nennt, einmal die Frauen, die Markus erwähnt; allerdings wäre in diesem Fall Maria Magdalena sowohl in dieser als auch in jener Gruppe (273^{va}).

Die Beispiele verdeutlichen das Streben, jeglichen Zweifel an der „eintracht“ auszuräumen. Lässt sich in einigen Fällen keine Eintracht nachweisen, so zeugen diese Schilderungen nicht etwa von Widersprüchen, sondern es handelt sich um Episoden, die nicht miteinander identifiziert werden dürfen. An drei Beispielen aus dem Markuskommentar soll die Vorgehensweise dargestellt werden.

4. Der Nachweis der Widerspruchslosigkeit durch Verzicht auf Identifizierung evangelischer Berichte

In den synoptischen Erzählungen von der Blindenheilung bei Jericho spricht Mt 20,29 von zwei Blinden, die am Wege saßen, als Jesus Jericho verließ. Lk 18,35 spricht jedoch von einem Blinden, der am Wege saß, als Jesus nach Jericho kam. Mk 10,46 nennt namentlich Bartimäus, den Sohn des Timäus, der am Wege saß, als Jesus nach Jericho kam. Von einem einzigen Bericht kann man nur ausgehen, wenn man einige Informationen ignoriert. Nur so können der lateinisch-althochdeutsche „Tatian“ aus dem 9. Jahrhundert und einige Harmonien, die ihm folgen, in einer Kontamination aus Mt, Mk, Lk eine einzige Geschichte gestalten (Kap. 115).¹¹ Bei Jakob Beringer beginnt der aus allen drei Evangelien verflochtene Bericht folgendermaßen: „Vnd nim war / zwen blinden sassen am wege. R. [=Mk] Der blinden einer was ein sun Thimeus.“ Im folgenden Kommentar bittet Beringer den Leser, sich nicht daran zu stören, dass er „Marcum vnd Lucam gleichförmig dem Matheo geschriben“ hat (58b). Ähnlich zusammengeschweißt ist der Bericht in der Evangelienharmonie des Erasmus Alber (1532, Nr. 216).¹² Anders verfährt Georg Kreckwitz in seiner Evangelienharmonie (vor 1422), indem er die Blindenheilung einmal nach Lukas (294^v) und einmal nach Matthäus (295^v) schildert, Markus aber ignoriert.¹³ Gerson trennt Lukas ab (Kap. 112) und fügt Matthäus mit Markus zusammen (Kap. 113). Diese Abtrennung nahm schon Augustin vor und vollzieht auch Thomas im Markuskommen-

¹¹ Vgl. A. Masser (Hg.), Die lateinisch-althochdeutsche Tatianbilingue, Stiftsbibliothek Sankt Gallen, Cod. 56. Unter Mitarbeit von E. De Felip-Jaud, Göttingen 1994.

¹² Vgl. P. Hörner (Hg.), Erasmus Alber: Evangelienharmonie, Berlin/New York 2009.

¹³ Breslau, Universitätsbibliothek, I F 85.

tar. Er beruft sich auf Beda, der konstatiert: „Hie schinit etwas zweitracht vndir den ewangelisten.“ Man soll jedoch nicht denken, „das hie die ewangelisten zu widirstrite legen mit iren wortin“. Vielmehr sind sie „eyntrechtic“, die Worte lauten lediglich manchmal verschieden. Natürlich waren es zwei Blinde, wie Matthäus sagt, aber einer war „vnmerclicher denne der andire“, er fiel also weniger auf, so dass Markus ihn nicht erwähnt, obwohl er ebenfalls vom Heiligen Geist inspiriert ist. Andererseits nennt Markus den Namen des Blinden und erwähnt den unbekanntem Blinden nicht (192^{tb}), denn damit ist der Blinde mit dem Namen, wie man mit „Augustinus von der ewangelisten eyntrecht“ sagen kann, dem Volk wesentlich bekannter. Die Schilderung von Lukas aber ist ein anderes „wundirwerck“ an einem anderen Blinden zu einer anderen Zeit, dem Jesus genauso geholfen hat wie den zwei Blinden, über die Matthäus und Markus berichten. Somit gelangt Thomas wie Augustin zu zwei Blindenheilungen bei Jericho.

Der „Tatian“ schweißt die Berichte Mt 21, 10–16; Mk 11, 16–17 und Joh 2, 15–21 über die Tempelreinigung zusammen (Kap. 117). So gibt es nur eine Tempelreinigung. In der „Catena aurea“ wird die johanneische Erzählung abgetrennt, wodurch es zwei Tempelreinigungen gibt, wie es in Evangelienharmonien des 15. Jahrhunderts allmählich zur Regel wird. In der „Catena“ gibt es freilich eine Erklärung für diese Separation. Unter Berufung auf „Augustinus von der ewangelisten eyntrecht“ wird erläutert, dass Johannes eine andere Ordnung hat als die Synoptiker. Daran ist abzulesen, dass die Tempelreinigung zweimal stattfand, zuerst so, wie sie von Johannes beschrieben, und dann so, wie sie von den anderen Evangelisten erzählt wird. Die zweimalige Berichterstattung wird unter Berufung auf Theophylactus damit begründet, dass Jesus die Juden bereits zurechtgewiesen habe, diese sich aber nicht besserten. Daher musste es eine Wiederholung geben. Folgt man „Augustinus von der ewangelisten eyntrecht“, hat allerdings auch Markus eine andere Ordnung als Matthäus, der die Verbindung herstellt, dass Jesus nach der Vertreibung aus dem Tempel (203^{va}) die Stadt verließ, nach Bethanien ging (Mt 21, 17) und am Morgen wieder nach Jerusalem ging, wo er den Feigenbaum verfluchte (Mt 21, 18–20). Die Zeitfolge von Matthäus ist glaubwürdiger, d. h., die Tempelreinigung geschah am ersten Tag, als Jesus nach Jerusalem kam (Mt 21, 10). Markus aber spricht nicht von einer anderen Tempelreinigung, sondern er übergang das Geschehen des ersten Tages und holte den Bericht nach (203^{vb}).

Es ist in diesem Kontext erwähnenswert, dass im 16. Jahrhundert Erasmus Alber, Andreas Osiander und Johannes Bugenhagen von drei Tempelreinigungen ausgehen, indem sie nicht nur Johannes abtrennen, sondern auch Markus von Matthäus separieren. Bugenhagen trennt zunächst Matthäus ab und erklärt, dass Jesus nach Johannes schon einmal den Tempel gereinigt habe (A 6b-A 7a).¹⁴ Später schildert er die Tempelreinigung nach

¹⁴ Vgl. *Johannes Bugenhagen*, Die Historia des leydens vnd der Aufferstehung vnsers Herrn

Markus und führt aus, dass es eine Tempelreinigung am Sonntag und eine am Montag gegeben habe (A 7b-A 8a). Auch Bugenhagen greift auf Augustin „von der eyntrechtickeyt der Euangelisten“ zurück und hält fest, dass der Kirchenvater meine, es habe nur am Sonntag die Tempelreinigung stattgefunden, Markus beschreibe, was Matthäus für den Sonntag berichte, erwähne aber das, was für den Sonntag in der Schilderung vergessen worden sei. Bugenhagen kennt Augustins Auffassung, ist aber davon überzeugt, dass Markus eine Tempelreinigung des Montags beschreibe. Es sei sogar die Frage aufzuwerfen, ob Jesus nicht auch am Dienstag eine Tempelreinigung vorgenommen habe (A 8a).

Vier Evangelien schildern die Salbung Jesu durch eine Frau. Im Falle einer vollständigen Identifizierung werden alle vier Berichte ineinander verwoben.¹⁵ Demgegenüber postuliert die „Catena aurea“ zwei Salbungen. Im Markuskommentar wird unter Berufung auf Theophylactus – im Lukaskommentar „Augustinus von der vrage der ewangelisten“ – erklärt, dass es sich nicht um eine Frau handelt, sondern um zwei Frauen. Eine Frau ist gemäß Joh 12,1 die Schwester von Lazarus und Martha, die sechs Tage vor Ostern die Füße des Herrn salbte. Die Synoptiker sprechen von einer anderen Frau. Bei genauer Betrachtung sind es sogar drei Frauen (234^{ra}), denn die von Lukas erwähnte Frau ist eine Sünderin, die die Salbung zur Zeit der Predigt Jesu vornimmt (Lk 7,37–50), während die von Matthäus (26,6–13) und Markus (14,3–9) erwähnte Frau nicht als Sünderin ausgewiesen wird und in der Zeit des Leidens kommt. Außerdem salbt sie im lukanischen Bericht die Füße Jesu, in den matthäischen und markinischen Erzählungen hingegen das Haupt. Eine Lösung des Problems lässt sich mit „Augustinus von der ewangelisten eintracht“ finden. Demnach hat die von Johannes genannte Maria (Joh 11,2) zu einem früheren Zeitpunkt als Sünderin die Salbung vorgenommen. Diese Salbung ist eine andere als die von Matthäus, Markus und Johannes beschriebene Passionssalbung durch diese Frau, die jetzt keine Sünderin mehr ist (234^{rb}). Hier allerdings fällt noch der Unterschied zwischen der Salbung der Füße nach Johannes und der Salbung des Hauptes nach Matthäus und Markus auf. Die Klärung lautet, dass es sehr viel Salbe war, so dass damit sowohl das Haupt als auch die Füße gesalbt werden konnten (234^{va}). Auch wenn nach Markus das Gefäß zerbrach, muss man nicht davon ausgehen, dass das ganze Öl auslief, sondern es wird noch Öl darin geblieben sein, mit dem die Füße gesalbt werden konnten. Schließlich wird mit „Augustinus von der ewangelisten eytracht“ die Datierung des Geschehens ins Auge gefasst: „Hie schinit etliche zweitracht in eime

Jhesu Christi aus den vier Euangelisten / durch Johannem Bugenhagen Pomer vleyssig zusammen bracht, Wittenberg 1526.

¹⁵ C. Gerhardt, Das Leben Jhesu (Corpus Sacrae Scripturae Neerlandicae Medii Aevi I, 4), Leiden 1970, Kapitel 183. – E. Ronneburger, Untersuchungen über die deutsche Evangelienharmonie in der Münchener Handschrift Cg. 532 aus d. J. 1367, Greifswald 1903, 137–138. – Jakob Beringer, 68b-69a.

teile von Mathei wegen vnd ouch von Marco.“ (234^{vb}) Beide sprechen von zwei Tagen vor Ostern, während Johannes sechs Tage nennt. Aber eine „zweitragt“ ist ausgeschlossen, denn Matthäus und Markus legen keinen Wert auf die genaue Datierung und meinen letztlich die Zeitangabe, die Johannes gibt (235^{tb}).

Thomas von Aquin bietet diese Ausführungen fast identisch im Lukaskommentar (275,26–276,28), um Matthäus, Markus, Johannes zu identifizieren, aber die lukanische Salbung davon abzutrennen. Damit steht er in derselben Tradition wie der „Tatian“ (Kap. 137–138). Selbst Kreckwitz (Lk 282^v; Mt, Mk, Joh 305^v–306^r, 313^v) und Gerson (Lk Kap. 45; Mt, Mk, Joh Kap. 114) entscheiden sich für die Aufteilung in zwei Erzählungen. Eine unter vielen Passionsharmonien aus der Mitte des 15. Jahrhunderts identifiziert ebenfalls Matthäus, Markus und Johannes (57^{rb}–58^{va}).¹⁶ Drei Salbungen ergeben sich, wenn man die johanneische Erzählung von Matthäus, Markus abtrennt, wie es bereits Origenes tat.¹⁷ Im zweiten Viertel des 14. Jahrhunderts belegt eine Passionsharmonie diese Aufgliederung (76^r).¹⁸ Im 16. Jahrhundert sind es Bughagen und Alber, die diese Aufteilung vornehmen.

Es lässt sich abschließend festhalten, dass, soweit hier neben dem Markus- auch der Lukaskommentar herangezogen wurde, die Kommentare übereinstimmen, d. h., dass Thomas bei seiner Arbeit an der „Catena aurea“ die Exzerpte in gleicher Weise verzettelt hat. Aus der Auswahl von Beispielen ist deutlich zu ersehen, dass Thomas keineswegs ausschließlich das jeweils behandelte Evangelium im Blick hat. Vielmehr sind durch die Autoritätszitate stets die anderen Evangelien berücksichtigt. Sind sie nicht identisch, werden evangelienharmonistische Überlegungen angestellt. Manchmal bietet Thomas eine einzige Lösung des Problems der scheinbaren Widersprüche an, manchmal setzt er mehrere Autoritätenexzerpte zusammen und liefert dadurch mehrere Lösungsvorschläge. Sein Ziel ist es, konsequent die Widerspruchslosigkeit nachzuweisen. Es würde sich in einer eingehenden Untersuchung aller Bemerkungen zur Harmonistik vermutlich herausstellen, dass er vorrangig Augustins Vorschlägen folgt, um den *consensus evangelistarum* zu beweisen.

¹⁶ München, Bayerische Staatsbibliothek, cgm 229.

¹⁷ Vgl. Merkel (Anmerkung 9), 104 f.

¹⁸ Gotha, Forschungsbibliothek, Cod. Memb. II 20.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0240-5655

www.theologie-und-philosophie.de

82. Jahrgang · Heft 3 · 2007

ABHANDLUNGEN

Friedo Ricken S. J.

Seneca (Brief 82) und Cicero (Tusculanen, Buch I) über den Tod 321

Michael Thomas Lohke

Laiken Aristotelische Tugenden sich als rationale Vermögen gemäß Metaphysik 92 und 5 anzufließen? 329

Andreas Odenbach

Der Kultus als Weltanlegung. Elemente einer Theorie des Gottesdienstes im religionsphilosophischen Ansatz von Richard Schaeffler 351

Franz-Josef Bormann

Gewissensentscheidung und moralische Imitation. Plädoyer für einen kohärenztheoretischen Ansatz in der Gewissenslehre 368

BEITRÄGE

Werner Löser S. J.

Jesus - der neue Moses. Zwölf Annäherungen an das Jesusbuch von Papst Benedikt XVI. 382

Gerd Hauffner S. J.

Abendgespräch mit Martin Heidegger 392

Herder Freiburg · Basel · Wien

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

85. Jahrgang · Heft 2 · 2010

ABHANDLUNGEN

- Gerd Haeffner S. J.*
Heideggers „Seins“-Frage. Beitrag zu einer Klärung 161
- Georg Sans S. J.*
Gerold Prauss über Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel 185
- Petra Hörner*
Evangelienharmonistik in der „Catena aurea“ 203
- Andreas Koritensky*
Religiöse Erfahrung und christliches Selbstverständnis.
Der Aufstieg eines Deutungsbegriffs und die Folgen 216
- Philipp Höfele*
Vergebung für die Täter? Überlegungen zur intersubjektiven Dimension
des eschatologischen Gerichts 242

BEITRAG

- Dieter Witschen*
Was kann ‚negative Religionsfreiheit‘ meinen?
Semantische Anmerkungen 261

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

Werner Löser S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. GERD HAEFFNER S. J.

Hochschule für Philosophie
Kaulbachstraße 31a
80539 München

PROF. DR. GEORG SANS S. J.

Pontificia Università Gregoriana
Facoltà di Filosofia
Piazza della Pilotta, 4
I-00187 Roma
E-Mail: sans@unigre.it

PROF. DR. PETRA HÖRNER

Universität Leipzig
Institut für Germanistik
Beethovenstraße 15
04107 Leipzig
E-Mail: phoerner@rz.uni-leipzig.de

DR. ANDREAS KORITENSKY

Theologische Fakultät Paderborn
Kamp 6
33098 Paderborn
E-Mail: A.Koritensky@gmx.de

PHILIPP HÖFELE

Klarastraße 18
79106 Freiburg i. Br.
E-Mail: phoefe@web.de

DR. DIETER WITSCHEN

Distelweg 5
49176 Hilter-Borgloh
E-Mail: Witschen@gmx.net

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

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: www.theologie-und-philosophie.de. „Theologie und Philosophie“ (bis 1965 „Scholastik“) erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementspreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Religiöse Erfahrung und christliches Selbstverständnis

Der Aufstieg eines Deutungsbegriffs und die Folgen

VON ANDREAS KORITENSKY

Erwartungen an den Begriff der religiösen Erfahrung

Der Begriff der religiösen Erfahrung hat weder im religionsphilosophischen noch im theologischen Diskurs eine lange Tradition. Dennoch wird dem neuen Begriff in der Regel dort, wo er eingebracht wird, eine zentrale Funktion bei der Interpretation des Christentums zugestanden. Diese konzeptuelle Neubestimmung reagiert auf eine Krise der Grundlagen des Christentums, die sich im Laufe der Neuzeit zugespitzt hat. Der bisherige Leitbegriff des Christlichen, der Glaube, wird in dreifacher Hinsicht problematisiert:

(1) Erstens verliert das überlieferte Gefüge der Inhalte des Glaubens unter anderem durch die Herausbildung eines geschichtlichen Bewusstseins seine Selbstverständlichkeit. Es wird nun nach Kriterien gesucht, durch die die genuinen Glaubensinhalte identifiziert und definiert werden können.

(2) Der Verlust der Selbstverständlichkeit gibt auch der Frage nach der Begründung für den Wahrheitsanspruch der Glaubensinhalte neues Gewicht. Die Rechtfertigung erfolgt zunehmend gegenüber einem sich von der Religion emanzipierenden Weltbild und den damit verbundenen Erkenntnisstandards.

(3) Schließlich umfasst der traditionelle Glaubensbegriff auch die christliche Existenzweise. Eine Krise des Glaubens impliziert daher auch immer die Frage nach einer neuen Implementierung des Christlichen im Leben der Gläubigen.

In allen drei Problemfeldern ist in der Folge der Erfahrungsbegriff als Lösungsansatz in Erscheinung getreten.

Die Etablierung der Erfahrung bedeutet nicht nur einen einschneidenden Eingriff in das theoretische Gefüge der christlichen Selbstdeutung, sondern auch in die durch sie geregelte und ausgedrückte Existenzweise. Es ist daher darauf zu achten, dass die Lösungsvorschläge zur Überwindung der Krise des neuzeitlichen Christentums den „Patienten“ nicht eliminieren, statt ihn zu heilen. Ein Neologismus muss sich zudem in einem für die Praxis relevanten System gerade dadurch ausweisen, dass er mit der Existenzweise in Verbindung steht.

Da es sich um eine konkrete, kulturgebundene Fragestellung handelt, auf die der Erfahrungsbegriff antworten soll, soll der Begriff an drei historischen Wegmarken untersucht werden, die zugleich die drei wichtigsten gegenwärtigen Grundmodelle repräsentieren: (1) Die Idee einer autonomen, das Wesen des Religiösen bestimmenden präkategorialen Erfahrung wird erstmals von Friedrich Schleiermacher entwickelt. Ihre gegenwärtige At-

traktivität verdankt sie nicht zuletzt der Tatsache, dass sie einen glaubensübergreifenden Grund des Religiösen anzubieten scheint. (2) Karl Rahner deutet die logischen Bedingungen von Urteilen als transzendente Erfahrung mit religiöser Implikation. Wie bei Schleiermacher können so Konflikte von Religion und empirischen Wissenschaften vermieden werden, ohne dass jedoch die traditionelle metaphysische Selbstausslegung des Christentums aufgegeben werden muss. (3) Die analytische Religionsphilosophie, für die hier Richard Swinburne zu Wort kommen soll, gleicht das Konzept der religiösen Erfahrung dem der Weltwahrnehmung an, um so zu einer rationalen Rechtfertigung der Wahrheitsansprüche des überlieferten Lehrgebäudes zu gelangen.

1. Drei Modelle religiöser Erfahrung

1.1 *Autonome religiöse Erfahrung*

1.1.1 Die Wurzeln des Begriffs: „Christliche Erfahrung“

Der Begriff der religiösen Erfahrung tritt erstmals in einer Strömung des Protestantismus in Erscheinung, die sich in Abgrenzung zu einem als leblos und erstarrt empfundenen intellektualistischen Christentum (Rationalismus, Dogmatismus inklusive Biblizismus) bildet. Diese seit dem 18. Jahrhundert deutlich expandierende Erfahrungsreligiosität hat ein Schrifttum hervorgebracht, in dem Menschen von ihrem Bekehrungserlebnis berichten. Sie tragen oft den Titel „Christian Experience of XY“ oder einfach „Experience of XY“.¹ In diesem Kontext tritt (spätestens seit dem frühen 19. Jahrhundert) auch die Variante „Religious Experience of XY“ in Erscheinung.² Die Autorinnen und Autoren berichten von ihrem mehr oder minder sündigen, gedankenlosen Lebenswandel, der durch ein freudvolles innerliches Erlebnis, das sie z. B. als Wahrnehmung der Erlösung durch Christus beschreiben, ein jähes Ende findet.

Die hier entwickelte Konzeption von Erfahrung soll zunächst die Mängel in der christlichen Existenzweise überwinden. In der Abkehr von einer als radikal kognitivistisch empfundenen Religiosität zeichnet sich aber eine tiefere Krise ab. Das Erzählungsgefüge des christlichen Glaubens hat offenbar seine unmittelbare Attraktivität und Strahlkraft in das Leben der Gläubigen verloren. Das Erleben des Einzelnen löst diesen „Glauben“ ab. Der so verstandene Begriff der Erfahrung hat insofern eine klar umrissene Funktion, als er einer Sprechergemeinschaft erlaubt, über ein konstituierendes Mo-

¹ Hier sei für jede Titelvariante nur eines von vielen möglichen Beispielen genannt: *J. Fletcher, The Christian experience of Mrs. S***** (as dictated by herself) written by the Rev. Mr. John Fletcher, late vicar of Madeley, in Shropshire; to which are added extracts from two letters by the same divine; relative to the doctrine of Christian holiness, London 1785.*

² Vgl. z. B. *E. Emerson, The religious experience of Mrs. Emerson, late Miss Eleanor Read: together with letters to her friends, and her bed exercises, Bennington 1809.*

ment ihrer Existenzweise zu kommunizieren. Es zeichnen sich allerdings bereits hier die Grenzen dieses neuen Konzeptes ab. Es ist keineswegs leicht, durch subjektive Erlebnisse eine stabile religiöse Gemeinschaft zu formen. Auch ist es für das Individuum schwierig, solchen Erlebniszuständen Dauer zu verleihen.³ Drittens reduziert die Innerlichkeit der Erlebnisse die Möglichkeiten des religiösen Ausdrucks. Die Religion droht sprachlos zu werden. Schließlich bleibt die Erfahrungsreligiosität faktisch (und inkonsequenterweise) von der Tradition abhängig. Wenn diese Erfahrungen als religiös charakterisiert werden, dann ist das noch im alten Wortsinn zu verstehen. Sie ist in erster Linie Ausdruck für die (rechte) Relation des Menschen zu Gott und seine Verbundenheit mit ihm.⁴ In dieser Form unterscheidet der Begriff „Religion“ lange Zeit einen Lebensbereich unter anderen, wobei die inhaltliche Füllung des Gottesbegriffs durch die christliche Lehre als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Diese Rückbindung wird besonders darin deutlich, dass die Identifikation eines inneren Erlebnisses als religiöse Erfahrung selbst wieder auf Kriterien angewiesen ist, die der christlichen Tradition entnommen werden.

1.1.2 Die Grundidee der „Reden über die Religion“ Schleiermachers

Dieser Typus von erfahrungsbezogener Religiosität ist der biographische Ausgangspunkt für Schleiermachers Religionsverständnis. Obwohl er den Begriff der religiösen Erfahrung selbst (fast) nicht verwendet, kommt Schleiermacher doch das Verdienst zu, diese Idee in der Schrift „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ (1799) erstmals theoretisch erschlossen zu haben. Er führt dabei die Implikationen des erfahrungsreligiösen Ansatzes konsequent zu Ende. Ähnlich wie Descartes bei der Suche nach den Grundlagen verlässlicher Erkenntnis, so radikalisiert auch Schleiermacher die Kritik am Inhalt und den traditionellen Begründungsformen des Christentums, um dann die Erfahrung als archimedischen Punkt des Religiösen zu etablieren.

(1) Schleiermacher kommt daher dem Religionskritiker weit entgegen. Erstens ist er davon überzeugt, dass das traditionelle Christentum, d. h. vor allem seine überkommene Ausdrucksform, für die Gegenwart die Plausibilität eingebüßt und folglich keine Zukunft mehr hat.⁵ Dazu zählen nun nicht mehr nur Christologie und Erlösungslehre, sondern auch die beiden

³ Die Probleme werden z. B. von *J. H. Newman*, *Parochial and Plain Sermons* [I–VIII], San Francisco 1997, i 9, 78 f. und i 14, 115, 119, im Rückblick auf seine evangelikale Jugend beschrieben.

⁴ Die zwei prägendsten Begriffsbestimmungen finden sich bei *Marcus Tullius Cicero*, *De Natura Deorum*, Lateinisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von *U. Blank-Sangmeister*, Stuttgart 1995, II, 72, und *Aurelius Augustinus*, *De Vera Religione*, Lateinisch/Deutsch, übersetzt von *W. Timme*, Stuttgart 1997, LV, 111. Vgl. auch die Kombination beider Deutungen in: *Augustinus*, *Retractationes*, I, 12, 9.

⁵ Vgl. *F. D. E. Schleiermacher*, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hamburg 1958, 2f.

klassischen Säulen der natürlichen Theologie, individuelles Fortleben nach dem Tod (Unsterblichkeit der Seele) und Gottesbegriff.⁶ Konsequenterweise zieht Schleiermacher zweitens eine scharfe Trennlinie zwischen dem Wesenskern der Religion und jeder Form von systematisch-explikativen Systemen (Metaphysik).⁷ Gleichzeitig weist Schleiermacher den von Kant gewiesenen Ausweg aus dieser Situation durch die Verortung der religiösen Grundsätze in der Moral zurück, da diese autonom sei und aus eigenen Prinzipien entfaltet werden könne.⁸

(2) Hinter der fortbrechenden überlieferten christlichen Vorstellungswelt trifft Schleiermacher auf eine Grundgestimmtheit, die er Religion nennt. An die Stelle des Glaubens, den er als ein Wiederholen des von Anderen Gedachten und Gefühlten versteht,⁹ tritt die eigene Erfahrung. Schleiermacher umschreibt diese mit dem Begriffspaar von Anschauung und Gefühl, spricht aber auch einmal von „unmittelbaren Erfahrungen“.¹⁰ Die Erfahrung und der aus ihr abgeleitete Begriff der Religion rücken nun ganz in die Funktion des Kriteriums der realen Religionen ein, das keine Gegenkontrolle durch die Überlieferung zulässt. Allerdings macht sich nun eine neue Ambivalenz bemerkbar. Zunächst erweckt Schleiermacher den Eindruck, er beschreibe ein allgemein zugängliches und folglich jedem aufmerksamen introspektiven Beobachter vertrautes Phänomen des menschlichen Geistes. Auf der anderen Seite werden die „Reden“ von weltanschaulichen und ontologischen Voraussetzungen getragen, ohne die die Identifikation und Abgrenzung der religiösen Erfahrung als Phänomen gar nicht denkbar wäre.

1.1.3 Der Erfahrungsbegriff Schleiermachers

Religion im Sinne Schleiermachers besteht darin, dass sich der Mensch in das richtige erkennende Verhältnis zur umfassenden Wirklichkeit, dem Unendlichen, dem Universum, setzt. Ihren Gegenstand teilt die Religion zwar mit der Metaphysik und der Moral, unterscheidet sich aber in der Art und Weise des Erfassens. Diese Unterscheidung bildet das Kriterium des Religiösen.

Es lassen sich drei Ebenen des religiösen Erfassens des Unendlichen unterscheiden. (a) Erstens geht Schleiermacher davon aus, dass es eine Anlage im Menschen gibt, einen Trieb oder eine Begierde, die zum Erfassen des Unendlichen hinleitet.¹¹ Schleiermacher scheint diesen Trieb mit dem Gefühlsaspekt zu verbinden.¹² Insofern gehört die Disposition zur Religion zur mentalen Grundausstattung des Menschen. Den „Geschmack für das Un-

⁶ Vgl. *Schleiermacher*, 8, und *K. Nowak*, *Schleiermacher. Leben Werk und Wirkung*, Göttingen 2002, 30.

⁷ Vgl. *Schleiermacher*, 14, 24–28.

⁸ Vgl. ebd. 19.

⁹ Vgl. ebd. 67.

¹⁰ Ebd. 33.

¹¹ Vgl. ebd. 31, 37f., 50.

¹² Vgl. ebd. 38.

endliche“ zählt Schleiermacher bereits zur Religion.¹³ (b) Zweitens gibt es das eigentliche Phänomen der Gegenwart des Unendlichen.¹⁴ Der Mensch realisiert seinen ontologischen Status als Teil des Unendlichen, das er in einer präreflexiven Weise in sich anwesend erfährt. (c) Davon unterscheidet Schleiermacher – drittens – Anschauung und Gefühl, also jene Konzepte, die das Wesen der Religion bestimmen sollen. Sie sind die Reflexionsformen auf die Selbstempfindung als Teil des Unendlichen. Die eigentliche Religion wird damit also zum Nachhall eines „mystischen“ Einheitsereignisses, mit dem sie nicht identisch ist. Schleiermacher überdeckt diese Differenz über weite Strecken der „Reden“, wenn er die Aspekte der Passivität und der Unmittelbarkeit bei Anschauung und Gefühl hervorhebt, die im strengen Sinne zum „mystischen“ Erlebnis gehören müssten.

(1) *Anschauung*. Der Begriff der Anschauung lehnt sich an die *intuitio immediata* Spinozas an.¹⁵ Schleiermacher versteht sie als eine Form der unmittelbaren Wahrnehmung.¹⁶ Daher muss er erklären, wie das Unendliche Gegenstand einer Anschauung werden kann. Diesem Zweck dient die Analogie der „Organe unseres Geistes“¹⁷ zur Funktionsweise der Sinnesorgane. Diese Analogie soll erklären, dass es in beiden Fällen ein Stadium im Erfassen eines Gegenstandes gibt, das rein passiv-rezeptiv ist und der spekulativen Kategorisierung vorausgeht, die sich zwischen den Betrachter und seinen Gegenstand schieben könnte. Schleiermacher unterscheidet zu diesem Zweck zwischen den eigentlichen Empfindungen der Sinne und dem Wissen über die Objekte, die sie ausgelöst haben, das nicht mehr in den Bereich der Anschauung, sondern den der metaphysischen Spekulation fällt. Ein analoger Vorgang sei das Erfassen des Unendlichen. Schleiermachers Analogie hängt von der Vergleichbarkeit der Begriffe der Einwirkung (a) und des mentalen Erfassens (b) im religiösen und sinnlichen Bereich ab.

(a) Die Eindrücke der religiösen Anschauung müssen auf einen Vorgang zurückgehen, der komplexer ist als die physisch-kausale Entstehung eines Sinneseindrucks. Denn es bedarf einer sorgfältigeren Ausrichtung des „Sensoriums“, um auf sie aufmerksam zu werden. Sie sind gewissermaßen leiser als die Sinneswahrnehmungen. Die Neigung zum begrifflich-denkenden Verarbeiten muss durch den Trieb zur kontemplativen Haltung überwunden werden. Insofern die Anschauung des Universums durch konkrete Objekte symbolisch vermittelt wird, scheint sie eine Art Erweiterung oder Ergänzung der sinnlichen Anschauung zu sein. Schleiermacher bezeichnet seinen Perzeptionalismus als „höheren Realismus“.¹⁸

¹³ Vgl. *Schleiermacher*, 30.

¹⁴ Vgl. ebd. 41 f. Diese präreflexive Stufe kündigt er bereits in *Schleiermacher*, 35, an.

¹⁵ Vgl. J. A. Lamm, *The Living God: Schleiermacher's Theological Appropriation of Spinoza*, University Park/PA 1996, 81.

¹⁶ Vgl. *Schleiermacher*, 33.

¹⁷ Vgl. ebd. 38.

¹⁸ Ebd. 31.

(b) Schleiermachers Konzept der religiösen Erfahrung beruht auf einer differenzierten Phänomenologie. Auf der ersten Stufe steht das unreflektierte Gewahrsein, das so etwas wie der innere Kern der Anschauung ist. Auf der zweiten Stufe, der Anschauung im engeren Sinn, wird sich der Erkennende dieses Gewahrseins bewusst. Damit entzieht sich ein Teil des Subjekts dem Zustand der unmittelbaren Gegenwart. Die Reflexion trägt aber selbst auch einen passiv-kontemplativen Charakter. Erst mit der dritten Stufe wird das Wahrgenommene auf einen Begriff gebracht, der von der unmittelbaren Wahrnehmung abstrahiert. Es ist *a priori* sicher nicht auszuschließen, dass die beiden Formen der Anschauung nicht bloß Schritte einer logischen Analyse der Begriffsbildung, sondern auch phänomenologisch eigenständige Formen des Erkennens sein können. Diese lägen dann auf einem schmalen Rand unseres kognitiven Umgangs mit der Welt in einer Art Dämmerzone des Bewusstseins. Das erklärt, warum sie erstens leicht unbemerkt bleiben können und zweitens in einer auf begriffliches Erfassen ausgerichteten Erkenntnistheorie nicht zum Zuge kommen. Sie bleiben aber phänomenologisch äußerst prekär, so dass sie stark von einer Art Rückschluss aus den „Nachhalleffekten“ in der reflektierenden Anschauung und im Gefühl abhängig bleiben.

(2) *Gefühl*. In den „Reden“ steht der Begriff des Gefühls neben dem der Anschauung und deckt vier verschiedene Erscheinungen ab:

(a) Gefühl kann erstens den Charakter einer Disposition, eines Grundgefühls, haben.¹⁹ Es bezeichnet dann die Offenheit oder das Bewusstsein für die Existenz des Unendlichen. (b) Zweitens kann der Begriff irrige Ansichten beschreiben, etwa wenn die Metaphysik einen Begriff der Unendlichkeit entwirft, der nicht auf Erfahrung beruht.²⁰ Er entspricht dann dem platonischen Terminus der Meinung (*doxa*), in dem der Aspekt des Scheins von Bedeutung ist. (c) Gefühl bezeichnet die „religiösen Erfahrungen“, wie sie für die protestantische Erfahrungsreligiosität typisch sind. Gefühl steht dann neben Begriffen wie innere Erfahrungen oder Rührungen.²¹ (d) Schließlich gibt es das Konzept des Gefühls im engeren Sinne. Schleiermacher beschreibt es zum einen wie die Anschauung als passiven Vorgang, als Veränderung des Gemüts oder des Bewusstseins durch das Angeschaut.²² Auf der anderen Seite bezeichnet er es auch als das „Selbsttätige“ in der Religion,²³ wahrscheinlich weil es im Gegensatz zur Anschauung den Gegenstand nicht direkt repräsentiert, sondern eine Art spontaner Antwort auf ihn ist. Beispiele für solche religiösen Gefühle sind Ehrfurcht, Demut, Liebe, Verwandtschaft, Dankbarkeit und Reue/Wunsch nach Versöhnung.²⁴ Während

¹⁹ Vgl. *Schleiermacher*, 30, aber auch 35.

²⁰ Vgl. ebd. 30.

²¹ Vgl. ebd. 42.

²² Vgl. ebd. 37f.

²³ Vgl. ebd. 63.

²⁴ Vgl. ebd. 60–62.

die Anschauungen vor allem von der Metaphysik abgegrenzt werden müssen, sind die Gefühle klar von den Motiven moralischen Handelns zu unterscheiden.²⁵ Allerdings macht Schleiermacher nicht deutlich, warum starke Gefühle prinzipiell keine Handlungen motivieren können. Leichter nachzuvollziehen, wenn auch sicher nicht unumstritten, ist Schleiermachers begrenztere These, dass religiöse Gefühle des Menschen sich allein auf eine kontemplative Lebensweise ausrichten. Aber auch die Weltflucht und eine monastische Existenz, auf die Schleiermacher in diesem Zusammenhang wohl anspielt, sind Handlungsweisen und damit aktive Vorgänge.²⁶ Genauso wie die Anschauung ist das Gefühl ein – sogar besonders lange anhaltender – Nachhall der eigentlichen „religiösen Erfahrung“ im Bewusstsein.²⁷ Sie dringt in vielen Fällen sogar leichter ins Bewusstsein als die Anschauungen, so dass Schleiermacher Gefühle ohne (bewusstgemachte) Anschauung als verbreitetes Säkularisierungsphänomen beschreiben kann.

Anschauungen und Gefühle sind eng miteinander verzahnt. Im religiösen Urerlebnis sind sie gleichzeitig präsent, was aber noch nicht viel über ihr Verhältnis zueinander aussagt. Schleiermacher versucht dieses Verhältnis in Anlehnung an die Korrelation von Anschauung und Begriff bei Kant zu formulieren: (a) Religiöse Anschauungen seien bezüglich des Ursprungs und der Kraft von den Gefühlen abhängig. (b) Gefühle ohne Anschauungen seien „auch nichts“.²⁸ Wie sind diese Aussagen zu verstehen?

(a) Schleiermacher macht den Grad der Religion an der Intensität des Gefühls fest.²⁹ Je stärker die gefühlsmäßige Empfänglichkeit ist, desto einfacher, intensiver und öfter kann das Gemüt von Eindrücken (Anschauungen) geprägt werden. Dies erklärt, warum das Gefühl der Anschauung Kraft gibt. In diesem Zusammenhang lässt sich vielleicht auch die Bedeutung des Gefühls für den „rechten Ursprung“ der religiösen Anschauungen interpretieren. Je schwächer das Gefühl ausgeprägt ist, desto undeutlicher wird die Anschauung. Die Schärfe des (religiösen) Sinns hängt daher von der Intensität der Gefühle ab.

(b) Religiöse Gefühle treten, wie wir sahen, auch ohne Anschauungen auf. Schleiermachers Kritik dürfte sich hier vor allem gegen das säkularisierte Auftreten der Gefühle richten, die gewissermaßen heimatlos geworden sind, und ohne ihren eigentlichen Kontext zu Fehldeutungen einladen.

1.1.4 Die ontologischen Voraussetzungen

(1) *Weltanschauliche Voraussetzungen: Romantik.* Trotz der auf den ersten Blick sehr harsch formulierten Kritik an der Gleichsetzung von Metaphysik und Religion ist auch Schleiermachers eigener Ansatz ohne ontologische Vo-

²⁵ Vgl. *Schleiermacher*, 38f.

²⁶ Vgl. ebd. 39.

²⁷ Vgl. ebd. 41f.

²⁸ Vgl. ebd. 41.

²⁹ Vgl. ebd. 38.

raussetzungen nicht denkbar. Er hat seine Wurzeln im romantischen Weltbild, das Schleiermacher mit seinen Adressaten, den „gebildeten Verächtern der Religion“, teilt. Es ist gekennzeichnet durch zwei komplementäre Aspekte: (a) Zum einen herrscht das Gefühl vor, dass zwischen den rational-analysierenden Kategorisierungen der vorherrschenden philosophischen Systeme und der sich entwickelnden Naturwissenschaften einerseits sowie der Vielfältigkeit und Eigenheit der Erscheinungen der Welt andererseits eine tiefgreifende Inkongruenz besteht. Abstrakte Kategorien scheinen den Blick auf den Reichtum der Realität und die Dynamik des Lebendigen durch die Beschränkung auf einzelne feste Aspekte zu verstellen. Hinter solchen Anschauungen verbirgt sich nicht nur eine ästhetische Perspektive auf die Welt, der ein Vorrang vor anderen Betrachtungsweisen zukommen soll, sondern auch der bis heute immer wieder aufflackernde Konflikt zwischen einem „mechanischen“ Paradigma und der Idee des „Lebendigen“ im emphatischen Sinn. (b) Durch den Verzicht auf die analytische Betrachtungsweise bleibt das Einzelne auch in seinem Kontext stehen, so dass der Primat des Individuellen durchaus mit einem holistischen Konzept der Wirklichkeit, einem Gefühl der Einheit des Kosmos, verbunden werden kann. Vor dem Hintergrund der Bedeutung der Metaphorik des organischen Lebendigen überrascht diese Deutung nicht. Mit diesem holistischen Naturkonzept verbindet sich eine Neuverortung des Menschen, der selbstverständlich auch ein Teil dieses Ganzen ist. Darin kündigt sich die verstärkte Wahrnehmung der nicht rationalen Aspekte des menschlichen Seelenlebens an. Es ist wichtig, diesen weltanschaulichen Rahmen im Auge zu behalten, da ihn Schleiermacher in den „Reden“ voraussetzt, ohne ihn zu begründen.

(2) *Konkretisierung dieser Voraussetzungen in einer Ontologie.* Die Radikalisierung der kantischen Trennung von noumenaler und phänomenaler Wirklichkeit durch Fichtes Idealismus entleert das Konkrete nicht nur durch Abstraktion, sondern macht es zum Konstrukt des menschlichen Denkvermögens. Für Schleiermacher ist es daher notwendig, zuerst sicherzustellen, dass die Wirklichkeit, sozusagen ohne Schaden zu erleiden, Zugang zum erkennenden Subjekt erlangt, allerdings ohne in einen vorkritischen, „naiven“ Realismus zu verfallen. Diesem Zweck dient die von Spinoza inspirierte Ontologie, die Schleiermacher als notwendiges Mittel zur Erklärung seiner Erkenntnistheorie durch Setzung einführt. Julia Lamm charakterisiert sie als einen organischen Monismus.³⁰

(a) *Monismus.* Schleiermacher liest Spinozas Idee der einen unendlichen Substanz der Natur im Sinne des kantischen Noumenons, womit er dieses zugleich auf ein einziges Objekt beschränkt.³¹ Diese ganzheitliche Wirklichkeit, von Schleiermacher das Universum oder das Unendliche genannt, bedient sich daher der Vermittlung des Partikularen, um auf den Menschen

³⁰ Vgl. Lamm, 63–68. Vgl. auch Schleiermacher, 85.

³¹ Vgl. Lamm, 31.

mitteilend einzuwirken. Diese Aufgabe erfüllt sie auf zweifache Weise. Zum einen geht das Partikulare aus dem Unendlichen hervor. Schleiermacher beschreibt jeden Entstehungsprozess daher als eine Selbstmitteilung des Unendlichen, die sich an den Menschen richtet.³² Zum anderen ist das Partikulare selbst eine ganze, durch das erkennende Subjekt nicht ausschöpfbare Welt.³³ Durch diesen doppelten Verweis auf das Unendliche kann das Individuelle in seiner unreduzierbaren Mannigfaltigkeit zum Symbol des Universums werden. Der so geformte Monismus hebt folglich die Individualität und Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit nicht auf. Schleiermacher versteht sie sogar im Gegenteil als die Voraussetzung für die Existenz und Individualität des Partikularen. Denn das Unendliche kann nicht in Konkurrenz zum einzelnen Endlichen treten, sondern ist sein (unbegrenzter) Entfaltungsraum. Nur Endliches schließt anderes Endliches aus.

(b) *Organismus*. Schleiermachers Monismus ist nicht statisch. Dazu interpretiert er Spinozas Begriff der *vis*, die in erster Linie für den Erhalt der Existenz der Dinge verantwortlich ist, als dynamische (Lebens-)Kraft.³⁴ Dieser Aspekt seiner Ontologie erscheint in den „Reden“ im reichen Gebrauch von Metaphern, die pflanzliches organisches Wachstum beschreiben.³⁵ Das dynamische Moment ist auch Ausdruck des Geschichtsbewusstseins. Die Geschichte ist einer der privilegierten Orte der religiösen Erfahrung.³⁶ Das Universum, hier auch als „hoher Weltgeist“ bezeichnet, wird in der Geschichte erkannt, indem der Mensch die Dynamik des Universums, seine „lebendige Schwingung“, nachvollzieht und zwischen Werden, Vergehen und neuem Werden immer wieder hin und her blickt. Mit den organischen Metaphern wird nicht nur die Dynamik des Universums beschrieben. Das Unendliche bekommt dadurch zugleich, wenn auch keine anthropomorphe Färbung, so doch zumindest den Anklang eines Lebewesens. Diese Wirkung entsteht unter anderem durch die Aussagen über die Einwirkung des Unendlichen auf das erkennende Subjekt, die nicht als zufällige Ereignisse beschrieben werden, sondern als Handlungen. Trotz seiner Kritik am personalen Gottesverständnis hat sich Schleiermacher der Tradition, der er entstammt, nicht gänzlich entziehen können.

Daher bleibt dieser Ansatz mit zwei Grundproblemen behaftet. Zum einen handelt es sich um ein sehr elitäres Religionsverständnis, das nur von wenigen dauerhaft realisiert werden kann. Zum anderen lebt diese Konzeption von der kontingenten Tatsache, dass sie an einen Kreis von Personen gerichtet ist, die bestimmte weltanschaulich-metaphysische Voraussetzungen bereits teilen, welche aber außerhalb dieser Gruppe noch einmal plausibel gemacht werden müssen.

³² Vgl. *Schleiermacher*, 30, 32.

³³ Vgl. ebd. 34.

³⁴ Vgl. *Lamm*, 32–36. Der Begriff der Lebenskraft erscheint auch in *Schleiermacher*, 57.

³⁵ Vgl. *Schleiermacher*, 42f., 47f., 57.

³⁶ Vgl. ebd. 55–57.

1.2 *Transzendente Erfahrung*

1.2.1 Problembestimmung

Schleiermachers „gebildete Verächter der Religion“ sind in eine Glaubenskrise geraten, weil sie die theoretische und narrative Selbstexplikation des Christentums nicht mehr mit den Standards ihrer die Lebenspraxis leitenden Anschauungen vereinbaren können. Der Katholizismus tritt in diesen Konflikt zunächst mit der Strategie ein, durch die Dominanz seiner anschaulich-narrativen Glaubensformen die Kontrolle über die Lebenspraxis zu behaupten. Diese Strategie ist so lange erfolgreich, als es gelingt, ein Monopol für die weltanschauliche Formierung der Gläubigen aufrechtzuerhalten. Die Spannungen zwischen den christlichen und säkularen weltanschaulichen Systemen, die durch den Verlust dieses Monopols entstehen, erfordern einen Strategiewechsel. Karl Rahner sucht daher nach einem Weg, das christliche Selbstverständnis so zu reformulieren, dass die Konflikte mit dem naturwissenschaftlich-säkularen Weltbild ausgeräumt werden, und zugleich der Glaube einschließlich seiner traditionellen theoretischen (metaphysischen) Reflexionsformen sinnvoll und lebensrelevant bleibt.³⁷ Für diese Problemlage entwickelt er das Konzept der transzendentalen Erfahrung.

(1) Seit der Zeit Schleiermachers haben sich die Metaphysik (als Theorie der Wirklichkeit) und die Naturwissenschaften weiter auseinanderentwickelt. Daher soll das neue Erfahrungskonzept, das der Religion eine eigene erkenntnistheoretische Grundlage verschafft, diese aus der Konkurrenz mit den empirischen Wissenschaften heraushalten, denen die Erschließung der physischen (und psychologischen?) Realität überlassen wird. Rahner kann sich zudem auf ein altes Axiom der christlichen Gotteslehre berufen, dass Gott nicht erfahrbar ist,³⁸ wobei Erfahrbarkeit hier die Art und Weise bezeichnet, in der Menschen die Gegenstände der Sinneswahrnehmungen erfassen.

(2) Die neuen Grenzlinien ermöglichen es Rahner auch, die Metaphysik neu zu bewerten. Wenn er sie offen als Element des christlichen Selbstverständnisses in sein Religionsverständnis einbezieht, so nicht mehr mit dem Ziel, ihre theoretischen Systeme als unmittelbare Stütze des Glaubens zu gebrauchen. Denn die Metaphysik ist als Erschließungsmittel der Wirklichkeit genauso wie die Religion durch das naturwissenschaftliche Weltbild herausgefordert und folglich selbst begründungsbedürftig. Daher muss das neue Erfahrungskonzept auch ein neues Selbstverständnis der Metaphysik ermöglichen. Zu diesem Zweck „anthropologisiert“ Rahner die Metaphysik. Sie ist dann nicht abstrakte Spekulation oder synthetische Wissenschaft, sondern erhellt die „immer schon bekannten“ Strukturen der menschlichen

³⁷ Vgl. *K. Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. [u. a.] ¹¹1980, 17f.

³⁸ Vgl. *K. Rahner*, *Hörer des Wortes*, Solothurn/Freiburg i. Br. 1998, 14.

Existenz („eine metaphysische Analytik des Menschen“³⁹); insbesondere die Voraussetzungen des menschlichen Denkens und Erkennens. Selbst- und Gotteserkenntnis bilden daher eine Einheit.

(3) Schließlich hält Rahner an der Idee der Personalität Gottes als Prämisse fest. Auf diese Weise soll das Problem von Distanz und Nähe des erkennenden Subjekts zu seinem transzendenten Gegenstand gelöst werden. Rahner versucht auf diese Weise zu vermeiden, dass sich der Gottesbegriff in ein notwendiges Korrelat des Menschenbildes im Sinne der Erfüllung menschlicher Bedürfnisse verwandelt.⁴⁰ Hierin sieht er den entscheidenden Unterschied seines Modells der religiösen Erfahrung gegenüber dem Ansatz Schleiermachers. Es ist der Begriff der Freiheit, und zwar die Freiheit Gottes und die des Menschen, welche die Versuchung zur Korrelierung überwinden soll.

1.2.2 Anthropologisierte Metaphysik

Rahners Erkenntnistheorie stützt sich auf zwei der thomistisch-aristotelischen Tradition entnommenen Axiome: (1) Erstens geht er davon aus, dass Erkenntnis die Form eines Urteils über die sinnlich wahrnehmbare Wirklichkeit hat. Ohne Wahrnehmung gibt es keine Erkenntnis. (2) Zweitens interpretiert Rahner die thomistische These von der Proportionalität von „intellectum“ und „intelligibile“ dahingehend, dass das Erkennen der Außenwelt kein intentionaler Akt sei, bei dem der Erkennende auf ein außerhalb liegendes Etwas stößt. Es handle sich vielmehr um eine grundlegende, „seinsmäßige“ Einheit von Sein und Erkennen.⁴¹ Erkennen ist „actus“, nicht „actio“. Der Intellekt kommt im aktuellen Erkennen zu der seinem Wesen gemäßen Vollkommenheit. Ebenso gilt umgekehrt, dass das Sein „von sich aus Erkennen und Erkanntsein ist“⁴² (Beisichsein, Gelichtetheit des Seins).

Durch das zweite Axiom wird zwar die erkenntnistheoretische Grundfrage gelöst, wie es möglich ist, dass die Außenwelt korrekt im Erkennen „abgebildet“ wird. Rahner muss nun die Beschränktheit der Selbsterkenntnis des Seins beim Menschen erklären.⁴³ Sie wird als Konsequenz der Analogie des Seins gedeutet. Die Erkenntnisfähigkeit ist abhängig von der „Seinsmächtigkeit“, dem Grad der Teilhabe des einzelnen Seienden am Sein.⁴⁴ Daher ist auch das „Beisichsein“, die Selbstreflektiertheit des Seins, graduell verschieden. Das materiell Seiende „spricht sich aus“, d. h., es macht sich rational verstehbar, kann selbst aber nichts anderes rational

³⁹ *Rahner*, Hörer des Wortes, 52.

⁴⁰ Vgl. ebd. 44.

⁴¹ Vgl. *Rahner*, Hörer des Wortes, 66, und *Thomas von Aquin*, Summa contra Gentiles (Summe gegen die Heiden), I–IV. Herausgegeben und übersetzt von *K. Albert*, Darmstadt 31994–1996, II, 98f.

⁴² *Rahner*, Hörer des Wortes, 66.

⁴³ Vgl. *K. Rahner*, Geist in Welt, Solothurn/Freiburg i. Br. 1996, 66f.

⁴⁴ Vgl. *Rahner*, Hörer des Wortes, 74, unter Berufung auf *Thomas von Aquin*, Summa contra Gentiles, IV, 11.

durchdringen. In der sinnlichen Erkenntnis, wie sie auch den Tieren eigen ist, gleicht sich der Intellekt einem individuellen Gegenstand an. Der entscheidende epistemische Schritt auf der Skala der Seienden wird vom Menschen durch die Bildung von Allgemeinbegriffen vollzogen. Der Allgemeinbegriff, Ausdruck einer *quidditas*, wird aus dem konkreten, individuellen sinnlich Gegebenen abstrahiert. Diese Abstraktion hat zwei Konsequenzen: (a) Einmal ermöglicht dieser Akt des „Zurücktretens“, Rahner spricht mit Thomas von einer *reditio completa subjecti in seipsum*, dass sich das erkennende Subjekt in Abgrenzung gegenüber dem Erkenntnisgegenstand als selbstständig bewusst wird. Diese Selbstständigkeit ist die Voraussetzung der Freiheit, die uns noch beschäftigen wird.⁴⁵ (b) Entscheidend ist hier zunächst ein zweiter Aspekt. Der vom Konkreten abgelöste Allgemeinbegriff wird nur durch den Kontrast bei seiner Anwendung in der Begrenztheit des Einfalls in seiner „ungegrenzten“ Absolutheit erkennbar. Die Erkenntnis des Allgemeinen bleibt also notwendig an die (sinnliche) Wahrnehmung des Konkreten gebunden. Dieser Vorgriff auf die „Ungegrenztheit der Washeit“ als solche ist ein Ausgreifen auf das Sein, das den Raum des Seienden aufspannt. Dieser Vorgriff wird zwar in jedem Urteil vollzogen, ist aber in der Regel nicht explizit. Es bedarf der reflektierenden Analyse (Metaphysik), um ihn ins Bewusstsein zu bringen. Die „Einsicht“, dass es sich bei der Verwendung des Allgemeinbegriffs in einem Urteil um einen begrenzten Anwendungsfall handelt, die dem Urteilenden zugleich deutlich macht, dass die Washeit als solche unbegrenzt ist, bezeichnet Rahner zunächst zögerlich, in späteren Jahren fast ausschließlich als Erfahrung.

Es gibt allerdings nur ein Seiendes, das „das Sein schlechthin ist“, und in dem Sein und Erkennen folglich ganz identisch sind (*noêsis noêseôs*), nämlich Gott.⁴⁶ Es ist davon auszugehen, dass diese Form der Erkenntnis nicht mehr diskursiv-urteilend ist. Der Vorgriff auf das Sein im Urteil führt nur zu einer „defizitären“ Erkenntnis des Seins. Es ist mehr ein Berühren als ein Erfassen (im Sinne des thomistischen *atingere*, der diese Beschränkung selbst für die *visio beatifica* annimmt⁴⁷). Die eigentliche Form des Gewahrwerdens des Seins („als solches“) auf der Ebene des menschlichen Erkennens ist daher die metaphysische Frage, die Frage nach dem Sein.⁴⁸ In der Frage kommt sowohl die vorgängige Erkenntnis des Seins zum Ausdruck, die sich im Antworthorizont widerspiegelt, als auch die Tatsache, dass die Seinsfrage unter menschlichen Bedingungen nicht abschließend beantwortet werden kann. Die metaphysische Frage ist daher zum einen Movens zur Urteilsanalyse und zur Bewusstmachung der Erfahrung des Seins, zum anderen auch selbst von der Erfahrung angetrieben. Da das Sein des Menschen

⁴⁵ Vgl. *Rahner*, Hörer des Wortes, 84.

⁴⁶ Vgl. *Rahner*, ebd. 78.

⁴⁷ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th., Mailand ²1988, I, 12, q 7.

⁴⁸ Vgl. *Rahner*, Hörer des Wortes, 52–56; *Rahner*, Geist in Welt, 54f.

im urteilenden Erkennen liegt und im Urteil die Frage eingeschlossen ist, ist die Frage notwendiges Element menschlicher Existenz.⁴⁹ Wer die metaphysische Frage nicht stellt, ist kein geistiges Wesen im hier beschriebenen Sinne und damit kein Mensch.

1.2.3 Freiheit und Offenbarung

Gott ist keine Tatsache, die „erfahren“ (hier im Sinne von sinnlich wahrgenommen) werden kann.⁵⁰ Insofern Gott als Grund des Seienden und der Seinerkenntnis bestimmt wird, lässt sich aber sagen, dass der Vorgriff auf das Sein im Urteil auf Gott ausgerichtet ist.⁵¹ Der Vorgriff kann daher insofern als Neuinterpretation der aposteriorischen Gottesbeweise gedeutet werden, als die Erkenntnis der realen Endlichkeit die Erkenntnis des *esse absolutum* erfordert. Wenn der Gottesbegriff implizit in jedem Urteilsakt präsent ist und Rahner daher davon sprechen kann, dass eine „absolute Transzendenz auf das Sein schlechthin“ *a priori* zum Menschsein gehört,⁵² dann stellt sich die Frage, worin sich der transzendentalphilosophische Ansatz von den kritisierten „protestantischen“ Korrelationsmodellen unterscheidet, in denen „Gott“ als Komplementärbegriff der Anthropologie erscheint. Rahner gibt auf dieses Frage zwei Antworten: (1) Erstens versucht er in drei Schritten metaphysisch-spekulativ nachzuweisen, dass die transzendente Erfahrung prinzipiell nur durch einen freien Akt Gottes zustande kommen kann. (a) Zunächst ist die menschliche Erkenntnis des Seins nicht vollkommen, sondern beschränkt sich auf eine *Grenzerfahrung*.⁵³ Das vollständige, durchdringende Erkennen des Seins (vollkommenes Beisichsein oder Gelichtetheit des Seins) ist allein Gott (als absolutem Sein) möglich. Insofern bleibt das Sein immer Gegenstand einer (metaphysischen) *Frage*. Rahner sieht hier eine grundsätzliche Beschränkung für alle Theorien, die die mystische Erfahrung als direkten und umfassenden Zugang zum absoluten Sein verstehen. Er charakterisiert diesen ambivalenten Charakter der transzendentalen Erfahrung durch die Begriffe der Fragbarkeit und der Fragwürdigkeit. (b) Der Mensch muss zu dieser Erkenntnisfähigkeit in ihrer Beschränkung Stellung beziehen. Rahner bezeichnet diesen reflexiven Akt als Bejahung des eigenen Daseins. Sie ist Konsequenz der *reditio in seipsum*, durch die der Mensch sich von seinem Erkenntnisobjekt absetzt und sich damit selbst absolut setzt.⁵⁴ Die Selbstbejahung weist dabei eine Spannung zwischen dem kontingenten Objekt der Bejahung und der Notwendigkeit auf, mit der dieser Akt vollzogen wird. Es handelt sich um eine Bejahung der *conditio humana* in ihrer Kontingenz, die sich in der Beschränktheit der

⁴⁹ Vgl. auch *Rahner, Hörer des Wortes*, 99.

⁵⁰ Vgl. ebd. 14.

⁵¹ Vgl. ebd. 100.

⁵² Vgl. ebd. 104.

⁵³ Vgl. ebd. 127.

⁵⁴ Vgl. ebd. 128.

Grenzerfahrung zeigt. Diese Selbstbejahung ist selbst Teil der *conditio humana* und damit „unausweichlich“. Aus dieser Spannung schließt Rahner, dass die Selbstbejahung ein menschlicher Willensakt sein muss. (c) Die Möglichkeit zu einer solchen notwendigen Bejahung der zufälligen *conditio humana* wird nun an den Gottesbegriff gebunden.⁵⁵ Denn eine solche willentliche Selbstbejahung sei nur als Nachvollzug einer „freien Absolutsetzung des Nichtnotwendigen“ durch Gott denkbar.

Nur so lassen sich die Kontingenz des Bejahten (also des Menschen) und die prinzipielle rationale Erkennbarkeit der Wirklichkeit (Gelichtetheit des Seins), die in diesem Akt der Bejahung implizit anerkannt wird, miteinander verbinden. Ein „dunkler“, d. h. ein unerkennbarer und damit sich selbst nicht erkennender Grund der Setzung des Menschen ist nicht vereinbar mit der prinzipiellen „Gelichtetheit des Seins“, wie sie Rahner in seiner transzendentalen Analyse entwickelt hat. Die Setzung durch einen notwendigen Grund hingegen würde zwar dessen prinzipielle Erkennbarkeit sichern, aber die Kontingenz des Gesetzten aufheben. Insofern der Grund allen Seienden das absolute Sein (d. h. Gott) ist, zeige diese Überlegung daher, dass Gott diese Setzung willentlich und frei vollzieht. Die Freiheit Gottes, die in dieser Form der natürlichen Offenbarung erkennbar wird, verhindert seine Reduktion auf ein bloßes ontologisches Korrelat des Menschen.

(2) Die Betonung der präkategorialen transzendentalen Erfahrung ist nicht so zu interpretieren, als seien damit bereits alle Aspekte der Gotteserkenntnis und der Offenbarung ausgeschöpft. Dass der präkategoriale Aspekt insbesondere in den späteren Jahren so stark hervorgehoben wird, ist eine Konsequenz der Argumentationssituation. Es geht nun vor allem darum, für eine säkulare Gesellschaft einen Zugang zum Glauben zu finden, den Rahner durch den Ansatz beim profanen Selbstverständnis des Menschen zu gewinnen versucht.⁵⁶ Da seine metaphysisch fundierte Erkenntnistheorie ein Erfassen des „Seinsgrundes“ nicht zulässt, kann er die transzendente Grenzerfahrung auch als Ausdruck der Offenheit, der Empfänglichkeit für die konkrete, kategoriale Offenbarung Gottes bezeichnen. Auf jeden Fall lässt sie nicht nur die Möglichkeit einer zeichenhaften Offenbarung („im Wort“) zu, sondern sie kann auch deren Inhalt nicht festlegen.⁵⁷ Die Offenbarung in der Geschichte lässt sich nicht vollständig in eine rein transzendente formale Struktur übersetzen.⁵⁸ Die transzendente Erfahrung ist zudem immer an Urteile und damit an die (sinnlich-wahrnehmende) Erfahrung gebunden und insofern immer auf konkret-geschichtliche Vermittlung angewiesen. Daher ist der religiöse Mensch auch nicht allein auf seine privaten Erfahrungen angewiesen. Individuelle und kolle-

⁵⁵ Vgl. ebd. 130/132.

⁵⁶ Vgl. *Rahner*, Grundkurs, 19.

⁵⁷ Vgl. *Rahner*, Hörer des Wortes, 166.

⁵⁸ Vgl. *Rahner*, Grundkurs, 25.

tive, im Laufe der Geschichte gewonnene Erfahrungen können und müssen sich so ergänzen und korrigieren.⁵⁹

1.2.4 Der transzendente Vorgriff als religiöse Erfahrung

Was macht Rahners Konzept des transzendentalen Vorgriffs im Urteilsakt zu einem Erfahrungsbegriff? Zunächst fällt auf, dass Rahner den Begriff der Erfahrung nur sehr zögerlich anwendet. In der Regel bezeichnet er mit „Erfahrung“ Sinneswahrnehmungen.⁶⁰ In der Urfassung von „Hörer des Wortes“ (1937/41) erscheint dieser Begriff nur zweimal im Kontext des Vorgriffs auf das Sein im Urteil.⁶¹ Es handelt sich dabei offenbar noch nicht um einen klar fixierten Terminus *technicus*, denn J. B. Metz erklärt in der zweiten Auflage (1963), dass der Begriff der transzendentalen „Grenzerfahrung“ hier neu in den Text eingeführt werde.⁶² Im „Grundkurs“ begründet Rahner seine Begriffswahl als Ausdruck eines analogen Verhältnisses. Die transzendente Erfahrung sei analog zur Erfahrung der Sinneswahrnehmung, weil erstere transzendente Voraussetzung der letzteren sei.⁶³ Dieser terminologische Wandel verweist auf eine nicht ganz spannungsfreie Nahtstelle in Rahners Ansatz.

(1) Auf der einen Seite versucht Rahner im Laufe der Zeit, eine Art Phänomenologie der Erlebnisqualität für die transzendente Erfahrung aufzuzeigen. Seine Unterscheidung von „bewußter Eröffnung des Horizontes“ und „gewusstem“ Objekt der Erkenntnis hilft hier nur bedingt weiter, weil er andererseits auch feststellt, dass der Vorgriff gerade nicht „explizit“ („thematisiert“) im Bewusstsein des Erkennenden vollzogen wird.⁶⁴ Den Unterschied von expliziter und impliziter transzendentaler Erfahrung erläutert Rahner durch den Vergleich mit dem Unterschied von Selbstbewusstsein und seiner reflexiven, in Sätze gefassten Explikation.⁶⁵ Wie das Selbstbewusstsein sei auch die transzendente Erfahrung nur schwer auszubuchstabieren. Rahner räumt daher ein, dass es privilegierte Orte gibt, an denen die menschliche Transzendentalität leichter reflexiv erfasst werden kann. Rahners Beispiele zeichnen sich nun allerdings dadurch aus, dass bei ihnen der transzendente Vorgriff kaum noch mit Urteilen verbunden ist, sondern eher als unmittelbares Erleben des „Absoluten“ in Erscheinung zu treten scheint (wenn „der Tod schweigend einen anblickt“).⁶⁶ Es entsteht so der Eindruck, dass Rahner letztlich doch wieder auf die Linie Schleiermachers einschwenkt. Die Erlebnishaftigkeit der transzendentalen Erfahrung

⁵⁹ Vgl. *Rahner*, ebd. 137.

⁶⁰ Vgl. z. B. *Rahner*, Hörer des Wortes, 14.

⁶¹ Vgl. *Rahner*, ebd. 90, 96.

⁶² Vgl. *Rahner*, ebd. 7.

⁶³ Vgl. *Rahner*, Grundkurs, 31 f.

⁶⁴ Vgl. *Rahner*, Hörer des Wortes, 95.

⁶⁵ Vgl. *Rahner*, Grundkurs, 136.

⁶⁶ Vgl. K. *Rahner*, Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln [u. a.] 1970, 168–170.

müsste sich von der reinen Erfahrung bei Schleiermacher vor allem in zwei Punkten unterscheiden. Zum einen ist sie insofern immer vermittelt, als sie in Verbindung mit jedem geistigen Vollzug des Menschen auftritt. Ihr kognitiver Gehalt lässt sich durch die Beschreibung ihrer logischen Funktion klarer fassen. Zum anderen ist das Individuum bei der schwierigen Aufgabe, die eigene Transzendentalität zu entdecken und richtig zu interpretieren,⁶⁷ nicht gänzlich auf sich allein gestellt. Erst durch den Rückbezug auf die kollektive Explikationsgeschichte der Menschheit (Offenbarungsgeschichte) kann das reflektierende Individuum zu einer verlässlichen – man könnte auch sagen glaubwürdigen – Interpretation gelangen. Rahner hat hier Prozesse im Auge, wie sie für die ignatianischen Exerzitien typisch sind, in denen die eigene Existenz mit den religiösen Explikationsformen biblischer Texte in Beziehung gesetzt wird. Bestandteil dieser Methode der Schriftmeditation ist die Einübung der Sinne.⁶⁸ Entgegen einer langen Tradition interpretiert Rahner diese Terminologie nicht als Beschreibung einer Mnemotechnik, sondern als Betätigung „geistlicher Sinne“, die das Sensorium für transzendente Erfahrungen sind.⁶⁹

(2) Neben die Beschreibung der transzendentalen Alltagserlebnisse und der biblischen Reflexionsformen tritt nun Rahners metaphysisches Gedankengebäude. Die Transzendentalität wird als erkenntnistheoretisch notwendiger Teil der Urteilsbildung spekulativ *erschlossen*. Der Vorgriff ist zunächst ein logischer Schritt.

Die Spannungen zwischen diesen beiden Beschreibungsebenen soll nun zwar die These von der Metaphysik als anthropologischer Selbstreflexion auflösen, in der die spekulative Erkenntnis durch einen Erfahrungsakt expliziert wird. Insofern aber die metaphysisch-spekulative Beschreibung gegenüber dem dunklen Alltagserleben von Transzendentalität und den anschaulichen biblischen Ausdrucksformen für sich beanspruchen kann, die klarste und präziseste Reflexionsform des religiösen Erkenntnisaktes zu sein, dominiert sie das Erscheinungsbild der rahnerschen Theorie in einem Maße, dass die – letztlich nur analoge – Erfahrungsterminologie wie vorgeblendet wirkt. In dieser Priorität wirkt nicht nur der ursprüngliche Verwendungsort des Begriffs des Vorgriffs beziehungsweise der transzendentalen Erfahrung nach. Die Spannung zwischen Theorie und Praxis bleibt auch dadurch erhalten, weil hier ein Modell der Gotteserkenntnis (Vorgriff – transzendente Erfahrung) und ein klassisches Gottesattribut (absolutes Sein) universalisiert werden. Das gibt dem rahnerschen Ansatz eine beeindruckende Geschlossenheit, führt aber eben zu Reibungen, wenn alle faktisch vorkommenden religiösen Erkenntnisvorgänge auf gleiche Weise interpre-

⁶⁷ Vgl. *Rahner*, Grundkurs, 63, 135.

⁶⁸ Vgl. *Ignatius von Loyola*, Geistliche Übungen, 85–269, in: *P. Knauer* (Hg.), Gründungstexte der Gesellschaft Jesu, Würzburg 1998, §§ 66–70.

⁶⁹ Vgl. *A. Batlogg* [u. a.], Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven, Mainz 2003, 26–35.

tiert werden sollen. Möglicherweise ist die „sinnliche Leere“ und Abstraktheit auch einer der Gründe für einen tiefgreifenden Perspektivwechsel in der gegenwärtigen Religionsphilosophie hin zu einem größeren metaphysischen „Realismus“, der im nächsten Schritt vorzustellen ist.

1.3 *Perzeptive religiöse Erfahrung*

1.3.1 Ein neuer weltanschaulicher Rahmen

In der Gegenwart hat sich eine Deutung des Begriffs der religiösen Erfahrung herausgebildet, die sich sehr radikal vom traditionellen Diskurs unterscheidet. Die traditionelle metaphysische Explikation des Gottesbegriffs, der Schleiermacher und Rahner folgen, geht von der Grundannahme aus, dass Gott aufgrund seines ontologischen Status nicht Gegenstand einer wahrnehmungsartigen Erfahrung sein kann. Daher macht es auch keine Schwierigkeiten, den Bereich der empirischen Erkenntnis ganz den Naturwissenschaften zu überlassen. Mit der Wende der analytischen Philosophie zur Ontologie entsteht auch für religionsphilosophische Fragestellungen ein neuer Spielraum. Dabei verändert sich aber die metaphysische Architektur. An die Stelle der antiken hierarchischen Systeme, bei dem alles Seiende in Abhängigkeit von dem einen Überbegriff „Gott“ als dem „absoluten Sein“ geordnet ist, tritt ein Denken, das von unterschiedlichen Realitätsweisen ausgeht, die nebeneinander zu stehen kommen und von denen Gott eine sein kann.⁷⁰ Auf diese Weise können die einstmaligen negativen Gottesattribute („de Deo scire non possumus quid sit“⁷¹) in positive Eigenschaften umgedeutet werden.⁷² Folglich verändert sich auch die Positionierung der Religion gegenüber den Naturwissenschaften. Es geht nun nicht mehr darum, zwei Bereiche der Erkenntnis – und damit der Erfahrung – voneinander abzugrenzen. Vielmehr soll gezeigt werden, dass die Berufung auf religiöse Erfahrung rational genauso gerechtfertigt ist wie die Erkenntnisgewinnung in den empirischen Naturwissenschaften. Für diese Zielsetzung ist es notwendig, die Erfahrungsweisen, die in der Religion eine Rolle spielen, hinreichend vergleichbar zu den Wahrnehmungsweisen zu umschreiben, auf die sich die empirischen Wissenschaften stützen.

1.3.2 Richard Swinburnes Konzept der religiösen Erfahrung

Einer der ersten und bedeutendsten Verfechter dieses religionsphilosophischen Programms ist Richard Swinburne. In „The Existence of God“ entwickelt er einen umfangreichen kumulativen Argumentationsgang für einen hohen Grad an Wahrscheinlichkeit, dass ein Gott existiert. In diesen Rahmen ordnet er auch das Phänomen der religiösen Erfahrung ein.⁷³

⁷⁰ Vgl. W. Alston, *A Realist Conception of Truth*, Ithaca/New York 1996, 148.

⁷¹ *Thomas von Aquin*, S.th., I, 3.

⁷² Vgl. R. Swinburne, *Coherence of Theism*, Oxford 1977, 1.

⁷³ Vgl. R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 1979, 244–276.

(1) Zu diesem Zweck formuliert Swinburne einen Erfahrungsbegriff, der drei Aspekte umfasst: (a) Erfahrung wird als eine Form von Bewusstseinsvorgang definiert (*conscious mental going-on*).⁷⁴ Dies bedeutet zum einen, dass sie keine Fähigkeit oder erworbene Disposition wie etwa die Erfahrungheit (z. B. im Sinne von Lebenserfahrung) ist. Zum anderen fällt auf, dass der Begriff merkwürdig *vage* bleibt, so dass sehr unterschiedliche Phänomene unter ihn subsumiert werden können. (b) Erfahrung wird mit dem Begriff der Wahrnehmung (*perception*) gleichgesetzt, der zwar in einem weiten Sinn jede Form des Gewahrseins (*awareness*) eines Objekts umfasst, aber auch durch eine kausaltheoretische Bestimmung klar gefasst ist. Um von einer Erfahrung sprechen zu können, muss das Objekt das Bewusstsein affiziert haben. (c) Swinburne möchte den Wahrnehmungsbegriff zudem nicht auf die Sinnesdaten beschränken, sondern schließt auch die Interpretation dieser Daten ein: Eine bestimmte Form wird als eine bestimmte Person wahrgenommen.

(2) Der Begriff des Religiösen bestimmt sich durch das Objekt der Erfahrung. Swinburne spricht in diesem Zusammenhang von Gott, seinem Handeln oder einem anderen „übernatürlichen Ding“. Dieses Objekt muss unmittelbar oder mittelbar Ursache in der Kausalkette sein, die zur Affizierung des Bewusstseins führt.⁷⁵

(3) Swinburne unterscheidet fünf Typen der Erfahrung, durch die er das Feld für abgedeckt hält.⁷⁶ Sie verteilen sich auf zwei Gruppen, öffentliche (Typ 1, 2) und private Erfahrungen (Typ 3–5), machen aber im Ganzen eine Stufenfolge zunehmender Entzogenheit des Objekts und damit einer schrittweisen Abstrahierung des Begriffs der Wahrnehmung aus.

Typ 1: Die Wahrnehmung eines „normalen nicht-religiösen“ Objekts wird zur Wahrnehmung Gottes („der gestirnte Himmel über mir“). Typ 2: Die zweite Gruppe bildet die Wahrnehmung öffentlich zugänglicher außergewöhnlicher Ereignisse (*public objects*, z. B. Auferstehung Jesu, kollektive Marienerscheinungen). Die „Öffentlichkeit“ ist in diesen Fällen allerdings sehr eingeschränkt. Typ 3: Die erste Stufe der privaten Formen der religiösen Erfahrung sind beschreibbare Wahrnehmungen (*sensations*) wie z. B. Traumvisionen. Typ 4: Davon unterscheidet Swinburne jene „sensations“ der Mystiker, die „analog“ zu normalen *sensations* (der fünf Sinne?) sind, die sie daher nicht oder doch nur sehr unzureichend beschreiben können. Typ 5: Der letzte Typ ist durch das Fehlen jeglicher *sensation* gekennzeichnet. Swinburne fasst damit eine erstaunliche Fülle von Phänomenen zusammen. Zum einen denkt er an ein unmittelbares Gewahrsein Gottes (*awareness*), aber auch das einer zeitlosen Realität. Wenn es sich nicht doch um zwei unterschiedliche Phänomene handeln sollte, dann sind sie offenbar

⁷⁴ Vgl. Swinburne, *Existence*, 244–249.

⁷⁵ Vgl. Swinburne, ebd. 244, 246 f., 274 f.

⁷⁶ Vgl. Swinburne, ebd. 249–253.

in hohem Maß von Deutekategorien abhängig, die anderen Erfahrungsformen entspringen müssen. Wenn auch die feste Überzeugung, dass Gott eine bestimmte Handlung vom Erfahrenden einfordert, zu Typ 5 gehören soll, dann legt sich nahe, dass es sich hier gar nicht um eine Erfahrung handelt, sondern um das Ergebnis von mehr oder minder bewussten Reflexionsprozessen. Ausgangspunkt sind dann wieder in der Regel sinnlich vermittelte Überlieferungen der Tradition.

(4) Swinburne ist in erster Linie daran interessiert, die Möglichkeit der Bestätigung auch von religiösen Anschauungen durch Berufung auf Erfahrungen zu gewährleisten. Der Skeptiker hat zu begründen, warum er bestimmte Erfahrungen nicht anerkennen will. Swinburnes Überlegungen ruhen auf einer nur halb ausgewiesenen Analogie. Wenn ein Objekt einen Wahrnehmenden kausal affizieren kann, dann ist das ein starkes Argument für die Existenz dieses Objekts. Sinneswahrnehmungen sind daher *in der Regel* zuverlässige Indikatoren für die Existenz eines physischen Objekts, das sie ausgelöst hat. Wer an ihnen zweifeln will, muss sein Misstrauen begründen. Swinburne hofft, dass eine hinreichende Ähnlichkeit zwischen der Erfahrung physischer Objekte und der Erfahrung Gottes besteht. Er versucht dieses Ziel dadurch zu erreichen, dass er die Begriffe der Erfahrung, des Objekts und der Kausalität sehr weit dehnt, dass nicht nur Sinneswahrnehmungen, sondern auch die „religiösen Erfahrungen“ abgedeckt sind. Wer religiöse Erfahrungen als Begründung für religiöse Anschauungen *a priori* zurückweisen will, muss daher auch die Sinneswahrnehmungen unter Generalverdacht stellen. Entscheidend ist daher, ob die weiten Begriffsdehnungen legitim sind:

(a) *Erfahrung*. Auffällig ist die Sprachdrift, die sich auf wenigen Seiten vollzieht. Die *experience* wird zunächst durch *perception* erläutert. Dieser Begriff bringt die Assoziation zur Kausalität in die *experience* mit ein, soll aber nicht nur die Sinnesdaten, wo die Kausaltheorie leicht nachzuvollziehen ist, sondern auch andere Formen der „Wahrnehmung“ umfassen. In der Beschreibung der Typen erscheint plötzlich der Begriff *sensation*, dessen Verhältnis zu den Sinneswahrnehmungen unklar ist, und der offenbar in erster Linie dazu dient, die ersten vier Erfahrungsarten von der letzten zu unterscheiden, die als bloße *awareness* beschrieben wird. Beide Begriffe sind unklar. Der Begriff *sensation* soll nicht nur die Sinneswahrnehmungen bezeichnen, sondern auch die analogen *sensations* der Mystiker. Worin die Analogie bestehen soll, bleibt unklar. Es ist denkbar, dass Swinburne sich hier an der Sprache einiger mystischer Traditionen orientiert, die sich tatsächlich des Vokabulars der Sinne bedienen. Aber ist dieses Sprechen wirklich analog oder doch eher metaphorisch? Zudem ist der Bereich der mystischen Phänomene sehr weit, und es ist wohl kaum möglich, alle Phänomene unter dem Begriff der „analogen Sinneswahrnehmungen“ zusammenzufassen. Ähnliche Probleme treten, wie wir gesehen haben, beim Begriff *awareness* auf. Wenn Swinburne die erkenntnisbegründende Funktion der Erfah-

rung beschreibt, greift er meist auf Beispiele aus dem Bereich der Sinneswahrnehmungen zurück. Seine Verwendungsweisen von Erfahrung sind aber bestenfalls analog. Daher ist es nicht ausreichend, die Verlässlichkeit einiger Erfahrungstypen zu zeigen.

(b) *Objekt und Kausalität.* Eine ähnliche Unschärfe und Überdehnung lässt sich auch bei dem Begriffspaar „Objekt“ und „Kausalität“ beobachten. Diese Begriffe leben von ihrer Verwendung in Zusammenhängen der physischen Wirklichkeit. Was unter kausaler Einwirkung bei Erfahrungen des Typs 1 und, unter der Voraussetzung der Korrektheit der Darstellung Swinburnes, auch des Typs 2 zu verstehen ist, lässt sich noch nachvollziehen. Typ 3 (Visionen, Auditionen) ist schon schwieriger kausal zu interpretieren. Visionen und Auditionen sind offenbar in der Imagination angesiedelt und hängen damit von den Vorkenntnissen des Erfahrenden ab. Ihre Nähe zu den „normalen“ Träumen lässt vielleicht die Überlegung zu, die göttliche Einwirkung als eine Art von Zweitursache zu begreifen. Zur Kausalität der analogen Sinneswahrnehmungen in Typ 4 lässt sich nichts sagen, solange nicht klar ist, worin die Analogie besteht. Wie reines Gewahrsein (Typ 5) kausal zu erklären ist, lässt sich noch schwerer beantworten. Auf jeden Fall bedeutet „Verursachung“ hier etwas grundlegend anderes als z. B. bei Typ 1, so dass wir es auch hier wieder mit einer sehr weiten Bedeutungsdrift zu tun haben.

Der moderne Kausalitätsbegriff und der Vorbegriff des Alltags sind sehr von der Art und Weise geprägt, wie physische Objekte miteinander interagieren. Welche Art von Objekt ist aber Gott, der sich hier erfahren lässt? Diese Frage müsste eine Ontologie zumindest umschreiben. Dass Swinburne sie offenlässt, hat nichts mit ökumenischer Großzügigkeit zu tun, sondern hält den Gottesbegriff so in der Schwebe, dass er hinreichend mit den physischen Objekten assoziiert werden kann. Aber erst diese Ontologie würde auch den Begriff der Kausalität zur Genüge spezifizieren.

2. Die Leistungsfähigkeit des Erfahrungsbegriffs

Die hier beschriebenen Erfahrungstheorien stehen bei ihrem Bemühen, auf den drei anvisierten Problemfeldern, der Identifikation und Definition des Religiösen, der Begründung sowie der Implementierung der Religion im Leben, einer konkreten Religion wie dem Christentum, über ihre Schwierigkeiten hinwegzuhelfen, vor einem grundsätzlichen Dilemma. Auf der einen Seite müssen sie, insofern sie sich tatsächlich auf ein konkretes Phänomen richten, dessen Eigenheiten hinreichend exakt erfassen. Auf der anderen Seite scheint die Erfahrung aber ihre tragende Funktion nur dann ausfüllen zu können, wenn sie erstens von zentraler Bedeutung für die zu stützende Religion ist, und wenn sie ihr zweitens als eigenständiges, selbstverständliches Fundament gegenübertreten kann. Auf diese Weise wird aber der Erfahrungsbegriff schnell überlastet und zudem zu stark von anderen

religiösen Vollzügen isoliert. Eine realistischere Konzeption für das Christentum sollte stärker ausdifferenziert und in die Gesamtstrukturen der religiösen Vollzüge integriert werden.

2.1 *Überbewertung und Isolation der Erfahrung*

(1) Die *Überfrachtung* des Erfahrungsbegriffs macht sich in einer Tendenz zur Reduktion des Religiösen bemerkbar. Die Verluste entstehen vor allem durch eine überzogene Vereinheitlichung der religiösen Erkenntnisvorgänge. (a) Das stärkste Gewicht wird dem Erfahrungsbegriff von Schleiermacher eingeräumt. Er sieht die Krise des Christentums als Folge von dessen Fixierung auf die kognitiven Inhalte, die er in radikaler Weise relativiert. Die Erfahrung wird daher nicht nur zum Kriterium der Genuinität der religiösen Ausdrucksformen, sondern wird mit dem Wesen der Religion gleichgesetzt. Auch wenn sich Schleiermacher in seinen späteren Jahren verstärkt um eine Vereinbarkeit von traditioneller Lehre und Erfahrungsprinzip bemüht, so bedeutet diese Neubestimmung einen tiefen Einschnitt im religiösen Selbstverständnis, das in langfristiger Perspektive zu einer Entchristlichung führt, die spätestens mit der Konzeption der *religious experience* bei W. James gegeben ist. Diese Tatsache macht den erfahrungszentrierten Ansatz nicht per se falsch, ist aber ein deutliches Indiz dafür, dass das Erfahrungsprinzip nur sehr bedingt im Einklang mit dem traditionellen christlichen religiösen Selbstverständnis steht. Daher wäre es umso wichtiger nachzuweisen, dass diese Interpretation des Wesens der Religion in der Praxis realisierbar ist. Wie eine solche Religion real aussehen könnte, zeigt wohl am ehesten die erfahrungsreligiöse Spielart des Protestantismus, der wir den Begriff der religiösen Erfahrung ursprünglich verdanken. Obwohl sich die Erfahrung hier vielfach noch Kriterien der christlichen Überlieferung stellen muss und dadurch gestützt wird, fällt doch auf, dass solche Phänomene sehr instabil sind. Aus diesem Grund treten Erweckungsbewegungen in Wellen auf, und es ist offenbar auch für den Einzelnen sehr schwer, den Erfahrungszustand – insbesondere mit seinen emotionalen Aspekten – aufrechtzuerhalten. Es ist daher sehr unwahrscheinlich, dass sich ein reales menschliches Phänomen „Religion“ allein aus einem Erfahrungskonzept heraus etablieren lässt, wie es von Schleiermacher vorgeschlagen wird.

(b) Bei Rahner stehen zwei Gewichtungen der religiösen Erfahrung nebeneinander. Auf der einen Seite betont er, dass die kategoriale Offenbarung nicht vollständig auf eine rein transzendente formale Struktur zurückgeführt werden kann.⁷⁷ Die transzendente Erfahrung ist unter den Bedingungen der menschlichen Existenzweise notwendig mit einer aposteriorischen Welterfahrung verbunden. Die starke Betonung der Erfahrung sei zudem ihrer propädeutische Funktion geschuldet. Sie solle dem modernen

⁷⁷ Vgl. *Rahner*, Grundkurs, 25.

Zweifler einen Zugang zur Religion eröffnen, ohne ihm zu viele Voraussetzungen abzuverlangen.⁷⁸ Auf der anderen Seite ist die transzendente Erfahrung ein so dominierendes Strukturelement, dass sie alle Formen der Gotteserkenntnis, natürliche Theologie, Wortoffenbarung und selbst die hypostatische Union expliziert und vereinheitlicht.⁷⁹ Dass diese Dominanz der transzendentalen Erfahrung zu Spannungen mit den konkreten Gegebenheiten einer geschichtlichen Religion führt, hat Rahner selbst eingestanden, wenn er sie auch für überwindbar hält.⁸⁰ Sie ziehen die Abwertung des kategorialen Aspekts („naive Fromme“) nach sich. Die transzendente Erfahrung nimmt hier zwar nicht die Stellung des alleinigen Kriteriums der Religion ein, wohl aber die des Kriteriums der religiösen Erkenntnis. Hier wäre zu überlegen, wie viel Raum für andere erkenntnisrelevante religiöse Vollzüge bleibt.

(c) Diese Spannungen sind der Preis für die Geschlossenheit systematischer Ansätze. Swinburnes Erfahrungsbegriff scheint sich dagegen auf den ersten Blick bescheiden zu geben. Religiöse Erfahrungen werden als Mittel der nachträglichen rationalen Rechtfertigung eines bereits vorausgesetzten religiösen Aussagensystems eingeführt. Es ist aber zu fragen, ob das apologetische Interesse nicht eine sehr viel stärkere These überdeckt. Die stark verobjektivierende Deutung der Glaubensinhalte legt den Verdacht nahe, die analytische Religionsphilosophie wolle hier nicht so sehr an das Vorverständnis der Religiösen anknüpfen, sondern vielmehr der Forderung nach empirischen Kriterien für die Kognitivität von Glaubenssätzen nachkommen.⁸¹ Das Glaubensbekenntnis würde dann wieder ganz von der Erfahrung beziehungsweise der Erfahrbarkeit abhängen, so dass Inhalte, die dem empirischen Sinnkriterium nicht entsprechen können, ausgeschlossen werden müssten.

(2) Um die Krise des Religiösen beziehungsweise des Christlichen überwinden zu können, muss der Erfahrungsbegriff erstens über ein hinreichendes Maß an Unabhängigkeit gegenüber dem Objekt verfügen, das er definieren, begründen oder zu dem er einen lebenspraktischen Zugang schaffen soll. Zweitens muss er eine größere Selbstverständlichkeit insbesondere für den verunsicherten Adressaten aufweisen als die traditionelle Erscheinungsweise der Religion. Zur Identifikation von religiösen Erfahrungen ist aber ein Rückgriff auf Kriterien unvermeidlich, die aus der metaphysischen Gotteslehre oder dem religiösen Vorverständnis kommen.

(a) Schleiermacher versucht unter den hier vorgestellten Denkern am konsequentesten die Unabhängigkeit der religiösen Erfahrung zu etablie-

⁷⁸ Vgl. *Rahner*, ebd. 19.

⁷⁹ Vgl. *Rahner*, ebd. 64–66, 198–202.

⁸⁰ Vgl. *Rahner*, ebd. 90.

⁸¹ Vgl. *R. Carnap*, Überwindung der Metaphysik durch die logische Analyse der Sprache, in: *K. R. Fischer* (Hg.), Österreichische Philosophie von Brentano bis Wittgenstein. Ein Lesebuch, Wien 1999, 181–203.

ren. Er beschreibt religiöse Erfahrung als ein mentales Phänomen *sui generis*. Insofern er dieses Phänomen durch Abgrenzung zu Gebieten wie Metaphysik oder Moral herausgreift, ist diese Bestimmung unproblematisch. Problematischer ist hingegen die Behauptung, dieses Phänomen sei religiös. Denn die (kritische) Identifikation dieses Phänomens mit dem, was traditionell als Religion bezeichnet wird, beruht auf der terminologischen Parallele zum metaphysischen Gottesbegriff.

(b) Rahner führt diese Voraussetzung offen ein. Erfahrung nennt er den Vorgriff wegen seiner Funktion für die Urteilsbildung aus Sinneswahrnehmungen. Religiös wird die transzendente Erfahrung dadurch, dass sich ihr „Objekt“ in der Terminologie der klassischen philosophischen Gotteslehre beschreiben lässt. Erst die Metaphysik stellt die Kategorien zur Deutung der Erfahrung bereit. Der Erfolg des Rekurses auf die Erfahrung hängt daher von der Plausibilität ab, die das metaphysische System mitbringt. Dass dieses selbst begründungsbedürftig ist, wird schon aus seiner engen Verknüpfung mit dem problematisch gewordenen christlichen Selbstverständnis deutlich. Zwar beabsichtigt Rahner nun gerade, durch einen erfahrungsartigen Nachvollzug des metaphysisch-religiösen Systems dessen Plausibilitätskrise zu überwinden. Hier dürfte aber die Bedeutung der rationalargumentativen Analyse für die Ausformung der traditionellen metaphysischen Systeme nicht angemessen bewertet sein. Eine vollständige und vor allem eindeutige Rekonstruktion der klassischen Metaphysik im Medium der Erfahrung – und zudem eines einzigen Erfahrungstypus – ist kaum vorstellbar.

(c) Die dritte Möglichkeit der Identifikation von religiösen Erfahrungen ist der Rekurs auf die kognitiven Inhalte des Glaubensbekenntnisses, wie wir sie bei Swinburne finden. Hier scheint also auf den ersten Blick die Abhängigkeit der Erfahrung ausgewiesen zu sein. Allerdings legt die Art, wie diese Glaubensinhalte formuliert werden, den Verdacht nahe, dass sie in Abhängigkeit zum empiristischen Erfahrungskonzept neu gestaltet wurden. In diesem Modell ist die Selbstverständlichkeit davon abhängig, dass gezeigt werden kann, dass die religiöse Erfahrung hinreichende Ähnlichkeit mit den Sinneswahrnehmungen aufweist, die im Großen und Ganzen als verlässliche Erkenntnisquellen gelten können. Die Vagheit des Erfahrungsbegriffs macht es zwar fraglich, ob dieser Anschluss an die bewährten Erkenntnisquellen gelungen ist. Wäre sie aber gegeben, veränderte die Abhängigkeit dieses Erfahrungs- vom Wahrnehmungsbegriff das religiöse Selbstverständnis nicht unerheblich.

2.2 Ausdifferenzierung und Integration

Die formalen Bestimmungen der religiösen Erfahrung (Phänomen *sui generis*, transzendentaler Vorgriff) haben zwar den Vorzug, dass sie die Transzendenz des Erfahrungsgegenstands berücksichtigen, leiden aber darunter, dass sie so die Vielfalt der religiösen Ausdrucksformen nicht wirklich anerkennen können, sondern sie zu Metaphern für ein einziges „liminales“ Phä-

nomen zusammenziehen müssen. Swinburne kann seinen Erfahrungsbegriff sehr viel weiter halten (auch wenn das die erwähnte Vagheit nach sich zieht), weil er ihn an die Inhalte der religiösen Ausdrucksformen bindet, die er als unterschiedliche Objekte (analog zum sinnlich Wahrnehmbaren) interpretiert. Diese „Objektivierung“ steht jedoch in Konflikt mit dem traditionellen christlichen Selbstverständnis.

Ein Blick auf die traditionelle Praxis der Bewertung von Erfahrungen im Christentum, auf das sich die drei untersuchten Ansätze in kritischer oder explizierender Weise beziehen, kann hier hilfreich sein. Sie macht Authentizität weder von einem besonderen und exklusiven Erfahrungstypus abhängig, noch kann der kognitive Gehalt Eindeutigkeit bei der Bestimmung herstellen.⁸² Entscheidendes, d. h. notwendiges und hinreichendes Kriterium ist ein komplexer Sachverhalt, der unter dem Begriff der Gottes- und Nächstenliebe zusammengefasst wird. Er bezeichnet einen Zustand der ganzen Person, der sich durch verschiedene Indikatoren erkennen und abgrenzen lässt. Solche Kriterienkataloge begleiten das Christentum seit seinen Anfängen (1 Kor 13,2) und wurden im Laufe der Zeit in praktischen Leitlinien zur „Unterscheidung der Geister“ ausbuchstabiert. An erster Stelle steht die praktische Auswirkung in der Lebensführung. Ihr korrespondieren zweitens bereits bei Paulus bestimmte Charakterzüge wie Großherzigkeit, Bescheidenheit, Geduld, Ausdauer, Wohlwollen, Hoffnung und Glaube. Emotionale Zustände werden als Indikatoren und Bestandteile dieser Charakterzüge integriert.⁸³ Drittens ist die christliche Liebe ein kognitiver Modus, der schon bald in platonischer Terminologie als Erkenntnis Gottes als höchstes Gut beziehungsweise als Schönheit beschrieben wird. Die Liebe als Kriterium der Gottesbegegnung umreißt keinen Erfahrungsbegriff, sondern bindet verwandte Phänomene wie Wahrnehmungen, Erlebnisse und langfristige (Lebens-)Erfahrung zusammen. Dadurch wird ein Verständnis von religiöser Erfahrung im weiteren Sinn möglich, das nicht mehr ausschließlich von der Etablierung einer phänomenologisch und ontologisch prekären „Grenzerfahrung“ abhängig ist.

Inwiefern wird diese ältere Architektonik des christlichen Selbstverständnisses den Ausgangsfragen gerecht, die ja zur Einführung des neuen Erfahrungsbegriffs Anlass gegeben haben? Die hier vorgestellten Erfahrungstheorien interpretieren sie als Bedeutungskrise der religiösen Aussagesysteme, die durch den Kontakt mit dem Referenzobjekt aufgelöst wer-

⁸² Die christliche Tradition kennt zahlreiche Beispiele für diese Unterscheidungen. So begegnet etwa der Heilige Martin Christus in einem Bettler, ohne ihn zu erkennen, weist aber eine Christusvision, weil sie sich gegen die Demut richtet, als teuflische Versuchung zurück (vgl. *Sulpitius Severus: Life of St. Martin*, 3–17, in: *P. Schaff/H. Wace* [Hgg.], *Nicene and Postnicene Fathers* 11, Peabody 1999, Kap. 3, Kap. 24). Dass in beiden Geschichten das äußere Erscheinungsbild (insbesondere die Kleidung) eine Rolle spielt, ist sicher kein Zufall.

⁸³ Vgl. z. B. *Ignatius von Loyola*, Exerzitien, §§ 314f. Allerdings werden die emotionalen Reaktionen dort als Teil eines umfassenderen Zustands, der geistlichen Tröstung, erklärt (*Ignatius von Loyola*, Exerzitien, § 316).

den kann, wobei das Referenzobjekt entweder als Gegenstand in der Erfahrung in Erscheinung tritt oder, wenn dieser Gegenstand als transzendent verstanden wird, die Erfahrung selbst diesen ersetzt. Die Frage ist, ob sich die Glaubenskrise im Medium einer solchen Referenztheorie angemessen rekonstruieren und lösen lässt. Denn was die Glaubensaussagen verloren zu haben scheinen und was ihnen die Erfahrung wiedergeben soll, lässt sich viel eher mit Begriffen wie Lebendigkeit oder Anziehungskraft beschreiben. Diese Terminologie verweist uns darauf, dass Erkenntnis in vielen Fällen – und hierzu gehört insbesondere der christliche Glaubensakt – mehr ist als das Feststellen der Fakten, sondern auch ein Erfassen von Qualitäten einschließt, die ein Erstreben des Erkenntnisgegenstandes evozieren und die traditionellerweise mit den Begriffen „Güte“ und „Schönheit“ bezeichnet werden. Diese Bewegung auf das Objekt hin ist auch als Transformation des Erkenntnissubjekts gedeutet worden, so dass die Erkenntnis mehr von der Person in Anspruch nimmt als den theoretischen Intellekt.⁸⁴ Die hier vorgestellten Erfahrungsbegriffe erfassen nur einen Ausschnitt der realen Erkenntnisvorgänge. Vor allem lassen sie nicht erkennen, dass es sich in der Regel um einen langfristigen Prozess handelt, der immer neue Lernschritte erfordert.

Das traditionelle Kriterium der Liebe ist also durchaus in der Lage, etwas zur Erhellung des neuzeitlichen Problemhorizonts beizutragen. Damit ist aber noch offen, worauf es seinen Geltungsanspruch stützen kann. Für seinen Kriterienkatalog könnte sich Paulus auf folgende Sachverhalte berufen: (a) Erstens spiegeln sich in ihm die „dreizehn Middot“,⁸⁵ jene moralischen Attribute, durch die Gott sich im Buch Exodus selbst charakterisiert. Bei einer Begegnung mit Gott färbt dieser gewissermaßen auf den Erfahrenden ab. (b) Die Kriterien können zweitens vom Charakter Jesu Christi abgeleitet werden, der gewissermaßen die dreizehn Middot inkarniert. Insofern christliche Existenz mit der Formel Glied des Leibes Christi zu sein, umschrieben werden kann, ist auch die charakterliche Angleichung erforderlich. (c) Drittens lässt sich das Kriterium der Liebe aus einer Erkenntnistheorie begründen, in der das Erfassen von Gutem und Schöнем als Ausdrucksform des Erfassens des Guten und Schönen selbst interpretiert wird, das mit Gott identisch ist. Der Grad dieser Liebe wird dann zum Grad der Gotteserkenntnis.

Die beiden ersten Begründungsmöglichkeiten setzen selbst wieder die Anerkennung der christlichen Tradition in einem Glaubensakt voraus.

⁸⁴ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I-II, 63, 3, der diese Bewegung als eine Angleichung an den erstrebten Gegenstand beschreibt.

⁸⁵ Es handelt sich um folgenden Text (Ex 34, 6f.): „Der Herr ging an ihm [sc. Mose; A. K.] vorüber und rief: ‚Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue: Er bewahrt Tausenden seine Huld, nimmt Schuld, Sünde und Frevel weg, läßt aber nicht ungestraft; er verfolgt die Schuld der Väter an den Söhnen und Enkeln, an der dritten und vierten Generation.‘“

Ohne einen Vertrauensvorschuss in die Verlässlichkeit der Gottesvorstellung, die sich in der christlichen Religionsgeschichte herausgebildet hat, lassen sich religiöse Erfahrungen (im christlichen Sinne) nicht identifizieren. Dies verweist uns allerdings auch darauf, dass eine Erkenntnistheorie, die jedes Individuum allein für die Ausbildung von Erkenntnisprinzipien und -inhalten verantwortlich macht, den Einzelnen überfordert. Es gibt eine Bewahrung von Begriffsbildungen, die nur mit guten Gründen modifiziert oder aufgegeben werden sollte. Der Vertrauensvorschuss lässt sich zudem als Erkenntnisakt der praktischen Vernunft im hier beschriebenen Sinne und damit der Liebe interpretieren. Daher ist zwar auch die dritte Begründung insofern nicht voraussetzungslos, als sie auf die Axiome und Begriffe der platonischen Metaphysik angewiesen ist; kann aber als Rekurs auf eine mögliche und gute Erklärung für das Kriterium gelesen werden.⁸⁶ Das Kriterium der Liebe kann zwar nicht demonstriert werden, es ist aber keineswegs irrational, es anzuerkennen.

⁸⁶ Ein solches Argument auf die beste verfügbare Erklärung dürfte z. B. von *Plotin*, Opera I–III, herausgegeben von *P. Henry* und *H.-R. Schwyzer*, Oxford 1964–1983, Enn. I, 6 [1], 2, intendiert sein.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

85. Jahrgang · Heft 2 · 2010

ABHANDLUNGEN

- Gerd Haeffner S. J.*
Heideggers „Seins“-Frage. Beitrag zu einer Klärung 161
- Georg Sans S. J.*
Gerold Prauss über Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel 185
- Petra Hörner*
Evangelienharmonistik in der „Catena aurea“ 203
- Andreas Koritensky*
Religiöse Erfahrung und christliches Selbstverständnis.
Der Aufstieg eines Deutungsbegriffs und die Folgen 216
- Philipp Höfele*
Vergebung für die Täter? Überlegungen zur intersubjektiven Dimension
des eschatologischen Gerichts 242

BEITRAG

- Dieter Witschen*
Was kann ‚negative Religionsfreiheit‘ meinen?
Semantische Anmerkungen 261

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

Werner Löser S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. GERD HAEFFNER S. J.

Hochschule für Philosophie
Kaulbachstraße 31a
80539 München

PROF. DR. GEORG SANS S. J.

Pontificia Università Gregoriana
Facoltà di Filosofia
Piazza della Pilotta, 4
I-00187 Roma
E-Mail: sans@unigre.it

PROF. DR. PETRA HÖRNER

Universität Leipzig
Institut für Germanistik
Beethovenstraße 15
04107 Leipzig
E-Mail: phoerner@rz.uni-leipzig.de

DR. ANDREAS KORITENSKY

Theologische Fakultät Paderborn
Kamp 6
33098 Paderborn
E-Mail: A.Koritensky@gmx.de

PHILIPP HÖFELE

Klarastraße 18
79106 Freiburg i. Br.
E-Mail: phoefe@web.de

DR. DIETER WITSCHEN

Distelweg 5
49176 Hilter-Borgloh
E-Mail: Witschen@gmx.net

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

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: www.theologie-und-philosophie.de. „Theologie und Philosophie“ (bis 1965 „Scholastik“) erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementspreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Vergebung für die Täter?

Überlegungen zur intersubjektiven Dimension des eschatologischen Gerichts

VON PHILIPP HÖFELE

1. Vergebung auf Kosten der Opfer? Zur intersubjektiven Dimension des eschatologischen Gerichts

„[I]ch hoffe, daß ihren Mördern niemals verziehen werden wird. Ich will nicht, daß Gott ihnen verzeiht, was sie den Kindern angetan haben. Niemals.“¹ Angesichts der unvorstellbaren Gräueltaten, welche in den Konzentrationslagern des Dritten Reichs an den Juden verübt wurden, erscheint diese Aussage des Auschwitz-Überlebenden Elie Wiesel nur allzu nachvollziehbar. Das unwiderruflich mit dem Namen ‚Auschwitz‘ verbundene Vorhaben der Nationalsozialisten, „ein ganzes Volk bis zum letzten Angehörigen auszulöschen“,² scheint die Nachwelt geradewegs darauf zu verpflichten, im Namen einer im Diesseits nicht mehr zu erwirkenden Gerechtigkeit mit Simon Wiesenthal in den – die Jesusworte in Lk 23, 34 in ihr genaues Gegenteil verkehrenden – Ausruf einzustimmen: „O Herr, vergib ihnen *nicht*, denn sie *wußten*, was sie tun!“³ Wer sogar „ungeborene Kinder [...] zum Tod verurteilt“⁴ – wie Elie Wiesel sicher ohne Übertreibung feststellt –, denjenigen scheint letztlich nur die ewige Verdammnis, aber keineswegs eine jene Taten auslöschende Vergebung erwarten zu können; mehr als naheliegend ist diese Schlussfolgerung nach allem menschlichen Ermessen, sofern sich dieses angesichts der allen Verstehenskategorien sich entziehenden Schwere jener Taten zu einer Beurteilung überhaupt noch in der Lage sieht. Obgleich sich diesbezüglich niemals eine absolute Gewissheit artikulieren ließe, ohne dass man sich zugleich über den von Johann Baptist Metz in die theologische Debatte eingebrachten „eschatologische[n] Vorbehalt“⁵ hinwegsetzte, so ist doch das Verlangen von Auschwitz-Überlebenden wie Elie Wiesel nach einer gerechten Strafe für die NS-Täter – gar in Form ewiger Höllenqualen – keineswegs unangebracht.⁶

¹ J. Semprun/E. Wiesel, *Schweigen ist unmöglich*, aus dem Französischen von W. Bayer, Frankfurt am Main 1997, 35.

² Ebd. 35.

³ S. Wiesenthal, *Denn sie wußten, was sie tun. Zeichnungen und Aufzeichnungen aus dem KZ Mauthausen*, Wien 1995, 5.

⁴ Semprun/Wiesel, 35.

⁵ J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1973, 144.

⁶ Vgl. hierzu etwa Jan-Heiner Tücks Hinweis auf eine im März 2002 abgehaltene Tagung zum Thema ‚weiter denken. Neue Versuche zur Theologie nach Auschwitz‘, bei welcher „eine Referentin ihren Vortrag über das Verhalten der NS-Täter mit der Bemerkung unterbrach, diesen könne man eigentlich nur die Hölle wünschen“, wofür sie „vom anwesenden Auditorium spontan Beifall“ erhielt (J.-H. Tück, *Inkarnierte Feindesliebe. Der Messias und die Hoffnung auf Ver-*

Allerdings gibt die Perspektive einer zumindest von den Tätern des Dritten Reichs „vollen Hölle“⁷ der christlichen Theologie auch unabwiesbare Probleme auf. Sicherlich spricht, worauf die christliche Eschatologie sogleich verweisen könnte, die Konstitution „Benedictus Deus“ von 1336 davon, „daß nach allgemeiner Anordnung Gottes die Seelen der in einer aktuellen Todsünde Dahinscheidenden sogleich nach ihrem Tod zur Hölle hinabsteigen, wo sie mit den Qualen der Hölle gepeinigt werden“.⁸ Doch nicht zu Unrecht stellt der von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebene Erwachsenen Katechismus gleichzeitig die Frage, ob „man sich einen gütigen Gott denken [könne; P. H.], der in gnadenloser Weise ewige Höllenqualen will“.⁹ Unter Verweis darauf, dass die Bibel zwar von der Möglichkeit einer definitiven Verwerfung oder des Schmorens in ewigem Feuer ausgehe,¹⁰ dass sie aber gleichzeitig von keiner Person mit Bestimmtheit zu berichten wisse, dass sie in der Hölle ihr Dasein friste oder einst fristen werde, insistiert denn auch der Erwachsenen Katechismus darauf, dass „die Hölle immer als *reale Möglichkeit* vor Augen gehalten [werde; P. H.], ver-

söhnung, in: *H. Hoping/J.-H. Tück* [Hgg.], Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah, Freiburg i. Br. [u. a.] 2005, 216–258, hier 216). Weniger rigoros, und ohne irreversible eschatologische Urteile bereits hier und jetzt vorwegzunehmen, bemerkt hingegen jene Referentin, bei welcher es sich um Katharina von Kellenbach handelte, in einem jüngeren Aufsatz: „Versöhnung entsteht, wo ungerechte Privilegien abgebaut, Machtgefälle ausgeglichen und zerbrochene Beziehungen als geheilt erfahren werden können. Dieser Prozess [...] kann durch nichts, auch nicht durch religiöse Praxis und Flucht in die Gottesbeziehung ersetzt werden. Wo der Auftrag zur Hinwendung zu den Opfern würdevoll angenommen wird, gewinnt der ehemalige Täter wieder Respekt. Damit eröffnen sich echte Chancen zur Versöhnung [...]“ (*K. von Kellenbach*, Schuld und Vergebung. Zur deutschen Praxis christlicher Vergebung, in: *B. Krondorfer/K. von Kellenbach/N. Reck*, Mit Blick auf die Täter. Fragen an die deutsche Theologie nach 1945, München 2006, 227–312, hier 296.) Richtig ist zweifelsohne, dass die Gottesbeziehung den möglicherweise auf eine Versöhnung hinauslaufenden Prozess einer Heilung der zerbrochenen Beziehungen zwischen Tätern und Opfern niemals zu ersetzen vermag; genauso wenig kann aber jene Versöhnung – wie zu ergänzen wäre und im Folgenden auch noch gezeigt werden soll – am eschatologischen Richter vorbei und ohne dessen Gegenwart erfolgen. Dabei geht es christlicher Theologie keineswegs um die Frage – wie Norbert Reck zu Unrecht Jan-Heiner Tück unterstellt –, „wie ein Gott gedacht werden kann, der *trotz der Vorbehalte der Opfer* Vergebung in die Welt bringt“ (*N. Reck*, „...er verfolgt die Schuld der Väter an den Söhnen und Enkeln, an der dritten und vierten Generation“ [Ex 34,7]. Nationalsozialismus, Holocaust und Schuld in den Augen dreier katholischer Generationen, in: Ebd. 171–225, hier 216). Vergebung vermag der eschatologische Richter nur gemeinsam und mit Einverständnis der auferweckten Opfer zu gewähren. Dass eine derartige Vergebung keineswegs im Interesse der Opfer sein könnte, denen Norbert Reck denn auch schlicht die Rolle von „Vergebungsverweigerer[n]“ (ebd. 218) zuschreibt, ist nicht unbedingt überzeugend; so könnte es doch durchaus auch ein Anliegen der Opfer selbst sein, mit ihren Tätern ins Reine zu kommen, da eine Perpetuierung der ihnen durch die Verbrechen zugefügten Traumata wie auch ihrer Ressentiments bis in alle Ewigkeit sicher auch keine Lösung darstellen kann.

⁷ *H. U. von Baltasar*, Kleiner Diskurs über die Hölle, Ostfildern 1987, 25.

⁸ DH 1002: „quod secundum Dei ordinationem communem animae decedentium in actuali peccato mortali mox post mortem suam ad inferna descendunt, ubi poenis infernalibus cruciantur.“

⁹ *Deutsche Bischofskonferenz* (Hg.), Katholischer Erwachsenen Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, Kevelaer [u. a.] 1989, 422.

¹⁰ Vgl. etwa Mt 5, 29f. sowie – hinsichtlich der Vorstellung eines ewigen Feuers – Mt 3, 12 und Mt 25, 41.

bunden mit dem Angebot der Umkehr und des Lebens“.¹¹ Dieses Angebot zur reuevollen Umkehr sowie zur Aufnahme in die beseligende Gemeinschaft mit Gott kann aber keinem Menschen leichtfertig gewährt noch ihm wider dessen innerste Überzeugung aufgezwungen werden. Infolge der „unbedingten Achtung Gottes vor der Freiheit seines Geschöpfes“¹² ist deshalb niemals ausgeschlossen, dass sich ein Geschöpf definitiv gegen Gott entscheidet und damit in seiner ihn für immer vom Reich Gottes ausschließenden Sündhaftigkeit verharrt; beruht doch – wie Joseph Ratzinger resümiert – Gottes „Himmel [...] auf der Freiheit, die auch dem Verdammten das Recht lässt, seine Verdammnis zu wollen“.¹³

Insofern sowohl Bibel wie kirchliche Glaubensüberlieferung von keiner abschließenden Gewissheit in Bezug auf den Ausgang des eschatologischen Gerichts sprechen und demnach dieses Gericht nicht schon hier und jetzt nach Art eines universalen Determinismus vorwegnehmen, besteht denn auch zumindest die Möglichkeit, „für alle Menschen zu hoffen“.¹⁴ Ohne die 543 in Konstantinopel mit dem Anathema belegte Apokatastasis-Lehre des Origenes zu re-etablieren,¹⁵ der zufolge mit Gewissheit davon auszugehen sei, dass „die Strafe der [...] gottlosen Menschen [...] nach einer bestimmten Zeit ein Ende haben“¹⁶ werde, versah daher vor allem Hans Urs von Balthasar die These, „daß die Reihe der [biblischen; P. H.] Drohungen die [...] universalen Aussagen [hinsichtlich eines Heils für alle; P. H.] außer Kraft“¹⁷ setze, mit einem deutlichen Fragezeichen. Denn weder bezüglich der einen (ewige Verdammnis eines Teils) noch hinsichtlich der anderen Alternative (Heil für alle) lässt sich eine letztgültige Gewissheit gewinnen, ohne jenes endzeitliche Gericht in unzulässiger Weise vorwegzunehmen.¹⁸ Aber auch wenn es keine endgültige Gewissheit hinsichtlich eines Heils für alle geben kann, so muss doch zumindest dem Einzelnen erlaubt sein zu hoffen, dass

¹¹ *Dt. Bischofskonferenz* (Hg.), 423.

¹² *Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Regensburg Neuausgabe 2007, 173.

¹³ Ebd.

¹⁴ *Von Balthasar*, 25. Zu diesem durch die systematische Theologie des 20. Jahrhunderts sowie durch das II. Vatikanische Konzil wieder als Grundzug des christlichen Glaubens angesehenen Gedanken vgl. auch *K.-H. Menke*, Artikel „Heilsuniversalismus“, in: *LThK*³ 4 (1995), 1349–1351, welcher von „der fürbittenden und fürleidenden Hoffnung (nicht in der die Apokatastasis-Lehre bestimmenden Gewißheit), daß das Heil alle erreicht u. Christus alles in allen wird (Eph 1,10; Ko 1,15–20)“, spricht (ebd. 1351).

¹⁵ Zur expliziten Abgrenzung des balthasarschen Ansatzes einer „Hoffnung für alle“ gegenüber der Apokatastasis-Lehre, die – sich über den „eschatologischen Vorbehalt“ hinwegsetzend – immer schon den Ausgang des eschatologischen Gerichts vorwegnimmt, vgl. *von Balthasar*, 9.

¹⁶ DH 411: „τὴν τῶν [...] ἀσεβῶν ἀνθρώπων κόλασιν [...] τέλος κατὰ τινα χρόνον [...] ἔξειν“.
¹⁷ *Von Balthasar*, 25. Als Belege für einen doppelten Ausgang des Gerichts und damit für die Gewissheit, dass es auf ewig Verdammte geben wird, sprechen etwa Mt 5, 22; Mt 25, 31–46; Joh 9, 39 sowie 1 Kor 6, 9f.; dem stehen aber eine nicht unbeträchtliche Reihe heilsuniversalistischer Aussagen entgegen: Joh 12, 31f.; Joh 12, 47; 1 Tim 2, 4f.; Tit 2, 11; 2 Petr 3, 9; Hebr 9, 28; Röm 11, 32.

¹⁸ Vgl. *von Balthasar*, 25, welcher bemerkt: „Gewißheit läßt sich nicht gewinnen, aber Hoffnung läßt sich begründen. Das wird der Grund sein, weshalb die Kirche, die so viele Menschen heiliggesprochen hat, sich nie über das Verlorensein eines einzigen geäußert hat.“ (Ebd.)

am Ende alle, wenn auch „nicht [...] in gleicher Weise an der Tafel des ewigen Hochzeitmahls“¹⁹ teilhaben werden.

Würden jedoch nicht gerade – denkt man etwa an die zu Anfang zitierte Aussage Elie Wiesels – die Opfer es ablehnen, an einer solchen „Tafel des ewigen Hochzeitmahls“ gemeinsam mit ihren Tätern, denen sie unter keinen Umständen zu vergeben bereit sind, Platz zu nehmen? Und könnte sich Gott dann erlauben, sich über das gewiss nicht unberechtigte Anliegen der Opfer hinwegzusetzen und den Tätern jene Schuld zu vergeben, die sie im Zuge ihres grausamen Verhaltens gegenüber ihren Mitmenschen auf sich geladen haben? Fielen – wie Dirk Ansorge pointiert resümiert – „einer solchen Vergebung nicht die Opfer ein zweites Mal insofern zum Opfer, als sie mit ansehen müssten, wie ihren Henkern vergeben wird“?²⁰ Wenn aber Gott die Klagen der Opfer nicht ungehört im leeren Raum verhallen lassen will, kann dann das eschatologische Gericht einzig und allein als Gericht Gottes über den Menschen gefasst werden, oder müssten nicht vielmehr auch die Opfer in den Rang von Klägern oder gar (Mit-)Richtern erhoben werden?

Soll der Unterschied zwischen Tätern und Opfern im eschatologischen Gericht nicht einfach nivelliert werden, so ist es unerlässlich, wie Magnus Striet betont, dass „in der Idee Gottes eine Freiheit postuliert [wird; P. H.], die die Freiheit von Opfern und Tätern uneingeschränkt achtet, und doch durch die Macht ihrer Liebe die Täter dazu in Freiheit ermächtigt, um Verzeihung zu bitten, und es den Opfern trotz des erlittenen Leids ermöglicht, die Verzeihung zu gewähren“.²¹ Denn eine den Opfern durch einen Dritten – nämlich durch Gott – aufoktroierte Versöhnung wäre niemals eine wahrhaftige Versöhnung, welche doch nur in Form einer freien Zustimmung aller Beteiligten gelingen kann und die allein zu haben ist, sofern die Möglichkeit ihres Misslingens zumindest als denkbar erscheint. Im Zuge einer unbedingten Achtung der den Geschöpfen verliehenen Freiheit durch Gott ist es folglich erforderlich, sich das Gericht als einen „Prozess“ vorzustellen, „in dem die gegensätzlichen Fragen und Anklagen zwischen Gott und Mensch und zwischen den Menschen in eine Beziehungsdynamik geraten“,²² deren Telos nicht von vornherein unverrückbar feststeht.

Die vorliegenden Überlegungen stellen sich insofern zur Aufgabe, eine „intersubjektive Dimension“²³ des *eschatologischen Gerichts* als zumindest

¹⁹ *Benedictus* <Papa, XVI.>, Enzyklika Spe Salvi von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Hoffnung, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 3., korrigierte Auflage, Bonn 2008, Nr. 44.

²⁰ D. Ansorge, Vergebung auf Kosten der Opfer? Umriss einer Theologie der Versöhnung, in: SaThZ 6 (2002), 36–58, hier 36.

²¹ M. Striet, Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage, in: H. Wagner (Hg.), Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem, Freiburg i. Br. [u. a.] 21998, 48–89, hier 75.

²² O. Fuchs, Unerhörte Klage über den Tod hinaus! Überlegungen zur Eschatologie der Klage, in: Jahrbuch Biblische Theologie; Band 16: Klage, Neukirchen/Vluyn 2001, 347–379, hier 363.

²³ J.-H. Tück, Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? Ein soteriologischer Versuch ange-

wahrscheinlich vorzustellen und damit auch den Klagen der Opfer eine Bedeutung für jenes Gericht beizumessen. Meine Ausführungen schließen sich damit indirekt Jan-Heiner Tücks Versuch an, den verengten Blickwinkel innerhalb der klassischen Soteriologie zu überwinden und Erlösung nicht mehr „primär als Befreiung von Sünde und Schuld“,²⁴ sondern gerade auch unter dem Blickwinkel von zwischenmenschlicher Versöhnung und der – gewiss qualitativ anders gearteten – Erlösungsbedürftigkeit von Opfern zu betrachten. Dabei ist es jedoch – wie in einem ersten Schritt zu zeigen sein wird – keineswegs notwendig, jene „Beziehungsdynamik“ des eschatologischen Gerichts auch als „Gericht des Menschen über Gott“²⁵ zu fassen und somit, in der Nachfolge von Ottmar Fuchs, die Theodizeefrage zu einem Bestandteil jenes Gerichts zu machen. Man würde auf diese Weise – so viel lässt sich hier schon sagen – vielmehr vorschnell die Verantwortlichkeit der Täter für die von ihnen begangenen Gräueltaten auf eine höhere Instanz abwälzen. Die Frage nach der Möglichkeit eines zwischenmenschlichen Verzeihens von eigentlich Unverzeihbarem, wie es in sicherlich unüberbietbarer Weise in Auschwitz zutage getreten ist, würde dabei gar nicht erst in den Blick kommen. Doch müsste gerade diese ins Zentrum theologischer Reflexionen gerückt werden, wenn eine „Hoffnung für alle“ im Sinne von Balthasars nicht von vornherein als aussichtslos erscheinen soll. In einem letzten Schritt wird es schließlich nötig sein, vor dem Hintergrund einer intersubjektiven Dimension des eschatologischen Gerichts erneut nach der Rolle Gottes als des endzeitlichen Richters zu fragen. Dabei wird sich zeigen, dass im Sinne Joseph Ratzingers „das endzeitliche Gericht [...] in ein [...] Verhältnis zur Christologie gebracht“²⁶ werden muss, wenn die Anliegen der Opfer nicht nur eine periphere Rolle im Kontext dieses Gerichts spielen sollen.

2. Freiheit als Geschenk und Aufgabe. Von der Theodizee zur Anthropodizee

Unbestreitbar gibt es unzählige Opfer innerhalb der Geschichte, denen auch bei genauestem Hinsehen keinerlei Schuld nachweisbar zu sein scheint und deren Leiden somit durch nichts zu rechtfertigen ist. Dass sich dabei das Klagen angesichts jener Opfer nicht allein auf die unmittelbaren Täter erstrecken muss, sondern dass letztlich auch „Gott als der angeklagt werden [darf; P. H.], der dies alles so *sein* lässt“,²⁷ diese Überlegung vermag zunächst eine gewisse Plausibilität für sich zu verbuchen. Ein Beispiel hierfür

sichts der Shoa, in: ThGl 89 (1999), 364–381, hier 365. Mit einem stärkeren Fokus auf die Eschatologie vgl. hierzu neuerdings Tück, Inkarnierte Feindesliebe (siehe Anmerkung 6), 242–258.

²⁴ Ebd. 365.

²⁵ Fuchs, Unerhörte Klage über den Tod hinaus!, 363.

²⁶ *Benedictus* <Papa, XVI.> [J. Ratzinger], Eschatologie (siehe Anmerkung 12), 164.

²⁷ O. Fuchs, Das jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit, Regensburg 2007, 83.

liefert Iwan Karamasow in Dostojewskis Roman „Die Brüder Karamasow“. Dort verweist dieser gegenüber seinem Zuhörer Aljoscha, den er damit in größte seelische Qualen stürzt, auf das ihm aus einer Zeitungsnotiz bekannte Schicksal eines achtjährigen Jungen: Nachdem der Junge beim Spielen den Lieblingshund eines Großgrundbesitzers mit einem Stein verletzt hatte, wurde er zur Strafe und zudem vor den Augen seiner eigenen Mutter von den Jagdhunden eben jenes Großgrundbesitzers zu Tode gehetzt.

Zwar akzeptiert Iwan das Argumentationsmuster einer „Solidarität der Menschen in der Sünde“. ²⁸ Allerdings ist ihm unbegreiflich, wie man auch mit Blick auf augenscheinlich unschuldige Kinder von einer solchen Solidarität sprechen könne. Sicherlich vermag man einzuwenden, „das Kind werde groß und hätte dann selbst übergenug Zeit zum Sündigen“; aber – so entgegnet Iwan, jene Hypothese entschieden in ihre Schranken verweisend – „dieser kleine Knabe wurde doch schon im achten Lebensjahr von Hunden zerrissen...“.²⁹ Von einer Schuldgeschichte jenes Jungen, durch die dessen Tod auch nur ansatzweise gerechtfertigt wäre, kann Iwan zufolge nicht die Rede sein. Es sind gerade die Erfahrungen solcher zwischenmenschlicher Gräueltaten, welche aus der Sicht Iwans „jede höhere Harmonie“³⁰ lediglich als Hohn gegenüber den Opfern erscheinen lassen. Die Vorstellung eines Jüngsten Gerichts, bei welchem „die Mutter den Peiniger, der ihren Sohn von Hunden hat zerreißen lassen, umarmt und alle drei unter Tränen singen: ‚Gerecht bist du, o Herr‘“, kann nach Iwans Begriffen, selbst wenn dann durch Gott „alles seine Erklärung finden“³¹ wird, nur eine Farce bedeuten.

Iwan bestreitet nämlich nicht nur die „moralische *Legitimität* stellvertretender Verggebung“³² kategorisch, wenn er erklärt, dass die Mutter jenes auf so grausame Weise ermordeten Jungen zwar „ihr unermessliches Mutterleid und ihren Schmerz verzeihen“ dürfe, nicht jedoch die Leiden ihres von Hunden zerfleischten Kindes: „dazu hat sie kein Recht, auch dann nicht, wenn ihr Kind selbst dem Peiniger verziehe“.³³ Iwans Argumentation ist noch weit radikaler, indem er nicht nur eine *stellvertretende* Verggebung, sondern eine Verggebung mit Blick auf solch schreckliches Leiden überhaupt ausschließt, da Verggebung letztlich zu einer Abwertung und Bagatellisierung jenes unvorstellbaren Leidens führen würde: „Gibt es in der Welt ein Wesen, das verzeihen könnte, welches das Recht hätte, zu verzeihen?“, so fragt Iwan mit Blick auf den Jüngsten Tag, an welchem doch alle Menschen

²⁸ F. M. Dostojewski, Die Brüder Karamasow. Roman, aus dem Russischen übertragen von E. K. Rahsin, München/Zürich 271996, 397.

²⁹ Ebd. 398.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd.

³² Ansoerge, 45. So bemerkt Ansoerge: „Ihr Leiden scheint den Opfern eine unveräußerliche Würde zu verleihen, in der sie durch niemanden vertreten werden können, ohne ein zweites Mal Unrecht zu erleiden“ (ebd. 45).

³³ Dostojewski, Die Brüder Karamasow (siehe Anmerkung 28), 399.

– auch die Opfer – als Auferweckte zugegen sein werden, woraufhin er fortfährt: „Ich will keine Harmonie, aus Liebe zur Menschheit will ich sie nicht.“³⁴ Gerade aus „Liebe zur Menschheit“ und um des Gedenkens an die durch Vergebung nur zu bagatellisierenden Leiden unzähliger Opfer willen plädiert Iwan für das „Verbot einer schließlichen Versöhnung“;³⁵ oder er sehe sich dazu gezwungen, sein „Eintrittsbillet“³⁶ für einen unter derartigen Umständen versöhnten Himmel zurückzugeben.

Doch auch die Vorstellung ewiger „Höllqualen der Peiniger“ vermag Iwan zufolge keine Wiedergutmachung für das an dem zu Tode gequälten Jungen begangene Unrecht zu leisten. Abgesehen davon, dass man dadurch dem entsetzlichen Leiden des Jungen nicht gerecht würde, stellt sich dabei nämlich die Frage, was dies für eine das Gelingen der Schöpfung garantierende „Harmonie [wäre; P. H.], wenn es noch eine Hölle gibt“.³⁷ Iwan lässt die Überlegung bewusst in eine *Aporie* münden: Weder gesteht er die Möglichkeit einer eschatologischen Versöhnung zu, noch kann er eine Hölle für diejenigen akzeptieren, denen eine auf Versöhnung hinauslaufende Vergebung verweigert werden müsste, da ein solcher Ort die abschließende Harmonie des Schöpfungsganzen radikal infrage stellen würde. Der Gedanke einer Unmöglichkeit allumfassender Versöhnung infolge eines innergeschichtlichen Leids, welches sich allen Verstehenskategorien zu entziehen scheint, erhält damit eine theodizeekritische Spitze; aufs Deutlichste tritt diese im Zuge der folgenden rhetorischen Frage Iwans an seinen Bruder Aljoscha zutage:

Würdest du, wenn du selbst [...] den ganzen Bau der Gesetze für das Menschengeschlecht zu errichten hättest, mit dem Ziel im Auge, zum Schluß alle Menschen glücklich zu machen, [...] – doch zur Erreichung dieses Zieles müßtest du zuvor unbedingt, als unvermeidliche Vorbedingung zu jenem Zweck, meinethalben nur ein einziges winziges Geschöpfchen zu Tode quälen [...] – würdest du dann einwilligen, unter dieser Bedingung der Architekt des Baues zu sein?³⁸

Die von Iwan intendierte Antwort ist klar: Gott hätte aus rein moralischen Gründen die Schöpfung erst gar nicht ins Dasein rufen sollen. An Radikalität gewinnt in Dostojewskis Roman jener „Protest gegen Gott“ sowie das damit einhergehende „Verbot einer schließlichen Versöhnung“ noch dadurch, dass der Autor beides nicht einem atheistischen, sondern einem „gläubigen Bewusstsein ins Gewissen schreibt“.³⁹

Ist es aber wirklich unumgänglich, dass man, wie Iwans Gesprächspartner Aljoscha, angesichts einer solchen Argumentation in Resignation ver-

³⁴ Ebd. 399.

³⁵ *Striet*, Versuch über die Auflehnung (siehe Anmerkung 21), 59.

³⁶ *Dostojewski*, 399.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd. 399 f.

³⁹ *Striet*, 59. So bemerkt Iwan ausdrücklich: „Nicht Gott ist es, den ich ablehne, Aljoscha, ich gebe ihm nur die Eintrittskarte [zu jenem versöhnten Himmel; P. H.] ergebnis zurück.“ Zitiert aus: *Dostojewski*, 399.

fällt, ohne auch nur das Geringste hierauf entgegen zu können? Sicher: Dass auch nur ein Mensch am Ende wie Iwan sein „Eintrittsbillet“ zurückgibt und damit einer abschließenden Harmonie den Boden entzieht, dies ist als Möglichkeit nicht auszuschließen. Doch dass, wie in Fortschreibung der iwanschen Argumentation aus heutiger Perspektive zu ergänzen wäre, „die ewige Harmonie gar nicht erhofft werden darf, und zwar deshalb, weil schon jetzt entschieden wäre, daß eine solche Harmonie, die ohne Rechtfertigung Gottes nicht zu haben ist, ihren Preis, die Ermordeten von Auschwitz nicht wert wäre“, ⁴⁰ diese kompromisslose Schlussfolgerung wird sich gleichfalls befragen lassen müssen. Zwar bleibt immer die „bange Frage [...], ob Gott diese Versöhnung gelingen wird“, aber genauso kann das „Vertrauen darauf, daß Gott [...] durch seine Liebe den Fragenden, auch den angesichts von Auschwitz Fragenden, zu gewinnen vermag“, ⁴¹ nicht partout als jeglicher Grundlage entbehrend zurückgewiesen werden.

Man muss keineswegs, wie dies Hans Jonas in seinem Vortrag „Der Gottesbegriff nach Auschwitz“ gleichwohl glaubte tun zu müssen, als gleichsam letzten Ausweg aus diesem Dilemma „die althergebrachte (mittelalterliche) Doktrin absoluter, unbegrenzter göttlicher Macht“ ⁴² gänzlich verwerfen und nun – im Zuge einer Radikalisierung der „Idee des *Zimzum* [...] der Lurianischen Kabbala“ ⁴³ – von einem „leidenden Gott“ ⁴⁴ sprechen, welcher sich im Augenblick der Schöpfung um des freien Werdens der Welt willen zurückzieht und auf seine eigene Allmacht Verzicht leistet, sodass es ihm anschließend – beim Anblick der menschlichen Gräueltaten – möglicherweise „um das Werdenlassen der Welt gereuen muß“. ⁴⁵ Es verhält sich keineswegs so, dass angesichts der Existenz des menschlichen Bösen, um welches allein es in den vorliegenden Überlegungen ja geht, die drei klassischen göttlichen „Attribute [...] – absolute Güte, absolute Macht und Verstehbarkeit – [...] in einem solchen Verhältnis [allein bestehen können; P. H.], daß jede Verbindung von zweien von ihnen das dritte ausschließt“. ⁴⁶ Dass man sich Gott angesichts derart unvorstellbarer Gräueltaten vonseiten der Menschen allein noch als gütig vorstellen könne, indem man ihm das Allmachts-

⁴⁰ *Striet*, 60. Wie Magnus Striet bemerkt, steht Iwans hybride Argumentation für eine schon hier und jetzt getroffene Entscheidung der Theodizeefrage dem Plädoyer Johann Baptist Metz für ein Verständnis der Theodizeefrage als „eschatologische Frage“ geradezu entgegen, nämlich als „Frage, auf die die Theologie keine alles versöhnende Antwort ausarbeitet, sondern für die sie immer neu eine Sprache sucht, um sie unvergänglich zu machen“ (*Johann Baptist Metz*, Theodizeeempfindliche Gottesrede, in: *Ders.* [Hg.], *Landschaft aus Schreien. Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz 1995, 81–102, hier: 82f.).

⁴¹ *Striet*, 62.

⁴² *H. Jonas*, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, in: *O. Hofius* (Hg.), *Reflexionen finsterner Zeit. Zwei Vorträge von Fritz Stern und Hans Jonas*, Tübingen 1984, 63–86, hier 77.

⁴³ Ebd. 84.

⁴⁴ Ebd. 72.

⁴⁵ Ebd. 85.

⁴⁶ Ebd. 79.

attribut abspricht, ist als – wie Hans Jonas gleichwohl insinuiert – unumgängliche Schlussfolgerung zumindest mit einem Fragezeichen zu versehen.⁴⁷

Wie F. W. J. von Schelling in seinen 1809 verfassten „Philosophische[n] Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ bemerkt, weist denn auch die These, „Gott halte seine Allmacht zurück, damit der Mensch handeln könne“, keinerlei Erklärungswert auf: Zöge nämlich, so Schelling, „Gott seine Macht einen Augenblick zurück, so hörte der Mensch auf zu seyn“.⁴⁸ Gleichwohl ist für Schelling im Menschen als dem Ebenbild Gottes, in welchem „Gott allein die Welt geliebt“ habe, zugleich „der tiefste Abgrund und der höchste Himmel“⁴⁹ gegeben; er allein besitzt Schelling zufolge nämlich die Freiheit zum Guten sowie auch zum radikal Bösen, insofern er allein sich in einem seine eigene geschöpfliche Abhängigkeit leugnenden Akt hybrider Selbstermächtigung gegen seinen eigenen Ursprung zu wenden vermag. Nur er ist aufgrund seiner ihn auszeichnenden Gottesebenbildlichkeit denn auch zu einer das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf verkehrenden „Erhebung des Eigenwillens“ über den göttlichen Universalwillen fähig, während er doch eigentlich in einer „Einheit mit dem Universalwillen“⁵⁰ und damit mit dem Schöpfungsganzen verbleiben sollte.

Es macht gerade die Pointe der schellingschen Konzeption aus, dass das Böse, ohne dass Güte, Allmacht und Verstehbarkeit Gottes in irgendeiner Weise geschmälert werden müssten, hier nicht im Sinne der „privatio boni“-Lehre als ein Seinsmangel gedacht wird, sondern dass es „aus der Fülle eines Seienden, nämlich aus dem Geist des Menschen“⁵¹, entspringt und somit

⁴⁷ Gegen Hans Jonas' Vorstellung eines leidenden und hinsichtlich seiner eigenen Schöpfung ohnmächtigen Gottes ist neben dem im Folgenden oben zitierten schöpfungstheologischen Argument Schellings vor allem auch auf Jan-Heiner Tücks Rückfrage zu verweisen, „wie auf eine eschatologische Überwindung von Leid, Schuld und Tod überhaupt noch gehofft werden kann, wenn Gott ohnmächtig ist“ (*J.-H. Tück, Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage, 2., erweiterte Auflage, Paderborn [u. a.] 2001, 247*).

⁴⁸ *F. W. J. von Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in: *Ders., Sämtliche Werke. Erste Abteilung; Band VII*, herausgegeben von *K. F. A. Schelling*, Stuttgart/Augsburg 1856–1861, 331–416, hier 339 (im Folgenden unter der Sigle „SW“ mit Angabe der Abteilung, des Bandes und der Seitenzahl zitiert). – Wie Jürgen Habermas herausstellte (vgl. *J. Habermas, Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes*, in: *Ders., Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main 1982, 172–227), greift gleichwohl auch Schelling – im Anschluss an Traditionen jüdischer und protestantischer Mystik, insbesondere an Isaak Luria und Jakob Böhme – innerhalb der „Stuttgarter Privatvorlesungen“ von 1810 sowie vor allem in den „Weltalter“-Fragmenten auf jenen Gedanken des *Zimzum* zurück – auf die Vorstellung also eines sich um des Werdens der Schöpfung willen zurückziehenden Gottes. Dabei unterlässt Schelling es jedoch nicht, darauf zu insistieren, dass jener Rückzug Gottes nicht Ausdruck von „Unvollkommenheit, relativer Mangel an Kraft“ bedeute, sondern dass vielmehr „[i]n der Kraft sich einzuschließen [...] die eigentliche Originalität, die Wurzelkraft“ liege (*Schelling, SW I, 7, 428 f.*).

⁴⁹ *Schelling, SW I, 7, 363.*

⁵⁰ *Schelling, SW I, 7, 365.*

⁵¹ *F. Hermanni, Schelling, Schopenhauer und das Böse in der neuzeitlichen Philosophie*, in:

weniger Anzeichen eines mangelhaften Vernunftgebrauchs ist als vielmehr gerade die „zur Geistigkeit erhobene[n] Selbstheit“⁵² als äußerste und zugleich verheerendste Möglichkeit menschlicher Freiheit bezeichnet. Dabei sucht Schelling aber gleichzeitig jenen – aus seiner Sicht dem neuzeitlichen Autonomiegedanken insgesamt eingeschriebenen – Missbrauch ursprünglich verliehener Freiheit in der ihm eigenen Dialektik nachzuzeichnen. Zutage tritt Schelling zufolge gerade im radikal Bösen ein „Hunger der Selbstsucht, die in dem Maße, als sie vom Ganzen und der Einheit sich lossagt, immer dürftiger, armer, aber eben darum begieriger, hungriger, giftiger wird“.⁵³

Auch wenn man Schellings „Metaphysik des Bösen“⁵⁴ möglicherweise als ein Operieren mit „schöpfungstheologischen Possibilia“ brandmarken sollte, so ist sein Ansatz doch zumindest insofern zu honorieren, als er bei der Frage nach der Herkunft des Bösen – im Gegensatz etwa zur Gestalt des Iwan Karamasow bei Dostojewski – nicht vorschnell Gott selbst vor einen Gerichtshof zu zerren versucht. Vielmehr stellt Schelling ausdrücklich – wie bereits der Titel der Abhandlung anzeigt – die „Rückfrage nach der Konstitution der menschlichen Freiheit“⁵⁵ und formt damit das klassische Problem der *Theodizee* gleichsam zu einer Frage der *Anthropodizee* um. Die Freiheit des Menschen tritt so als ein Geschenk in Erscheinung, das dem Beschenkten eine große Verantwortung aufbürdet und für dessen Missbrauch man nicht unmittelbar und in erster Linie denjenigen verantwortlich machen sollte, der jenes Geschenk gemacht hat.

3. Verzeihen von Unverzeihbarem? Über die Möglichkeit einer Versöhnung zwischen Tätern und Opfern

Akzeptiert man die im vorangegangenen Kapitel angestellten Überlegungen, so müsste man Dostojewskis Figur des Iwan Karamasow zunächst vorhalten, dass seine Argumentation reichlich vorschnell auf eine Anklage Gottes abhebt als dem „Architekt[en] des Baues“,⁵⁶ in welchem ein solches Unrecht wie dasjenige des von Iwan angeführten Großgrundbesitzers zu begehen von vornherein schon als Möglichkeit angelegt sei. Es müsste sich jedoch die Anklage der Opfer sowie – möglicherweise in einem zweiten Schritt – auch das Versöhnungsgeschehen auf die Täter selbst richten.

L. Hübn (Hg.), Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling), Würzburg 2006, 239–254, hier 251.

⁵² Schelling, SW I, 7, 370.

⁵³ Schelling, SW I, 7, 390. Wie gerade Lore Hübn zu zeigen vermochte, zählt es zu den Verdiensten der schellingschen „Freiheitsschrift“, dass sie „die förmlich organisierende Wirkmächtigkeit der Sündentheologie inmitten des freiheitstheoretischen Projektes“ der Neuzeit selber sichtbar macht (L. Hübn, Kierkegaard und der Deutsche Idealismus. Konstellationen des Übergangs, Tübingen 2009, 237.)

⁵⁴ Hermanni, 250.

⁵⁵ Tück, Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz (siehe Anmerkung 47), 243.

⁵⁶ Dostojewski, 400.

Nimmt man die menschliche Freiheit als Vermögen zum Bösen wie zum Guten wirklich ernst, so ist eine Anklage und Versöhnung nur im Zuge einer unmittelbaren und persönlichen Konfrontation zwischen Tätern und Opfern wahrhaft akzeptabel. Gewiss kann, wie Iwan mit Blick auf das von ihm angeführte Beispiel bemerkt, die Mutter „die Leiden ihres von Hunden zerrissenen Kindes [...] nicht verzeihen“.⁵⁷ Vergebung muss „dem Täter vom Opfer selbst *von Angesicht zu Angesicht* gewährt“ werden und ist „nicht an Dritte [...] delegierbar“.⁵⁸

Doch soll im Namen der von Iwan gleichwohl verneinten Möglichkeit einer „höhere[n] Harmonie“⁵⁹ eine Konfrontation auch zwischen den bereits verstorbenen Opfern und ihren Tätern zumindest als denkbar erscheinen, so kommt man nicht umhin, ein – beide Personengruppen vor dem göttlichen Richterstuhl vereinendes – eschatologisches Gericht zu postulieren. In jener postmortalen Konfrontation der Täter mit ihren Opfern könnte man denn auch „in einem übertragenden Sinne gerade [...] die Strafe sehen, die die Täter erleiden müssen“,⁶⁰ damit eine wie auch immer geartete Versöhnung als wahrscheinlich angenommen werden kann. Die „Unmöglichkeit der inneren Vollendung der Welt“, welche allein schon angesichts der in Auschwitz geschehenen Verbrechen als gewiss anzusehen ist, verlangt geradezu nach einem mit der Wiederkunft Christi verbundenen endzeitlichen Gericht als gleichsam allerletzte Hoffnung darauf, „daß die Welt dennoch vollendet wird, aber nicht aus der planenden Vernunft [des Menschen, P. H.] heraus, sondern von der Unzerstörbarkeit der Liebe her, die im auferstandenen Christus gesiegt hat“.⁶¹ Nur der Glaube an ein Jüngstes Gericht vermag die „Unabgeschlossenheit“ und somit eine endzeitliche Vollendung der innerweltlichen Geschichte mit all ihren Makeln zu verbürgen; andernfalls ist, worauf auch Walter Benjamin in einem Brief gegenüber Max Horkheimer insistierte, das „vergangene Unrecht [...] geschehen“, und die „Erschlagenen sind wirklich erschlagen“.⁶²

Jedoch ist Iwans Argumentation mit der Annahme einer allgemeinen Auferstehung der Toten am Jüngsten Tag noch keineswegs widerlegt. Iwans rhetorische Frage „Gibt es in der ganzen Welt ein Wesen [...], welches das Recht hätte, zu verzeihen?“ zielt denn auch darauf ab, dass, „aus Liebe zur Menschheit“⁶³ sowie um der Würde der Opfer willen, Verzeihung oder Vergabung für Täter von solcher Grausamkeit generell abgelehnt werden

⁵⁷ Ebd. 399.

⁵⁸ *J.-H. Tück*, Das Unverzeihbare verzeihen? Jankélévitch, Derrida und die Hoffnung wider alle Hoffnung, in: *IKaZ* 33 (2004), 174–188, hier 181.

⁵⁹ *Dostojewski*, 398.

⁶⁰ *Tück*, Das Unverzeihbare verzeihen? (siehe Anmerkung 58), 186.

⁶¹ *Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, Eschatologie (siehe Anmerkung 12), 170.

⁶² *W. Benjamin*, Gesammelte Schriften, 7 Bände und Suppl., unter Mitwirkung von *Th. W. Adorno* und *G. Scholem* herausgegeben von *R. Tiedemann* und *H. Schweppenbäuser*; Band V, 1: Das Passagen-Werk, Frankfurt am Main 1982, 589.

⁶³ *Dostojewski*, 399.

müsse – und käme sie auch vonseiten der Opfer selbst. Mit einer nahezu analogen Begründung betont auch der französische Philosoph Vladimir Jankélévitch in seinem Buch „Pardonner?“ die Unmöglichkeit einer Vergebung für die Täter von Auschwitz und anderer Konzentrationslager:

Le pardon est mort dans le camp de la mort. Notre horreur pour ce que l'entendement à proprement parler ne peut pas concevoir étoufferait la pitié dès sa naissance ... si l'accusé pouvait nous faire pitié.⁶⁴

Für diese im eigentlichen Sinne des Wortes Verbrechen gegen die Menschlichkeit und somit gegen das Wesen des Menschen an sich („des crimes *contre l'humanité*, c'est-à-dire des crimes contre l'essence humaine“)⁶⁵ könne in keiner Weise Vergebung gewährt werden – vor allem nicht, wie dies gerade in den ersten Jahrzehnten nach 1945 hinsichtlich der Deutschen der Fall gewesen zu sein scheint, solange die Verbrecher sich nicht vorbehaltlos für schuldig erklärten und um Vergebung bäten: „Il faudrait, pour prétendre au pardon, s'avouer coupable, sans réserves ni circonstances atténuantes.“⁶⁶ Es bedarf keiner weiteren Erläuterung, dass jenes Postulat einer generellen „Vergebungsverweigerung“, zu dessen Gunsten Jankélévitch Stellung bezieht, gerade der von Benjamin beschworenen „Unabgeschlossenheit“ der Geschichte zuwiderlaufen muss und folglich darauf hinausläuft, „die Hoffnung auf universale Versöhnung zu verabschieden“.⁶⁷

Allerdings richtet Jankélévitch, sicherlich nicht zu Unrecht eingenommen von demjenigen, was vergeben werden soll, nämlich den sich jeder Beschreibung entziehenden Gräueltaten des Dritten Reichs, sein Augenmerk zu wenig auf das Phänomen der Vergebung sowie des Verzeihens selbst. So begreift Hannah Arendt – der im Hintergrund mitklingende kantische Freiheitsbegriff ist unüberhörbar – das Verzeihen als „ein Handeln eigener und eigenständiger Art [...], das zwar von einem Vergangenen provoziert, aber von ihm nicht bedingt ist“ und welches damit „von den Folgen dieser Vergangenheit sowohl denjenigen befreien [kann; P. H.], der verzeiht, wie den, dem verziehen wird“.⁶⁸ Das der menschlichen Freiheit eingeschriebene Vermögen des Verzeihens und Vergebens repräsentiert in gewisser Weise die Möglichkeit eines radikalen Einschnitts oder einer absoluten Unterbrechung der innerzeitlichen Reihe kausallogisch aneinander geknüpfter Handlungen, wodurch Geschehenes zwar nicht vergessen, aber doch eingeklammert und mit Blick auf die Gegenwart wirkungslos zu werden vermag; heilsam ist das Verzeihen dabei nicht nur für denjenigen, dem verziehen wird, sondern in partieller Weise sogar für den Verzeihenden selbst, insofern dieser sich hierbei auch selbst von dem ihm

⁶⁴ V. Jankélévitch, *Pardonner?*, Paris 1971, 47.

⁶⁵ Ebd. 18.

⁶⁶ Ebd. 47.

⁶⁷ *Tück*, *Das Unverzeihbare verzeihen?* (siehe Anmerkung 58), 178. Zu einer genaueren Analyse der Argumentation Jankélévitchs vgl. weiterhin ebd. 175–178.

⁶⁸ H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Zürich 2007, 307.

geschehenen und ihn innerlich gewiss belastenden Unrecht zu distanzieren vermag:

Könnten wir einander nicht vergeben, d. h. uns gegenseitig von den Folgen unserer Taten wieder entbinden, so beschränkte sich unsere Fähigkeit zu handeln gewissermaßen auf eine einzige Tat, deren Folgen uns bis an unser Lebensende im wahrsten Sinne des Wortes verfolgen würden[.]⁶⁹

Ohne die Fähigkeit zu vergeben würde sich der Mensch ohnmächtig dem einmal Geschehenen, welches nun wie ein Verhängnis über ihm waltet, ausliefern und seine Freiheit, die nicht zuletzt auch darin besteht, gegen seinen eigenen Charakter und somit in Absetzung von seiner eigenen Vergangenheit handeln zu können, gänzlich verleugnen. Erst die Möglichkeit des Vergabens vermag die verhängnisvolle Abgeschlossenheit des ein für alle Mal Geschehenen gleichsam aufzusprennen sowie „die Möglichkeit einer neuen Bestimmung auf das Gute hin“⁷⁰ und damit zumindest die Möglichkeit einer alle versöhnenden Zukunft zu eröffnen.

Gleichwohl sieht auch Hannah Arendt – in ähnlicher Weise wie Jankélévitch – unüberschreitbare Grenzen für die Gewährung von Vergebung, wenn das Bezugsobjekt jener Vergebung eine Handlung von solcher Bosheit darstellen sollte, dass sie jegliches Maß, das jene Handlung – etwa in Form eines Strafmaßes – in ihrer Schwere noch zu bemessen erlaubte, absolut übersteigt:

Es gehört zu den elementaren Gegebenheiten im Bereich der menschlichen Angelegenheiten, daß [...] diejenigen Vergehen, die sich als unbestrafbar herausstellen, gemeinhin auch diejenigen sind, die wir außerstande sind zu vergeben. Bei den letzteren handelt es sich um das, was wir seit Kant das „radikal Böse“ nennen, ohne doch recht zu wissen, was das ist[.]⁷¹

Der Gedanke, dass niemand für ein Verbrechen, das jegliches Maß überschreite, Vergebung erfahren könne, tritt nicht allein bei Hannah Arendt zutage, sondern macht auch, wie wir gesehen haben, eine der unhinterfragten Prämissen der Überlegungen Jankélévitchs aus, wenn dieser etwa in kaum zu überbietender Eindringlichkeit bemerkt: „Le pardon est mort dans le camp de la mort.“⁷² Selbst Iwan Karamasows Aussage, dass eine auf der Vergebung für solch grausame Täter basierende „Harmonie gar zu teuer eingeschätzt“⁷³ sei, lebt noch von dem Gedanken, dass Vergebung – wie dies gerade auch für die Festlegung eines angemessenen Strafmaßes von Bedeutung ist – nur dafür gewährt werden kann, was begreifbar ist und in menschlichen Maßen noch ausgedrückt zu werden vermag. Weshalb jedoch sollte, wenn gerade das radikal Böse in Form der – wie Schelling formuliert – „zur Geistigkeit erhobenen Selbstheit“⁷⁴ als eine äußerste Möglichkeit des

⁶⁹ Ebd. 302.

⁷⁰ *Ansorge*, 42.

⁷¹ *Arendt*, 307.

⁷² *Jankélévitch*, 47.

⁷³ *Dostojewski*, 399.

⁷⁴ *Schelling*, SW I, 7, 370.

Menschseins angenommen werden muss, nicht auch die Fähigkeit zu einer Verzeihung für eigentlich Unverzeihbares – als gleichsam äußerstes Extrem am anderen Ende der Skala möglichen Handelns – dem menschlichen Freiheitsvermögen eingeschrieben sein?

Genau in diese Richtung zielten Jacques Derridas Überlegungen im Zusammenhang eines Gesprächs mit Michel Wieviorka unter dem Titel „Jahrhundert der Vergebung“.⁷⁵ Gegenüber Jankélévitchs Verständnis der Vergebung als einer „*bedingungsmaßsigen Tausch-Logik* [...]“, wonach man das Verzeihen nur in Betracht ziehen kann unter der *Bedingung*, daß im Verlauf einer Szene der Reue darum gebeten wurde“, betont Derrida die „Idee [...] des *bedingungslosen*, gnadenvollen, unendlichen, unökonomischen Verzeihens [...]“, das dem *Schuldigen als Schuldigen*, ohne Gegenüber, und selbst dem, der nicht bereut und nicht um Verzeihung bittet, gewährt wird“.⁷⁶ Gegen Jankélévitchs Bemerkung, dass das Verzeihen angesichts der unverjähren wie auch unverzeihbaren Gräueltaten in den Konzentrationslagern „gestorben“ sei, hebt Derrida gerade darauf ab, dass die Geschichte des Verzeihens „im Gegenteil mit dem Unverzeihbaren beginne[n]“.⁷⁷ Derrida bezieht sich dabei auf eben „jene theologische Tradition [im Abendland; P. H.], die dem Souverän ein außergewöhnliches Recht gewährt“, nämlich das „Begnadigungsrecht“ als Name „eines Rechts, das in den Gesetzen eine Macht verankert, die jenseits der Gesetze steht“,⁷⁸ eines Rechts mithin, welches allererst greift, insofern die Maßstäbe der normalen Gesetze nicht mehr adäquat zu greifen vermögen. Derrida gibt daher offen zu, „daß das Vergeben [wenn auch in positivem Sinne; P. H.] verrückt ist und daß ein Wahnsinn des Unmöglichen bleiben muß“, dass es somit eine Sache ist, „die wie eine Revolution den gewöhnlichen Verlauf der Geschichte, der Politik und des Rechts überrascht“.⁷⁹

Dass es also unverjährenbare Verbrechen gegen die Menschlichkeit geben könne, die als Ausdruck radikaler Bosheit niemals und unter keinen Umständen irgendeine Form von Vergebung erfahren könnten, dies ist – folgt man Derridas Überlegungen – auszuschließen. Gewiss vermag „keine durch

⁷⁵ Zu einer genaueren Analyse des Gesprächs vgl. wiederum Tück, *Das Unverzeihbare verzeihen?* (siehe Anmerkung 58), 178–181.

⁷⁶ J. Derrida, *Das Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität* (Jacques Derrida im Gespräch mit Michel Wieviorka), in: *Lettre internationale* 48 (2000), 10–18, hier 11. Wie Jan-Heiner Tück völlig zu Recht anmerkt, ist für eine angemessene Beurteilung der Unterschiede in der Argumentation Jankélévitchs einerseits und Derridas andererseits zu berücksichtigen, dass in den beinahe 30 Jahren, welche zwischen der Publikation der beiden Texte liegen, zahlreiche gesellschaftliche Versuche unternommen wurden, dem Verschwinden von Auschwitz aus dem öffentlichen Bewusstsein entgegenzuwirken. „Die von Jankélévitch inkriminierte Schlussstrichmentalität dürfte inzwischen gesellschaftlich tabuisiert sein, auch wenn es seit einigen Jahren bedrohliche Anzeichen für einen wieder aufkeimenden Antisemitismus in Europa gibt“ (Tück, *Inkarnierte Feindesliebe* [siehe Anmerkung 6], 231).

⁷⁷ Derrida, 12.

⁷⁸ Ebd. 14.

⁷⁹ Ebd. 12.

menschliche Vergebung eröffnete Möglichkeit des Neubeginns [...] die erdrückende Faktizität der menschlichen Schuld- und Unheilsgeschichte [in ihrer Ganzheit; P. H.] aufzuheben“.⁸⁰ Beinahe im Sinne von Benjamins These, dass die Unabgeschlossenheit der menschlichen Geschichte um der Gerechtigkeit willen über sich selbst hinausweise, gesteht denn auch Derrida unumwunden zu, dass das von Jankélévitch postulierte Unverjähbare jener Verbrechen des Dritten Reichs „in Richtung einer Art von Geschichtslosigkeit, ja sogar von Ewigkeit und Jüngstem Gericht [verweist; P. H.], das die Geschichte [...] übersteigt“.⁸¹ Es geht Derrida absolut nicht darum, jene Verbrechen zu bagatellisieren; vielmehr ist es ihm um eine Aufwertung des Vergebungsbegriffs zu tun, welcher, so Derrida, gar „eine Art von Ewigkeit oder Transzendenz“⁸² als Versprechen mit sich führt. Aus welchem Grund nämlich, so drängt sich irgendwann unweigerlich die Frage auf, sollte der Mensch zwar zu Handlungen von schier unbegreiflicher Bosheit, jedoch im Gegenzug nicht auch zu einem geradewegs als übermenschlich erscheinenden Verzeihen in der Lage sein?

Denkbar ist dies Paul Ricœur zufolge gleichwohl nur, sofern der Vergebende dem Vergebungsbefürchtigen in einem „Akt des Vertrauens [...] einen Kredit, der den Erneuerungsmöglichkeiten des Selbst eingeräumt wird“,⁸³ zu gewähren imstande ist. Gewiss ist auch für Ricœur Vergebung ein dem innerzeitlichen Bedingungsgefüge gänzlich enthobener Akt, der „weder ein Vorher noch ein Nachher [kennt; P. H.], während die Antwort der Reue in der Zeit geschieht, sei es nun plötzlich, wie in einigen spektakulären Konversionen, oder allmählich, im Laufe eines ganzen Lebens“.⁸⁴ Doch jene durch die Vergebung ins Werk gesetzte „Abkoppelung der Ausführung vom Vermögen, das durch erstere realisiert wird“,⁸⁵ oder – anders formuliert – von Tat und Täter, hat implizit immer schon – wie Ricœur mit dem späten Kant formuliert – die „ursprüngliche Anlage zum Guten“ in *jedem* Menschen zur Voraussetzung, und zwar gänzlich unabhängig davon, wie er sich selbst einmal bestimmt haben mag. Denn ohne jene „ursprüngliche Anlage zum Guten“ wäre die Möglichkeit einer auf die Zukunft projizierten „Wiederherstellung“⁸⁶ dieser Anlage, von der doch der „Kredit“ des Verge-

⁸⁰ *Ansorge*, 42.

⁸¹ *Derrida*, 17.

⁸² *Ebd.* 11.

⁸³ *P. Ricœur*, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, aus dem Französischen von *H.-D. Gondek, H. Jatho* und *M. Sedlaczek*, München 2004, 755. In einer Korrektur der Überlegungen Jacques Derridas, an den er hier gleichwohl anschließt, plädiert Ricœur für eine „Entkoppelung [...], die radikaler ist“ als die von Derrida in die Debatte eingebrachte „zwischen einem ersten Subjekt, das das Unrecht begangen hat, und einem zweiten Subjekt, das bestraft wird“ (*ebd.* 754), und das mit ihm nicht mehr gänzlich mit dem erstgenannten Subjekt identifiziert werden könne. Die von Ricœur dagegen ins Subjekt hineinverlegte Unterscheidung des Schuldigen von seiner Tat hat jedoch zur Voraussetzung, dass beide nicht völlig ineinander aufgehen.

⁸⁴ *Ebd.* 755 f.

⁸⁵ *Ebd.* 754.

⁸⁶ *I. Kant*, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: *Ders.*, *Werke* in sechs

benden gerade ausgeht, undenkbar. Ginge ein Täter nämlich völlig in seinen eigenen (Un-)Taten auf, so bedeutete das Aussprechen des erlösenden Wortes der Versöhnung gleichzeitig immer auch die Rehabilitierung der doch eigentlich verdammungswürdigen Handlungen jenes Täters, was ein Versöhnungsgeschehen auf immer unmöglich machen würde. Ausschließlich unter der Voraussetzung eines ursprünglichen, wenn auch unter den verabscheuungswürdigsten Taten vergrabenen Gutseins des Menschen vermag ein Opfer einst im Angesicht seines Täters möglicherweise das „befreiende[n] Wort[s]“ zu sprechen: „Du bist besser als deine Taten.“⁸⁷

4. Christus als die zur Rettung aufgebrochene Wahrheit. Zur Hoffnung auf ein Gelingen der Schöpfung

Doch wer sollte diesen schier übermenschlichen Akt der Vergebung gleichsam in letzter Instanz leisten können, wenn, wie Dirk Ansoerge anmerkt, die menschliche Vergebung für sich allein „die erdrückende Faktizität der menschlichen Schuld- und Unheilsgeschichte“⁸⁸ niemals gänzlich aufzuheben vermag. „Aber dieses Wesen“, so erklärt bereits Aljoscha in „Die Brüder Karamsow“, „gibt es, und es kann alles vergeben, allen ohne Ausnahme und *für alles*, weil es selbst sein unschuldig Blut für alle und alles hingegeben hat“.⁸⁹ Gerade Christus, der auferweckte Gekreuzigte, ist denn auch derjenige, welcher „[i]n der rückhaltlosen Identifikation mit den Leidenden [...] an der Seite der Opfer [steht; P. H.], um diese in ihrer Würde zu bestärken und sie zum Mitvollzug der Versöhnung zu bewegen“.⁹⁰ Ist doch Christus nach seinem Selbstzeugnis „nicht gekommen, um die Welt zu richten, sondern um sie zu retten“.⁹¹

Wie wir bereits im Nachvollzug der Überlegungen Hannah Arendts gesehen haben, vermag nämlich das Vergebungsgeschehen auch den Opfern eine gewisse Befreiung von der sie traumatisierenden Vergangenheit zu gewährleisten: „Beide, Opfer und Täter, bemühen sich [...], durch Strategien

Bänden; Band 4, herausgegeben von W. Weischedel, Sonderausgabe Darmstadt 1998, 647–879, hier 696 (A52, B48). Im Zusammenhang lautet das Zitat: „Die Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in uns ist also nicht Erwerbung einer verlorenen Triebfeder zum Guten; denn diese, die in der Achtung fürs moralische Gesetz besteht, haben wir nie verlieren können, und wäre das letztere möglich, so würden wir sie auch nie wieder erwerben.“

⁸⁷ Ricœur, 759.

⁸⁸ Ansoerge, 42.

⁸⁹ Dostojewski, 400.

⁹⁰ Tück, Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? (siehe Anmerkung 23), 381.

⁹¹ Joh 12, 47. Auch wenn man die Hoffnung darauf, dass die jüdische Messiaserwartung und die christliche Parusiehoffnung am Ende zusammenfallen, sodass „die Begegnung mit dem auferweckten Gekreuzigten für Juden und Christen gleichermaßen bedeutsam“ ist, möglicherweise als Vereinnahmung der jüdischen Opfer von christlicher Seite angesehen werden könnte, so ist bei allen Differenzen doch festzuhalten, dass „beiden die Erwartung gemeinsam [ist; P. H.], dass Gottes rettende Macht sich *am Ende der Geschichte* durchsetzen wird, weil Juden und Christen *in der Geschichte* Erfahrungen gemacht haben, die Gott die Erfüllung dieser Erwartung zutrauen“ (Tück, Inkarnierte Feindesliebe [siehe Anmerkung 6], 249f.).

der Erinnerungsverformung zu vergessen“.⁹² Dabei zeigt sich allerdings eine gewisse Unerlöstheit gerade auch auf Seiten der Opfer darin, dass sie in dieser Weise „die traumatischen Brüche ihrer Lebensgeschichte nicht verwunden und ihr zerstörtes Leben nicht als solches annehmen können“⁹³. Eine abstrakte Gerechtigkeit, welche die Opfer lediglich über ihre Täter triumphieren ließe, würde somit für sich allein „die gebrochene Identität der Opfer“ keineswegs wiederherstellen. Eine „Integration der geschichtlichen Verletzungen in die erlöste Identität“ will aber gerade die rückhaltlose Identifikation Christi anbieten, welcher – in seinem proexistenten Leben und Sterben – selbst „den Weg der Leidenden bis in die äußerste Ohnmacht des Todes mitvollzogen hat“.⁹⁴ Wie die Wundmale des auferstandenen Christus bleibendes Zeichen seines Sühnetodes sind, so hat denn auch alles geschichtliche Leiden in Christus als der inkarnierten *memoria Dei* einen bleibenden Ort. Erst im Mitvollzug der Versöhnungstat Christi, des auferstandenen Gekreuzigten, könnten daher die Opfer, sofern mit der allgemeinen Auferweckung der Toten am Jüngsten Tag auch ihr „zerstörte[s] Leben [...] wiederhergestellt“⁹⁵ wird, aus der Passivität ihres Leids zu einem neuen Selbstverhältnis gelangen, welches die gemachten Leiderfahrungen nicht (mehr) verdrängen muss. Erst ein derartig zur Ruhe gekommenes Selbstverhältnis der Opfer könnte möglicherweise auch ein versöhntes Verhältnis zu ihren Tätern beinhalten, sodass eine höhere Harmonie in Gestalt eines alle versöhnenden Himmels nicht unbedingt – wie doch Iwan Karamasow unterstellt⁹⁶ – mit der Bagatellisierung oder gar Verdrängung des den Opfern zugefügten Leids erkaufte wäre.

Umgekehrt wird die Begegnung mit Christus im eschatologischen Gericht, welches nichts weniger darstellt als „die Wahrheit selber, ihr Offenkundigwerden“,⁹⁷ die Täter mit ihrer gesamten Lebensgeschichte konfrontieren, sodass deren „narrative Konstruktion“⁹⁸ der eigenen Lebensgeschichte als schuldlose Erfolgsgeschichte notgedrungen zerbrechen muss. Gerade hierin könnte denn auch der bleibende Gehalt der klassischen Purgatoriumslehre gesehen werden,

daß der zu Rettende selbst durch ‚Feuer‘ hindurchgehen muß, um endgültig gottfähig zu werden, Platz nehmen zu können am Tisch des ewigen Hochzeitsmahls. Einige neuere Theologen sind der Meinung, daß das verbrennende und zugleich rettende Feuer Christus ist, der Richter und Retter. Das Begegnen mit ihm ist der entscheidende Akt des Gerichts. Vor seinem Anblick schmilzt alle Unwahrheit.⁹⁹

⁹² *Tück*, Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? (siehe Anmerkung 23), 369.

⁹³ Ebd. 377.

⁹⁴ Ebd. 379.

⁹⁵ *Tück*, Inkarnierte Feindesliebe (siehe Anmerkung 6), 251.

⁹⁶ Vgl. *Dostojewski*, 398.

⁹⁷ *Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, Eschatologie (siehe Anmerkung 12), 165.

⁹⁸ *Tück*, Versöhnung zwischen Tätern und Opfern? (siehe Anmerkung 23), 374.

⁹⁹ *Benedictus <Papa, XVI.>*, Enzyklika *Spe Salvi* (siehe Anmerkung 19), Nr. 46f. Zu diesen „neuere[n] Theologen“ ist Papst Benedikt XVI. selbst zu zählen, wenn er etwa in seinem Buch zur „Eschatologie“ bemerkt: „Die Wahrheit, die den Menschen richtet, ist selbst aufgebrochen,

Obgleich eine selbstherrliche Verweigerungshaltung der Täter niemals ausgeschlossen werden kann, könnte eine derartige Konfrontation mit Christus als der zur Rettung aufgebrochenen Wahrheit den Ausgangspunkt für eine mögliche Amnestie der Täter bei gleichzeitiger, sicherlich schmerzhafter Erinnerung an deren Untaten bilden – vermag doch erst eine solche Konfrontation den zur Vollendung führenden Läuterungsprozess zu initiieren, an dessen Ende vielleicht sogar die vorbehaltlose Versöhnung mit den Opfern sowie auch mit Christus stehen könnte. Denn im Angesicht Christi sowie in der persönlichen Konfrontation mit den Opfern wird den Tätern ein letztes Mal die Gelegenheit gegeben werden, sich zu der eigenen, mit dem Tod gleichwohl definitiv zum Abschluss gelangten Freiheitsgeschichte zu verhalten.¹⁰⁰ Allein die persönliche Begegnung mit den auferweckten Opfern sowie mit dem auferstandenen Gekreuzigten vermag den Prozess des „Umgeformtwerdens eines [schuldig gewordenen; P. H.] Ichs durch das Feuer seiner Nähe“ in Gang zu setzen, um derart möglicherweise auch die Täter „christus-fähig, gott-fähig und so fähig zur Einheit mit der ganzen *Communio sanctorum*“¹⁰¹ zu machen. Die gewiss schmerzhaft Konfrontation der Täter mit ihren auferweckten Opfern von Angesicht zu Angesicht wird deren Selbstverblendungen und narrative Konstruktionen der eigenen Lebensgeschichte hoffentlich zerbrechen lassen und sie zur reuevollen Distanzierung von ihren eigenen Untaten befähigen, wodurch augenscheinlich wird, dass sie tatsächlich besser als ihre Taten sind. Einzig und allein vor dem Hintergrund dieser Reue könnten die auferweckten Opfer zusammen mit dem auferstandenen Christus den Tätern ein neues, versöhntes Leben gewähren.

Sicher kann es keine endgültige Gewissheit bezüglich einer universalen Versöhnung am Jüngsten Tag geben. Behauptete man diese, würde man sich in unzulässiger Weise über den von Johann Baptist Metz herausgestellten „eschatologische[n] Vorbehalt“¹⁰² hinwegsetzen. Gerade die um der Opfer

ihn zu retten“ (*Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, Eschatologie (siehe Anmerkung 12), 165; zur Identifikation des reinigenden Feuers mit Christus vgl. ebd. 183f.) Auch Jan-Heiner Tück verweist auf die Bedeutung einer persönlichen Konfrontation mit Christus als dem Richter und Retter im eschatologischen Gericht – im Gegensatz zur weltlichen Gerichtsbarkeit, bei der der Richter als Person um des Gesetzes willen gerade zurückstehen muss: „Vor seinem Angesicht – die Offenbarung spricht von ‚Augen wie Feuerflammen‘ [Offb 1, 14] – wird die Wahrheit einer jeden Biographie offengelegt“ (*J.-H. Tück*, *Der Zorn – die andere Seite der Liebe Gottes*. Dogmatische Anmerkungen zur Wiederkehr eines verdrängten Motivs, in: *ThPh* 3 (2008), 385–409, hier 405).

¹⁰⁰ Mittels der Purgatoriumslehre soll keineswegs die definitive Grenze des Todes übersprungen und gleichsam eine postmortale „Nachgeschichte“ zur innerweltlichen Freiheitsgeschichte behauptet werden, welche das innergeschichtlich nun einmal unwiderruflich Geschehene „ausbügeln“ soll: Die Biographie jedes Menschen kommt mit dem Tod zu einem definitiven Ende. Dennoch erscheint es aus der Perspektive christlicher Eschatologie als sinnvoll und geradezu notwendig, postmortale Freiheitsprozesse anzusetzen, wenn einem Menschen im Angesicht des Richters, der zugleich der Retter ist, die Möglichkeit eingeräumt werden soll, in ein versöhntes Verhältnis zur eigenen Biographie sowie zu den Mitmenschen, an denen er möglicherweise schuldig geworden ist, zu gelangen.

¹⁰¹ *Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, Eschatologie (siehe Anmerkung 12), 183f.

¹⁰² *Metz*, 144.

willen zu beanstandende abschließende Gerechtigkeit schließt daher niemals völlig die schreckliche Vorstellung ewiger Verdammnis aus. Doch ist Gottes

Gerechtigkeit [...] zugleich Gnade. Das wissen wir durch den Blick auf den gekreuzigten und auferstandenen Christus. Beides – Gerechtigkeit und Gnade – muß in seiner rechten inneren Verbindung gesehen werden. Die Gnade löscht die Gerechtigkeit nicht aus. Sie macht das Unrecht nicht zu Recht. Sie ist nicht ein Schwamm, der alles wegwischt, so daß am Ende dann eben doch alles gleich gültig wird, was einer auf Erden getan hat. Gegen eine solche Art von Himmel und von Gnade hat zum Beispiel Dostojewski in seinen *Brüdern Karamasow* mit Recht Protest eingelegt. Die Missetäter sitzen am Ende nicht neben den Opfern in gleicher Weise an der Tafel des ewigen Hochzeitsmahls, als ob nichts gewesen wäre.¹⁰³

Die vorangegangenen Überlegungen zielten denn auch lediglich darauf ab, gegen Dostojewskis Gestalt des Iwan Karamasow zu zeigen, dass die Hoffnung darauf, dass am Ende alle, wenn auch „nicht [...] in gleicher Weise an der Tafel des ewigen Hochzeitsmahls“ teilhaben werden, keineswegs als gänzlich unbegründet zurückgewiesen werden muss. Gewiss ist jedenfalls, dass ohne den Gedanken eines kollektiven Gerichts, bei dem sich Täter wie Opfer leibhaft gegenüberstehen, weder eine abschließende Gerechtigkeit noch eine wirkliche Versöhnung denkbar sind, da – wie selbst Theodor W. Adorno einmal bemerkte – „Hoffnung leibhaftige Auferstehung meint“.¹⁰⁴

¹⁰³ *Benedictus* <Papa, XVI.>, Enzyklika Spe Salvi (siehe Anmerkung 19), Nr. 44.

¹⁰⁴ *Tb. W. Adorno*, Negative Dialektik, in: *Ders.*, Gesammelte Schriften; Band 6, herausgegeben von *R. Tiedemann*, Frankfurt am Main 2003, 7–412, hier 393.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0240-5655

www.theologie-und-philosophie.de

82. Jahrgang · Heft 3 · 2007

ABHANDLUNGEN

Friedo Ricken S. J.
Seneca (Brief 82) und Cicero (Tusculanen, Buch I) über den Tod 321

Michael Thomas Lohke
Lassen Aristotelische Tugenden sich als rationale Vermögen gemäß
Metaphysik Θ 2 und 5 auffassen? 329

Andreas Odenbach
Der Kultus als Weltanlegung. Elemente einer Theorie des Gottesdienstes
im religionsphilosophischen Ansatz von Richard Schaeffer 351

Franz-Josef Bormann
Gewissensentscheidung und moralische Imitation. Plädoyer für einen
kohärenztheoretischen Ansatz in der Gewissenslehre 368

BEITRÄGE

Werner Löser S. J.
Jesus - der neue Moses. Zwölf Annäherungen an das Jesusbuch von
Papst Benedikt XVI. 382

Gerd Hauffner S. J.
Abendgespräch mit Martin Heidegger 392

Herder Freiburg · Basel · Wien

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

85. Jahrgang · Heft 2 · 2010

ABHANDLUNGEN

- Gerd Haeffner S. J.*
Heideggers „Seins“-Frage. Beitrag zu einer Klärung 161
- Georg Sans S. J.*
Gerold Prauss über Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel 185
- Petra Hörner*
Evangelienharmonistik in der „Catena aurea“ 203
- Andreas Koritensky*
Religiöse Erfahrung und christliches Selbstverständnis.
Der Aufstieg eines Deutungsbegriffs und die Folgen 216
- Philipp Höfele*
Vergebung für die Täter? Überlegungen zur intersubjektiven Dimension
des eschatologischen Gerichts 242

BEITRAG

- Dieter Witschen*
Was kann ‚negative Religionsfreiheit‘ meinen?
Semantische Anmerkungen 261

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTLITER:

Werner Löser S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLITERUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. GERD HAEFFNER S. J.

Hochschule für Philosophie
Kaulbachstraße 31a
80539 München

PROF. DR. GEORG SANS S. J.

Pontificia Università Gregoriana
Facoltà di Filosofia
Piazza della Pilotta, 4
I-00187 Roma
E-Mail: sans@unigre.it

PROF. DR. PETRA HÖRNER

Universität Leipzig
Institut für Germanistik
Beethovenstraße 15
04107 Leipzig
E-Mail: phoerner@rz.uni-leipzig.de

DR. ANDREAS KORITENSKY

Theologische Fakultät Paderborn
Kamp 6
33098 Paderborn
E-Mail: A.Koritensky@gmx.de

PHILIPP HÖFELE

Klarastraße 18
79106 Freiburg i. Br.
E-Mail: phoefe@web.de

DR. DIETER WITSCHEN

Distelweg 5
49176 Hilter-Borgloh
E-Mail: Witschen@gmx.net

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

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: www.theologie-und-philosophie.de. „Theologie und Philosophie“ (bis 1965 „Scholastik“) erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementspreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Was kann ‚negative Religionsfreiheit‘ meinen?

Semantische Anmerkungen

VON DIETER WITSCHEN

Einer der Gründe, warum das Recht auf Religionsfreiheit seit geraumer Zeit in die Kontroverse geraten ist, ist offensichtlich der, dass es bei seiner Anwendung zu verschiedenartigen Konkurrenzen kommt. So kann – wie in den Fällen, in denen religiöse Gefühle einer Person durch eine Meinungsäußerung oder eine künstlerische Darstellung einer anderen stark verletzt werden – das Recht auf Religionsfreiheit mit einem anderen Recht in Konflikt geraten. Oder es kann – wie etwa in den Fällen des Schächtens oder des Kirchenasyls – eine religiöse Überzeugung beziehungsweise Praxis mit einer Rechtsnorm konkurrieren. Oder es kann – wie etwa in den jeweils religiös motivierten Fällen der Verweigerung einer medizinisch notwendigen Behandlung oder der Gewaltanwendung – eine religiöse Ansicht beziehungsweise Praxis mit elementaren ethischen Standards nicht vereinbar sein. Es gibt jedoch auch Konflikte innerhalb des Rechts auf Religionsfreiheit selbst, mithin eine immanente Konkurrenz. Ein signifikantes Beispiel dafür ist der Konflikt zwischen negativer und positiver Religionsfreiheit, wie er sich im Streit über die Zulässigkeit von religiösen Symbolen im öffentlichen Raum, zuvorderst im so genannten „Kruzifix-“ oder im „Kopftuch-Streit“ manifestiert hat.

Wird ein immanenter Konflikt als ein solcher zwischen negativer und positiver Religionsfreiheit beschrieben,¹ dann hat man sich allerdings zu vergegenwärtigen, dass mit der Opposition „negative versus positive Religionsfreiheit“ inhaltlich Verschiedenes erfasst werden kann. Es besteht mithin Anlass, der Frage nachzugehen, was mit ‚negativer‘ und ‚positiver Religionsfreiheit‘ gemeint ist beziehungsweise sein kann. Es ist mit anderen Worten eine semantische Analyse vorzunehmen, die hier schwerpunktmäßig auf die der ‚negativen Religionsfreiheit‘ beschränkt wird. Eine derartige Beschränkung stellt kein Problem dar, gilt es doch den methodischen Grundsatz „per opposita cognoscitur“ zu beachten. Was mit dem einen Bestandteil des Oppositionspaares gemeint ist, lässt sich dann klären, wenn sein *principium divisionis* angegeben wird. Werden verschiedene *principia divisionis* zugrunde gelegt, dann hat dies zur Konsequenz, dass je nach Einteilungsgrund unter der in Rede stehenden Opposition Verschiedenes verstanden werden kann. Semantische Analyse ist zugleich phänomenologische. Zeigt sich, dass sachlich zu unterscheidende Phänomene mit ein und demselben Wort bezeichnet werden, dann liegt eine Homonymie vor. Ohne dass der jeweilige sachliche Kontext der Verwendung des Wortes beachtet wird, kann keine semantische Analyse betrieben werden.

Da die Wendung ‚negative Religionsfreiheit‘ überwiegend im Gegenüber zu dem gebraucht wird, was als ‚positive Religionsfreiheit‘ bezeichnet wird, ergeben sich im Wesentlichen von dieser Opposition her, die unter verschiedenen Rücksichten und damit nach unterschiedlichen *principia divisionis* bestimmt wird, die Bedeutungen jener Wendung. In Anbetracht des hier hintergründigen Kontextes, des Konflikts zwischen negativer und positiver Religionsfreiheit, empfiehlt es sich meines Erachtens, eine grundlegende Einteilung der Bedeutungen daran zu orientieren, ob mit ‚negativer Religionsfreiheit‘ ein Anspruch bezeichnet wird, der die eigene Überzeugung und Praxis des Trägers *in rebus religionis* betrifft, oder ob unter diesem Titel ein Recht beansprucht wird, das im Konfliktfall auch Auswirkungen auf die religiöse Praxis anderer haben soll.

¹ Die Wendungen ‚negative Religionsfreiheit‘ und ‚positive Religionsfreiheit‘ kommen nicht in einschlägigen Gesetzestexten vor – weder in einer Verfassung noch in einfachen Gesetzen. Verwendet werden sie in der Rechtsprechung sowie in der wissenschaftlichen, in Sonderheit in der juristischen Literatur.

1. Negative Religionsfreiheit im Hinblick auf sich selbst

Im Kontext des Rechts auf Religionsfreiheit wird mit den Adjektiven ‚negativ‘ und ‚positiv‘ keine Wertung vorgenommen. Es wird keine Inanspruchnahme dieses Rechts, die zu der Annahme eines (bestimmten) Glaubens und einer entsprechenden Lebensführung führt, als positiv, mithin als gut, und seine Inanspruchnahme, die zur Ablehnung einer (bestimmten) religiösen Überzeugung und Praxis führt, als negativ und damit als schlecht bewertet. Die Religionsfreiheit ist ein individuelles Freiheitsrecht, das jedem Menschen ermöglicht, zu religiösen Fragen eigenständig Stellung zu beziehen. Diese Freiheit schließt die Möglichkeit einer Negation von Religion ein. In deskriptiver Weise wird mit der Wendung ‚negative Religionsfreiheit‘ diese Negation bezeichnet, mithin der kontradiktorische Gegensatz zur aktiven Religionsausübung. Dieses Recht auf Negation kann sein Träger für sich selbst in Anspruch nehmen. Da sich die Negation in verschiedenen Ausformungen vollziehen kann, ist der Ausdruck ‚negative Religionsfreiheit‘ homonym. Es lassen sich insbesondere folgende Bedeutungen eruieren:

1. ‚Negative Religionsfreiheit‘ kann ein Recht auf Nicht-Betätigung meinen. Diesem zufolge besteht eine Berechtigung, von der Weltanschauungs- und damit von der Religionsfreiheit keinen Gebrauch zu machen. Dieses Recht beinhaltet mit anderen Worten, zu weltanschaulich-religiösen Fragen nicht Stellung beziehen zu müssen. Es stellt eine derartige Positionierung frei, ermöglicht oder erlaubt auch, die Haltung der Indifferenz einzunehmen. Negative Religionsfreiheit als „Freiheit von Religion“ kann auch in einem Sich-Enthalten bestehen. Wie analog das Recht auf Ehe und auf Familie niemanden verpflichtet, eine Ehe einzugehen oder eine Familie zu gründen, oder das Recht auf Vereinigungsfreiheit niemanden zum Beitritt zu einer Vereinigung verpflichtet, so wird mit dem Recht auf Religionsfreiheit nicht nur niemand zu einer religiösen Überzeugung und Praxis verpflichtet, sondern es muss sich auch niemand mit religiösen Fragen auseinandersetzen. Als Freiheitsrecht ermöglicht es die Nicht-Ausübung ebenso wie die Ausübung, ohne dass die Person, die von ihm Gebrauch macht, im einen wie im anderen Fall irgendwelche Nachteile zu befürchten hat.

2. Unter ‚negativer Religionsfreiheit‘ kann das Recht verstanden werden, sich in religiösen Fragen nicht festlegen zu müssen. Mit diesem Verständnis wird die Situation erfasst, dass ein Mensch sich durchaus mit weltanschaulichen und damit auch mit religiösen Fragen auseinandersetzt, er für sich jedoch zu keinen metaphysischen Gewissheiten kommt, er das Schwanken zwischen Affirmation und Ablehnung einer religiösen Grundüberzeugung nicht überwinden kann. Weder eine Aneignung noch eine Ablehnung eines Glaubens ist ihm möglich. Unter derartigen Voraussetzungen wird durch die negative Religionsfreiheit eine agnostizistische Einstellung geschützt.

3. Als ‚negative Religionsfreiheit‘ kann das Recht bezeichnet werden, alles Religiöse für die eigene Person abzulehnen, aus dem eigenen Leben auszuklammern. Im Unterschied zum Indifferenten und zum Agnostiker bezieht eine Person dezidiert Stellung, indem sie sich eine nicht-religiöse Weltanschauung zu eigen macht und unter Umständen öffentlich dafür eintritt. Auf der Ebene der Überzeugung vertritt sie eine areligiöse beziehungsweise antireligiöse, eine atheistische Position. In seiner negativen Variante beinhaltet das Recht auf Glaubensfreiheit, sich eine religiös geprägte Weltanschauung nicht anzueignen, sich von ihr abzusetzen, sich ihr zu widersetzen. Wird die Weltanschauungsfreiheit als Oberbegriff und die Religionsfreiheit als ein Unterbegriff verstanden, dann ließe sich auch sagen, der Atheist mache einen positiven Gebrauch von ersterer und nehme in negativer Weise die Religionsfreiheit in Anspruch.

4. Als Kehrseite positiver Religionsfreiheit wird negative Religionsfreiheit dann begriffen, wenn die Inanspruchnahme dieses Rechts als solche in den Blick kommt. Denn mit der Entscheidung für eine bestimmte Religion, mit dem Bekenntnis eines bestimmten Glaubens und mit der Religionsausübung in einer bestimmten Religionsgemeinschaft koinzidiert, dass ein anderer Glaube nicht angeeignet, nicht bekannt und nicht ausgeübt wird. Jede Position hat unter dieser Rücksicht per se zum notwendigen Pendant eine Negation, was sich unter anderem darin zeigt, dass eine gleichzeitige Mitgliedschaft in verschiedenen religiösen Gemeinschaften als nicht möglich betrachtet wird.

Mit den Worten M. Heckels, für den mit diesem Verständnis das Entscheidende der Opposition „positive versus negative Religionsfreiheit“ erfasst wird: „Indem der Grundrechtsträger sich für seine eigene Religion ... entscheidet, bekennend äußert, gottesdienstlich ... einsetzt und sie durch sein Tun in der Welt entfaltet – also die Religionsausübungsfreiheit positiv ausübt –, erteilt er allen anderen Religionen und Weltanschauungen in negativer Abkehr und Abwehr seine Absage.“² Bei dieser Opposition kann die Distinktion zwischen positiver und negativer Freiheit entweder innerhalb des Religiösen bleiben und meint dann die Entscheidung für diesen Glauben und damit gegen jenen Glauben oder sich auf die Entscheidung für eine religiöse Weltanschauung und damit gegen eine nicht-religiöse zu beziehen.

5. Mit der Wendung ‚negative Religionsfreiheit‘ können andere Bestandteile dieses Rechts erfasst werden. So kann mit ihr die Dimension beschrieben werden, dass jeder Mensch das Recht hat, in religiösen Angelegenheiten vor staatlichen Beeinflussungen, Ein- und Übergriffen geschützt³, vor religiösen Zumutungen von Seiten des Staates verschont zu werden. Als individuelles Freiheitsrecht ist es ein Abwehrrecht; insofern hat es eine negative Seite.⁴ Es schützt insbesondere vor Manipulation, Indoktrination, Zwang und Gewalt. Adressaten dieses Rechts sind insbesondere staatliche Organe. Das *principium divisionis* ist hier ein anderes als bei den vorherigen Bedeutungen. Die Opposition ‚negativ – positiv‘ bezog sich bisher auf den Träger des Rechts, der sich in einer bestimmten Weise oder entgegengesetzt dazu verhalten konnte. Hier hingegen bilden Handlungsmöglichkeiten des Adressaten des Rechts den Referenzpunkt der als negativ bezeichneten Religionsfreiheit und Handlungsmöglichkeiten des Trägers des Rechts den Referenzpunkt der als positiv bezeichneten Religionsfreiheit. Es ist mithin zum einen möglich, die Charakterisierungen als ‚negativ‘ und ‚positiv‘ auf ein und dieselbe Person zu beziehen oder auf zwei unterschiedliche Personen oder soziale Entitäten.

6. Je nach der Unterart der Religionsfreiheit, also der Glaubens-, der Bekenntnis-, der Religionsausübungs- sowie der Religionsvereinigungsfreiheit, differenziert sich die Bedeutung der Wendung ‚negative Religionsfreiheit‘ aus. Wie bereits erwähnt, hat die negative Glaubensfreiheit das Recht zum Inhalt, eine religiöse Überzeugung nicht zu haben beziehungsweise sie abzulehnen. Die ‚negative Bekenntnisfreiheit‘ ermöglicht es, die eigene religiöse Überzeugung nicht nach außen kundzutun, insbesondere sie zu verschweigen, sie nicht offenbaren zu müssen.⁵ Der negativen Bekenntnisfreiheit kann auch das im Grundgesetz verbürgte Recht (Art. 7, Abs. 3) zugeordnet werden, dass kein Lehrer gegen seinen Willen verpflichtet werden darf, Religionsunterricht zu erteilen. Die negative Religionsausübungsfreiheit sichert das Recht, nicht zur Teilnahme an einer religiösen Praxis gedrängt oder gar gezwungen zu werden. Demnach darf z. B. niemand

² Religionsfreiheit, in: Gesammelte Schriften. Staat, Kirche, Recht, Geschichte, herausgegeben von K. Schlaich, Tübingen 1997, Band IV, 768.

³ In diesem Sinne definiert z. B. H. Bielefeldt: „Unter der positiven Religionsfreiheit versteht man das Recht, einen Glauben anzunehmen, zu bekennen und das eigene Leben danach auszurichten; mit negativer Religionsfreiheit ist demgegenüber das Recht gemeint, nicht von Staats wegen gegen den eigenen Willen religiöser Einflussnahme ausgesetzt oder gar zu religiösen Handlungen gedrängt zu werden“ (Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus, Bielefeld 2007, 143f.).

⁴ Historisch stand dieser Aspekt zunächst im Vordergrund: „Ursprünglich ging es ... um die Abwehr kirchlicher und staatlicher Machtansprüche. Dabei verbürgte die Religionsfreiheit das Recht, sich von einer geforderten religiösen Haltung oder Betätigung zu dispensieren. Bis ins späte 18. Jahrhundert war die negative Religionsfreiheit rechtlich nur als Wahlfreiheit zwischen anerkannten religiösen Positionen denkbar. Erst dann wurde auch die atheistische Ablehnung jeder religiösen Stellungnahme durch die Religionsfreiheit gedeckt“ (A. von Campenhausen/H. de Wall, Staatskirchenrecht, München 42006, 59f.).

⁵ Im Gesamten der negativen Religionsfreiheit nimmt die so definierte negative Bekenntnisfreiheit eine Sonderstellung ein. Denn im Unterschied zu den anderen Unterarten hat bei ihr die berechnete Person eine religiöse Überzeugung, zu der sie sich allerdings unter bestimmten Umständen nicht bekennen will. Nur letzteres begründet, warum von einer Ausformung negativer Religionsfreiheit die Rede ist.

gezwungen werden, an religiösen Handlungen oder Feiern teilzunehmen oder eine religiöse Eidesformel zu benutzen. Anders gesagt, berechtigt diese Unterart negativer Religionsfreiheit zur Unterlassung religiöser Handlungen. Schließlich kann auch von einer negativen Religionsvereinigungs-freiheit gesprochen werden, wenn damit das Recht gemeint ist, keiner religiösen Gemeinschaft oder Vereinigung anzugehören. Insgesamt umfasst negative Religionsfreiheit mithin die einzelnen Rechte, einen (bestimmten) Glauben nicht zu haben, nicht zu bekennen oder nicht auszuüben sowie einer (bestimmten) Religionsgemeinschaft nicht beizutreten oder anzugehören. Da das Recht auf Religionsfreiheit eine Entscheidungsfreiheit *in rebus religionis* schützt, schützt es sowohl den (positiven) Gebrauch als auch den (negativen) Nicht-Gebrauch.

2. Negative Religionsfreiheit im Hinblick auf andere

Den bisher genannten Bedeutungen der Wendung ‚negative Religionsfreiheit‘ ist gemeinsam, dass bei ihnen der Träger des Rechts für sich im Blick ist. Der Berechtigte kann für die eigene Person in punkto „Religion beziehungsweise Weltanschauung“ verschiedenartige Entscheidungen treffen, die unter einer bestimmten Rücksicht als negativ charakterisiert werden. Anders stellt sich die Situation dar, wenn jemand unter Berufung auf die negative Religionsfreiheit ein Recht beansprucht, das Auswirkungen auf die religiöse Praxis anderer haben soll. Ausgangspunkt dieser Situation ist das direkte Zusammentreffen von Menschen, bei denen ein und dieselbe religiöse Handlung beziehungsweise Praxis von den einen abgelehnt und von den anderen befürwortet wird. Dadurch entsteht ein Konflikt unter den Beteiligten, der unter anderem als einer zwischen negativer und positiver Religionsfreiheit beschrieben wird.

7. Bei einem derartigen Konflikt, bei dem negative und positive Religionsfreiheit nicht komplementär nebeneinander koexistieren können, kann es zum einen vorkommen, dass die Wendung ‚negative Religionsfreiheit‘ als Platzhalter für eine säkularistische Position dient. Im Unterschied zu einer säkularen Position, der zufolge Staat und Religion prinzipiell zu unterscheiden beziehungsweise zu trennen sind, fordert die säkularistische darüber hinaus, dass religiöse Überzeugungen und Praktiken allein als Privatangelegenheit zu betrachten, sie mit anderen Worten aus dem öffentlichen, namentlich staatlichen Bereich auszuschließen seien.⁶ Wer sich auf die negative Religionsfreiheit beruft, kann dann postulieren, mit Religiösem, z. B. mit religiösen Symbolen, nicht konfrontiert zu werden, sich damit nicht auseinandersetzen zu müssen. Er will mithin nicht nur für sich eine religiöse Überzeugung und Praxis ausschließen, sondern will diese auch für andere zumal im staatlichen Bereich untersagt wissen. Das maßgebliche Prinzip staatlicher Neutralität gegenüber Religion beziehungsweise Religionsgemeinschaften will er im Sinne einer Distanzierung, die einem Laizismus gleichkommt, verstanden wissen, nicht im Sinne gleicher Offenheit ihr beziehungsweise ihnen gegenüber.⁷

8. Zum anderen kann es vorkommen, dass die Wendung ‚negative Religionsfreiheit‘ als Platzhalter für die Prävalenz-These gebraucht wird. Diese besagt, dass in der Situation, in der wegen der divergierenden Vorstellungen unter den Betroffenen ein Konflikt zwischen negativer und positiver Religionsfreiheit nicht zu vermeiden ist, ersterer der Vorzug zukommt. Die unumgängliche Abwägung wird von vornherein zu Gunsten negativer Religionsfreiheit vorgenommen. Diese These unterscheidet sich von der Äquivalenz-These, wonach negative und positive Religionsfreiheit grundsätzlich gleichwertig

⁶ Zu diesem Verständnis negativer Religionsfreiheit im Sinne einer säkularistischen Position und der Gegenposition positiver Religionsfreiheit, bei der der Staat eine zivilgesellschaftliche Partizipation der Religionen und damit ihren Beitrag zum Gemeinwohl ermöglicht, vgl. K. Hilpert, Positive und negative Religionsfreiheit. Brauchen wir mehr säkulare Religionsfreiheit oder mehr Verständigung zwischen den Religionen?, in: H. Hoffmann (Hg.), Religionsfreiheit gestalten, Trier 2000, 108–124, bes. 117–124.

⁷ Zu den beiden Ausformungen der Neutralität vgl. E.-W. Böckenförde, Bekenntnisfreiheit in einer pluralen Gesellschaft und die Neutralitätspflicht des Staates, in: Ders., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit, Berlin 2007, 446–448.

sind. Wer diese vertritt, kann ebenfalls eine Abwägung nicht vermeiden. Diese wird jedoch nicht von vornherein unter der Prämisse der Präferenz negativer Religionsfreiheit getroffen; bei ihr wird vielmehr nach einem Ausgleich zwischen denen, die für negative Religionsfreiheit eintreten, und denen, die Wert auf eine positive Religionsfreiheit legen, gesucht. Da das Recht auf Religionsfreiheit von zwei Seiten in gegenläufiger Weise wahrgenommen werden will, bereitet das Finden eines Ausgleichs erhebliche Schwierigkeiten; denn der Konflikt kann nicht jeweils durch einen Kompromiss gelöst werden, sondern mitunter nur durch ein „Entweder-Oder“. In der Regel wird eine Einzelfallentscheidung unter Berücksichtigung der Bestrebungen der Beteiligten, der kulturellen und historischen Verwurzelungen und anderer relevanter Gesichtspunkte sowie unter Beachtung der Grundsätze der Neutralität und Parität im Geist der Toleranz vonnöten sein.

3. Resümee

Das, was im ersten Abschnitt an unterschiedlichen Bedeutungen der Wendung ‚negative Religionsfreiheit‘ erfasst worden ist und wofür diese sachlich stehen, ist menschenrechtlich unproblematisch; ja, diese einzelnen Ausformungen sind insofern notwendige Bestandteile des Rechts auf Religionsfreiheit, als dieses ein individuelles Freiheitsrecht ist. Das Verhältnis zwischen negativer und positiver Religionsfreiheit ist dann eines der Komplementarität. Insoweit die Wendung ‚negative Religionsfreiheit‘ als kontradiktorischer, nicht als konträrer Gegensatz zu positiver Religionsfreiheit verstanden wird, mit ihr also eine nicht-religiöse Grundüberzeugung und Praxis bezeichnet wird, die die des Indifferenten wie des Agnostikers wie des Atheisten sein kann, und insoweit diese Wendung nicht als privativer Begriff⁸ gebraucht wird, bezeichnet sie ein notwendiges Element der Weltanschauungsfreiheit. Denn diese umfasst für das Individuum die „Freiheit von Religion“ wie die „Freiheit zur Religion“.

Anders stellt sich die Situation dar, wenn die Wendung ‚negative Religionsfreiheit‘ als Abbeviatur für bestimmte inhaltliche Positionen steht, bei denen über das Recht des Trägers hinausgegangen und dabei im Konfliktfall das Recht der einen durch andere beschnitten wird. Da das Recht auf Weltanschauungs- und Religionsfreiheit allen Menschen in gleicher Weise zukommt, also den religiösen ebenso wie den nicht-religiösen, kommt negativer Religionsfreiheit in einer Konkurrenz mit positiver Religionsfreiheit nicht grundsätzlich eine Priorität zu; sie ist kein „Oberrecht“. Unter Berufung auf sie kann unter anderem eine öffentliche Konfrontation mit der religiösen Praxis anderer nicht untersagt werden. Und es kann nicht generell die positive religiöse Aktivität anderer behindert oder unterbunden werden; es kann nicht die Unterlassung religiöser Handlungen beziehungsweise der Verzicht darauf verlangt und kann nicht generell eine Bevorzugung nicht-religiöser Überzeugungen und Praktiken oder eine Verbannung des Religiösen aus dem öffentlichen Leben gefordert werden. Mit diesen Einsichten ist allerdings noch nicht das Problem gelöst, in welcher Weise ein Ausgleich zwischen negativer und positiver Religionsfreiheit in Situationen, die vom weltanschaulich neutralen Staat zu verantworten sind, im konkreten Einzelfall geschaffen und dieser begründet werden kann. Für den inhaltlichen Diskurs kann eine semantische Analyse nur eine notwendige Voraussetzung schaffen, indem sie die Homonymie einer zentralen Wendung wie ‚negative Religionsfreiheit‘, also ihre verschiedenen Bedeutungen, vor Augen führt.

⁸ Als privativer Begriff würde die Wendung ‚negative Religionsfreiheit‘ dann verwendet, wenn Religiosität als zum „Wesen“, als zum Telos des Menschen gehörig betrachtet würde. Ein Vergleich mag das Gemeinte verdeutlichen: zu ‚sehend‘ ist ‚nicht-sehend‘ der kontradiktorische und ‚blind‘ der privative Begriff.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0240-5655

www.theologie-und-philosophie.de

82. Jahrgang · Heft 3 · 2007

ABHANDLUNGEN

Friedo Ricken S. J.
Seneca (Brief 82) und Cicero (Tusculanen, Buch I) über den Tod 321

Michael Thomas Lohke
Lassen Aristotelische Tugenden sich als rationale Vermögen gemäß
Metaphysik Θ 2 und 5 auffassen? 329

Andreas Odenwal
Der Kultus als Weltanlegung. Elemente einer Theorie des Gottesdienstes
im religionsphilosophischen Ansatz von Richard Schaeffler 351

Franz-Josef Bormann
Gewissensentscheidung und moralische Imitation. Plädoyer für einen
kohärenztheoretischen Ansatz in der Gewissenslehre 368

BEITRÄGE

Werner Löser S. J.
Jesus - der neue Moses. Zwölf Annäherungen an das Jesusbuch von
Papst Benedikt XVI. 382

Gerd Hauffner S. J.
Abendgespräch mit Martin Heidegger 392

Herder Freiburg · Basel · Wien

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

85. Jahrgang · Heft 2 · 2010

ABHANDLUNGEN

- Gerd Haeffner S. J.*
Heideggers „Seins“-Frage. Beitrag zu einer Klärung 161
- Georg Sans S. J.*
Gerold Prauss über Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel 185
- Petra Hörner*
Evangelienharmonistik in der „Catena aurea“ 203
- Andreas Koritensky*
Religiöse Erfahrung und christliches Selbstverständnis.
Der Aufstieg eines Deutungsbegriffs und die Folgen 216
- Philipp Höfele*
Vergebung für die Täter? Überlegungen zur intersubjektiven Dimension
des eschatologischen Gerichts 242

BEITRAG

- Dieter Witschen*
Was kann ‚negative Religionsfreiheit‘ meinen?
Semantische Anmerkungen 261

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

Werner Löser S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLEITUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

PROF. DR. GERD HAEFFNER S. J.

Hochschule für Philosophie
Kaulbachstraße 31a
80539 München

PROF. DR. GEORG SANS S. J.

Pontificia Università Gregoriana
Facoltà di Filosofia
Piazza della Pilotta, 4
I-00187 Roma
E-Mail: sans@unigre.it

PROF. DR. PETRA HÖRNER

Universität Leipzig
Institut für Germanistik
Beethovenstraße 15
04107 Leipzig
E-Mail: phoerner@rz.uni-leipzig.de

DR. ANDREAS KORITENSKY

Theologische Fakultät Paderborn
Kamp 6
33098 Paderborn
E-Mail: A.Koritensky@gmx.de

PHILIPP HÖFELE

Klarastraße 18
79106 Freiburg i. Br.
E-Mail: phoefele@web.de

DR. DIETER WITSCHEN

Distelweg 5
49176 Hilter-Borgloh
E-Mail: Witschen@gmx.net

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

Manuskripte, Korrekturen, Austausch- und Besprechungsstücke (Bücher und Sonderdrucke) sind zu senden an die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie“, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main, Internet: www.theologie-und-philosophie.de. „Theologie und Philosophie“ (bis 1965 „Scholastik“) erscheint vierteljährlich im Umfang von 160 Seiten. Der Preis des Einzelheftes beträgt € 49,80; der Jahrgang kostet € 192,-; der ermäßigte Abonnementspreis für private Bezieher beläuft sich auf € 156,-. Preise jeweils zzgl. Versandkosten (unverb. Preisempf.). Probe-Artikel kostenlos als Download. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen, Bestellnummer 000 20. – Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i. Br. – Satz und Druck: fgb · freiburger graphische betriebe, Freiburg i. Br.

Buchbesprechungen

1. Philosophie/Philosophiegeschichte

HÖFFE, OTFRIED, *Aristoteles: Die Hauptwerke*. Ein Lesebuch. Tübingen: Narr Francke Attempto 2009. XXIV/536 S., ISBN 978-3-7720-8314-3.

Dieses Lesebuch ist im Rahmen einer Vorlesung entstanden. Wenn man so unterschiedlichen Denkern wie Russell, Popper, Adorno und Horkheimer folgt, so heißt es provozierend in der Einleitung, dann brauche man Aristoteles aus zwei Gründen nicht mehr zu lesen: „Man weiß schon, was er gesagt hat, und das Gesagte gilt als obsolet“ (xxiii). Durch das Studium der Texte soll der Leser sich selbst ein Urteil bilden. – Die Auswahl ist in sechs Teile gegliedert. „I. Wissen und Wissenschaft“ beginnt mit einigen Texten zur Methode, die verschiedenen Schriften entnommen sind; es geht z. B. um das notwendige Vorwissen (Anal.post. I 1), den Begriff der Bildung (*paideia*) (Part.an. I 1) oder um die Freude an der Erforschung der Natur (Part. an. I 6). Es folgen Texte aus der Hermeneutik, der Topik und den beiden Analytiken. „II. Naturphilosophie“ bringt neben Abschnitten aus Phys., De caelo und De anima vier Texte zur Zoologie: über das Blut (De part. an. II 2–4), über die Entstehung des Denkvermögens im menschlichen Embryo (De gen. an. II 3), über die Entwicklung des Kükens im Ei (Hist.an. VI 3) und über das natürliche Entstehen (Met.VII 9). „III. Erste Philosophie: Metaphysik“ beginnt unter der Überschrift „Frühe Ontologie“ mit Cat. 1–5 und endet mit Met. XII 6–9. Es folgen Texte aus der Nikomachischen Ethik (IV.), der Politik (V.) und der Rhetorik und der Poetik (VI.) – Jedes Kap. beginnt mit einer Einleitung, die in das entsprechende Sachgebiet einführt und die Schriften vorstellt, der die Texte entnommen sind. Das Quellenverzeichnis (521 f.) bringt die benutzten Übersetzungen; das Literaturverzeichnis ist gegliedert in „1. Werke und Hilfsmittel“ (ausführlich: „Übersetzungen und Kommentare“) und „2. Sekundärliteratur“ (überwiegend ab etwa 1990).

Ein Aristoteles-Text ist, im Unterschied zu einem Gedicht oder einer Kurzgeschichte, nicht aus sich selbst, sondern nur aus dem Zusammenhang des Werkes, in dem er steht, verständlich; insofern könnte der Untertitel „Ein Lesebuch“ missverständlich sein. Dieser Eigenart trägt der Bd. Rechnung durch die Einleitungen zu den einzelnen Teilen und dadurch, dass mit Ausnahme von Teil I. 1 und Teil II. 3 die Texte jeweils *einem* Werk entnommen sind. Das ‚Lesebuch‘ kann also gute Dienste leisten, wenn man es benutzt als Auswahl zentraler Stellen, die aber immer auf dem Hintergrund des ganzen Werks gelesen werden müssen.

F. RICKEN S. J.

POLITISCHER ARISTOTELISMUS. Die Rezeption der aristotelischen „Politik“ von der Antike bis zum 19. Jahrhundert. Herausgegeben von *Christoph Horn* und *Ada Neschke-Hentschke*. Stuttgart: Metzler 2008. IX/335 S., ISBN 978-3-476-02078-9.

Der Bd. geht zurück auf eine von der ‚Gesellschaft für antike Philosophie‘ (GANPH) und vom ‚Collegium Politicum‘ (Lausanne) veranstaltete Tagung im Juli 2005 in der Villa Vigoni (Menaggio, Lago di Como). Die Begriffe ‚Aristotelismus‘ und ‚Rezeption‘ sind weit gefasst; auch ein Autor wie Hobbes, der sich ausdrücklich gegen die aristotelische Tradition wendet, fällt unter sie. Die Einleitung (*Christoph Horn*) bringt eine Liste von 15 Punkten, die als kriteriologische Merkmale für eine aristotelische Position in der politischen Philosophie gelten sollen. Mehrere dieser Punkte könnten jedoch auch für die Tradition des politischen Platonismus stehen, und so stelle sich die Frage nach dem wichtigsten Unterschied. „Aristoteles vertritt eine pluralistische Epistemologie, die auf einem ‚Grundsatz der gegenstandsgerechten Genauigkeit‘ (O. Höffe) basiert. Ihr zufolge können Moral und Politik keine Anwendungsfelder strenger philosophischer Methoden sein; vielmehr gestatten sie nur mittlere Generalisierungen, also eine Theoriebildung von begrenzter Allgemeingültigkeit. Praktische Philosophie richtet sich stets auf Handlungswissen über veränderliche Objekte, nicht auf invariante Gegenstände“

(3). Hier wäre zu unterscheiden zwischen einer Theorie über das Handlungswissen und dem Wissen, das unmittelbar das Handeln zum Ziel hat. Dass Handlungswissen in diesem letzteren, eigentlichen Sinn sich auf veränderliche Objekte bezieht, weiß auch Platon (vgl. Pol. 283b–285c; 294a–295e). Aber erst Aristoteles unterscheidet das Handlungswissen (*phronesis*) eindeutig vom Herstellungswissen (*technê*). Politik ist Handlungswissen (Nik. Ethik 1141b23f.). Der Unterschied zu Platon ist in den ersten Zeilen der „Politik“ formuliert. Für Platon sind alle Formen von Herrschaft (*archê*) ein univokes Herstellungswissen (vgl. Pol. 1253b18–20; 1255b16–18); für Aristoteles sind sie unterschiedliche Formen des Handlungswissens, deren Unterschied sich aus der Form der Gemeinschaft ergibt, in der sie ausgeübt werden. – Punkt 2 lautet: „Herleitung der politischen Assoziation aus der erotischen Partnerschaft, der Familie sowie der Dorfgemeinschaft“ (2). Das ist richtig, nennt aber nicht den entscheidenden Gesichtspunkt dieser Herleitung und den Grundbegriff, der am Anfang der „Politik“ steht. Die „erotische Partnerschaft“, die Familie usw., sind Formen von Gemeinschaft (*koinônia*, Pol. 1252a1), d. h. hier tun sich Menschen zusammen, um gemeinsam ein Gut zu verwirklichen, dass sie einzeln nicht verwirklichen können. Die unterschiedlichen Gemeinschaften sind teleologische soziale Gebilde, zu denen die Einzelnen sich aus ihrem richtig verstandenen Eigeninteresse zusammenschließen. Es ist nicht ein naturalistischer Trieb oder ein Gefühl der Zusammengehörigkeit, das die Menschen treibt, sich in diesen Gemeinschaften zu verbinden, sondern die Einsicht in eine Notwendigkeit oder das Streben nach einem Gut.

Im Mittelpunkt des Beitrags „Hellenismus und frühe Kaiserzeit: Der Peripatos“ (*Christoph Horn*) steht die *oikeiôsis*-Lehre. Zur Sprache kommen Theophrast, Dikaiarch, Antiochos von Askalon und Arius Didymus. Als Beleg für die *oikeiôsis*-Lehre des Theophrast wird Frg. 531 Fortenbaugh zitiert (28). Der Text nennt die Faktoren, aufgrund derer alle Menschen und Menschen und Tiere einander „zugehörig“ (*oikeios*) sind: biologische Abstammung, gemeinsame Lebensweise und Kultur, die Bestandteile des Körpers (Haut, Fleisch, Flüssigkeiten), die hinsichtlich der Wahrnehmungen, Begierden und Affekte ununterscheidbaren Seelen der Menschen und Tiere. Es sei aufgrund dieses Textes, so folgert Horn, „plausibel anzunehmen, dass Theophrast das Anliegen der sozialen *oikeiôsis* teilt, wie man sie aus der Stoa kennt. [...] Beachtet man die Indizien für einen moralischen Universalismus, die man bei Aristoteles finden kann, so wirkt die *oikeiôsis*-Konzeption des Theophrast keineswegs wie ein fremder, stoisierender Import“ (30). Aber was ist unter der „sozialen“ *oikeiôsis* zu verstehen? Die Dimension des Sozialen wird in der stoischen Lehre erst auf der Ebene der Vernunft erreicht (Cicero, De fin. III 21 f.; Diog. Laert. VII 86), während der zitierte Text eine naturalistische, auf den biologischen Schriften des Aristoteles beruhende Lehre von der Zugehörigkeit entfaltet, in dem von dieser Ebene nicht die Rede ist. Welches sind die „Indizien für einen moralischen Universalismus“ bei Aristoteles? Auf jeden Fall ist festzuhalten, dass es sich bei der hier dargestellten *oikeiôsis*-Lehre und den ersten Kap. der „Politik“ um zwei völlig verschiedene Ansätze handelt. Ausgangspunkt der „Politik“ ist nicht ein auf biologischen Faktoren oder auf Gewöhnung beruhendes Gefühl der Zusammengehörigkeit, sondern die Verbindung durch ein Ziel, ein nur gemeinsam zu verwirklichendes Gut. – Antiochos von Askalon behauptet, seine Lehre stimme mit der des Aristoteles und Polemon überein (Cicero, De fin. V 14). Horn interpretiert aus Ciceros Antiochos-Referat den Abschnitt De fin. V 65 f., der über die politisch-soziale Dimension der *oikeiôsis*-Lehre handelt. „Genuin aristotelisch wirkt in der Passage nicht nur das Signalwort ‚politikon‘ und die These vom ursprünglichen menschlichen Sozialbezug, sondern auch die implizite These von der Natürlichkeit der Polis. [...] Wir haben somit keinen Grund anzunehmen, dass ein moralisch-politischer Universalismus und Kosmopolitismus nicht genuin peripatetisch gewesen sein kann, auch wenn die Hinweise bei Aristoteles selbst spärlich sein mögen“ (36). De fin. V 65 f. handelt im Zusammenhang des *honestum* von der das gesamte Menschengeschlecht umfassenden Menschenliebe, deren natürlichen Ursprung, der sich aus dieser Liebe ergebenden universalen Gerechtigkeit und der Einheit der Tugenden; der Hinweis auf das *zôon politikon* dient lediglich der Bestätigung der auf anderem Wege aufgezeigten Sozialnatur des Menschen. Eine Beziehung zur aristotelischen Tradition lässt sich mit Hilfe der genannten Merkmale nicht zeigen; dafür sind sie

zu allgemein; es sei erinnert an den Zusammenhang der *oikeiōsis*-Lehre mit den platonischen Kardinaltugenden im ersten Buch von „De officiis“. Ausgesprochen unaristotelisch ist die Herleitung der Gerechtigkeit aus dem Affekt der Menschenliebe. – Ein Text aus dem anonymen Kommentar zu Platons Theaitet (Long/Sedley 57H) soll zeigen, dass es eine von der stoischen verschiedene nicht-stoische Version des *oikeiōsis*-Arguments gab, die möglicherweise von den Peripatetikern vertreten wurde (36). Während die Stoiker „eine egalitäre Form von Fremdentifikation“ (37) behaupteten, plädierte der Kritiker für Empathiegefühle, deren Intensität sich nach der persönlichen Nähe richtet. Die Polemik des Textes richtet sich jedoch nicht, wie Horn interpretiert, gegen eine stoische These von der gleichen Intensität der Zueignung; Ziel des Angriffs ist vielmehr die These, die *oikeiōsis* sei Ursprung (*archē*) der Gerechtigkeit (vgl. SVF I 48, 37). Voraussetzung des Arguments ist eine universale Geltung der Gerechtigkeit; sie schulden wir auch dem „am weitesten entfernten Mysier“. Wenn die Gerechtigkeit auf dem Gefühl der Zugehörigkeit beruht, dann muss das gleiche Gefühl der Zugehörigkeit sich so weit erstrecken wie die gleiche Forderung der Gerechtigkeit. Das ist jedoch, wie ausführlich gezeigt wird, eine Folgerung, die den Tatsachen und der Selbstbeobachtung widerspricht. – Bei Arius Didymus finde sich eine „eigenständige peripatetische Version der *oikeiōsis*-Theorie. [...] Es steht also außer Frage, dass zumindest er diese Konzeption nicht allein den Stoikern, sondern ebenso den Peripatetikern zuschreibt“ (38). Bei dem als Beleg zitierten Text (Stob. II 120, 10–20) ist jedoch schwer zu sehen, dass es sich hier um eine Form der *oikeiōsis*-Lehre handeln soll. Hintergrund sind vielmehr die Freundschaftabhandlungen des Aristoteles und dessen Lehre von den verschiedenen Formen der Gemeinschaft (vgl. *koinōnikon*, 120, 14); es geht darum, ob ein Mensch um des Nutzens oder um seiner selbst willen geliebt werden soll. Zu *oikeiōtēs* (120, 13) vgl. Aristoteles, EN 1139a11; Pol. 1262a11.b19; Rhet. 1381b34.

Eine Rezeptionsgeschichte der „Politik“ in der griechischsprachigen Philosophie zwischen dem 3. und dem 15. Jhd. könne, so *Dominic O. Meara*, noch nicht geschrieben werden. Anhand der Lehrpläne untersucht er die Rezeption der „Politik“ in den neuplatonischen Schulen des 5. und 6. Jhdts. in Athen und Alexandrien. Tatsächlich sei die „Politik“ jedoch kaum gelesen worden, was u. a. daraus hervorgehe, dass aus dieser Zeit kein Kommentar bezeugt ist. Die Notizen des Michael von Ephesos (12. Jhd.) zeigen, dass die „Politik“ die „Nikomachische Ethik“, die im Rahmen der neuplatonischen Tugendlehre gelesen wurde, vertiefen und abrunden sollte. – Das entscheidende Motiv für die Transformation der Philosophie im Hochmittelalter war, so *Joachim R. Söder*, die Entdeckung der Natur, und dieses Motiv habe die Entwicklung der praktischen Philosophie eher behindert. Für Albert den Großen, dessen zwischen 1264 und 1267 entstandener Politik-Kommentar vorgestellt wird, besteht die Aufgabe der Philosophie darin, den Menschen aus dem bloß Menschlichen hinüberzuführen zum Göttlichen. So wird die Dimension des Politischen als eigenständiger Bereich anerkannt, „aber um des höheren Ziels der auf das Göttliche gerichteten Kontemplation willen sogleich wieder relativiert“ (70). – Welche Abwandlungen, so fragt *Jürgen Mietbke*, hat die Rezeption der politischen Philosophie des Aristoteles im Spätmittelalter für die antiken Gedanken bedeutet? Thomas von Aquin erweitert die Reihe der aristotelischen Gemeinschaften über die *civitas* hinaus zum *regnum*; während der Mensch bei Aristoteles seine Vollendung in der *polis* fand, ist nach christlicher Lehre das letzte Ziel die *fruitio dei*, und für dieses Ziel ist der Staat nicht zuständig. Aegidius Romanus gibt die Teleologie der aristotelischen *polis* auf; der Staat ist ein monistisches „ordo“-System in graduellen Abstufungen, das schon hinreichend erfasst ist, wenn die Spitze, der König, im Blick steht“; Vollendung bringt der Staat dem Einzelnen „nicht aus der Vollendung der vernünftigen Sittlichkeit, sondern aus der vollkommenen Einfügung in das Ganze des *regnum*“ (95 f.). Marsilius von Padua will die Wurzel des Unfriedens bekämpfen, der durch das Christentum in die Welt kam. Die Kirche hat, entsprechend den Ausführungen des Aristoteles zur Religion in der *polis*, nur die Rechte, die ihr vom Staat zugewiesen werden. Ziel des Staates ist nicht die Verwirklichung der sittlichen Anlage der Menschen, sondern dass sie gemeinsam der Not begegnen. Während Aristoteles den Vernunftcharakter des Gesetzes betont, achtet Marsilius „allein auf den Gesetzgeber und seine entsprechende Kompetenz, achtet auf Begründung und Durchschlagskraft der Gesetzgebung“ und

folgt damit „seiner Tendenz zur Trennung von Gesetz und Moral“ (102f.). – Bei der zwischen 1370 und 1374 entstandenen kommentierten französischen Übersetzung der „Politik“ des Nicole Oresme handelt es sich, so urteilt *Francesco Gregorio*, „um ein wissenschaftliches, sprachliches und politisches Projekt“; diese „scheinbar akademische Arbeit leistet eine führende Rolle zur Legitimierung der Konstruktion des französischen Staates“ (125). Die Übersetzung soll das politische Volk allererst konstituieren, indem sie „den Lesern eine einheitliche Sprache und ein gleiches Denken in politischen Dingen vermittelt“ (131). – Im Gegensatz zu augustiniischen Positionen denkt Francisco de Vitoria (*Norbert Brieskorn*) seine politische Philosophie nicht von Sünde und Gnade, sondern mit Aristoteles von der Natur her; der Glaube an Jesus Christus rechtfertigt keine politische Macht, und auch nach dem Sündenfall behalten die Menschen die ihnen aufgrund ihrer Natur gegebenen Rechte. Vitoria überschreitet den aristotelischen Ansatz über die *polis* hinaus auf ein *bonum commune orbis totius* hin; er hält die Erziehungsklaverei für eine von der Natur legitimierte Einrichtung.

Der Kommentar des Philipp Melanchthon (*Noah Dauber*) zu den ersten drei Büchern der „Politik“ ist Teil seiner Antwort auf die Herausforderungen des Bauernkrieges von 1525. Nach Melanchthons Interpretation gleicht die Methode des Aristoteles der der Geometrie; die Politik werde deduktiv aus grundlegenden Prinzipien, die ihren Ursprung in der Natur des Menschen haben, entfaltet. Melanchthon bedient sich der Argumente des Aristoteles für die Sklaverei, um für die Beibehaltung der Leibeigenschaft zu argumentieren; der aristotelischen Argumente gegen Platons Gütergemeinschaft, um bestimmte Forderungen der Bauern und Wiedertäufer zu kritisieren; der Kritik des Aristoteles an zu häufigen Gesetzesänderungen, um für die Erhaltung des *status quo* zu plädieren. Durch seine Rechtfertigung der Obrigkeit könne Melanchthon „als Befürworter des frühneuzeitlichen modernen Staates betrachtet werden“ (188). – Jean Bodin (*Ada Neschke-Hentschke*), „Schüler Augustins und Zeuge der Bürgerkriege“ (212), beende die aristotelische Tradition des Konstitutionalismus, indem er die Kategorien der praktischen Philosophie durch die der Rechtswissenschaft ersetzte. „Bodins Auseinandersetzung mit Aristoteles läuft darauf hinaus, das aristotelische Staatsmodell außer Kraft zu setzen und an seiner Stelle den frühneuzeitlichen Obrigkeitsstaat, dessen Verfassung in der absoluten Monarchie besteht, zu propagieren“ (193). Bodins Kritik an Aristoteles entspringe letztlich der auf den späten Augustinus zurückgehenden Überzeugung, „dass die Natur des Menschen zutiefst verdorben ist und einer starken Zwangsgewalt bedarf, die ihm eine dieser Natur fremde, aber heilsame Ordnung einprägt“ (196). Während die antike politische Philosophie vom Begriff der Gemeinschaft ausgeht, werde der Staat jetzt „personal“ (211) gedacht, nach Art einer Theokratie, in der Gott Schöpfer und Gesetzgeber zugleich ist. „Bodins Begriff der Souveränität, der auf die absolute Herrschaft eines Menschen hinausläuft, kann sich daher überhaupt nicht im aristotelischen Denken finden – es sei denn als Tyrann“ (211). – Mithilfe der aristotelischen „Politik“, so interpretiert *Henning Ottmann* das Anliegen der protestantischen Schulphilosophie in Deutschland (Henning Arnisaecus ca. 1575–1636 und Hermann Conring 1606–1681), „war es möglich, die Lehren von der Staatsraison und der Souveränität zu mäßigen. Die Souveränitätslehre konnte durch die Mischverfassungslehre zur Anerkennung einer gemäßigten Verfassung umgebogen werden“ (226).

Die zentrale Kritik des Hugo Grotius (*Ada Neschke-Hentschke*) an Aristoteles betrifft dessen Gerechtigkeitstheorie. Das Wesen der Gerechtigkeit besteht nicht, wie Aristoteles annimmt, in der richtigen Verteilung von Gütern, sondern in der gänzlichen Enthaltung von fremdem Gut; entsprechend ist Unrecht der Eingriff in fremdes Recht. Aus diesem Gerechtigkeitsbegriff ergibt sich eine Neubestimmung des Staates. Nach Aristoteles ist Zweck der *polis* die ökonomische und sittliche Autarkie der Bürger. „Grotius dagegen verlagert den Finalgrund der politischen Gemeinschaft dahin, der *bereits von Natur autarken Person* Schutz zu gewähren, sie und ihr Eigentum auf Dauer zu stellen. Der Staat dient der Sicherheit der Personen“ (240). Die Tugend der Bürger ist nicht mehr das Ziel des Staates, sondern die Voraussetzung für dessen Existenz. Grotius befreit den Staat von der Gerechtigkeit als seinem Legitimationsgrund. „Das Machtmonopol dient dem Frieden und dem Schutz der Bürger als Eigentümer subjektiver Rechte. [...] Es handelt sich hier um den Versuch, Ethik und Politik voneinander zu trennen“

(246 f.). Aber wie kommt Grotius zu diesem anderen Begriff der Gerechtigkeit und seiner neuen Bestimmung des Staatsziels? Er „begibt sich auf die Spuren Vitorias, demgemäß sich die Menschen zuerst in einem Staat zusammenfanden, da ihre Habe nicht in Sicherheit war. Der jedoch innovative Schritt von Grotius besteht darin, diese Habe als das Eigene der Bürger (*sumum*) und wiederum das Eigene als die natürlichen Grundrechte des Menschen zu interpretieren“ (245). Näherliegend als diese Antwort ist der Einfluss von Cicero, *De officiis*. Dort finden wir den negativen Gerechtigkeitsbegriff (I 20), den Schutz des Eigentums als Motiv für die Gründung der Städte (II 73) und den Hinweis, dass der Eingriff in fremdes Eigentum das *ius humanae societatis* verletzt (I 21). Auf den Einfluss von *De officiis* wird im Zusammenhang der Vertragstheorie des Staates verwiesen. „Der Vertrag wird [...] an die römische *fides* [...] gebunden“, die nach *De officiis* (II 84) das stärkste Band des Staates ist (234).

Das Verhältnis von Thomas Hobbes (*Clemens Kauffmann*) zum politischen Aristotelismus erweist sich „als mehrdimensional und vieldeutig“ (271). Die Wendung gegen den Aristotelismus setze aristotelische Formen und Motive voraus; die entscheidenden Bruchstellen fänden sich in der Methodologie, im Naturverständnis und in den moralischen Werten; der sinkenden Bedeutung der klassischen Tugenden entspreche die Betonung der aktiven Selbsterhaltung und der kompetitiven Einstellung. – Deutlich aristotelische Züge in Hegels Rechtsphilosophie sind, so *Ludwig Siep*, deren „teleologisch begreifende“ (293) Methode, die politische Anthropologie, der teleologische Primat der *polis*, das Verhältnis von *oikos* und *polis*; platonisch-aristotelisch ist seine Vorstellung von der sittlichen Aufgabe des Staates. – Die aristotelischen Studien in Deutschland im 19. Jhd. (*Gerald Hartung*) richten sich gegen die Tendenzen zur Ausdifferenzierung in den Wissenschaften und der Kultur. „Die Trennung von Staat und Gesellschaft, Recht und Ethik, die voranschreitende Ausdifferenzierung der Lebenswelten und die Beschleunigung der sozialen Entwicklung wird als spezifisch modern empfunden und kritisch hinterfragt“ (298). Hartung skizziert drei dem entgegengerichtete Tendenzen: die Historisierung, Anthropologisierung und Ethisierung des Rechts. Sie werden von Friedrich Adolf Trendelenburg aufgenommen und mittels des Begriffs des Organischen zu einer Einheit integriert. Trendelenburg führt eine „Dynamisierung des Aristotelismus“ durch: die Elemente der aristotelischen Philosophie werden „zu einer Theorie der geschichtlichen Welt“ ausgeweitet (315). Für die „starke katholische Rezeption“ (316) Trendelenburgs wird auf Franz Brentano, Georg von Hertling und Victor Cathrein SJ verwiesen.

F. RICKEN S. J.

MAYER, VERENA, *Edmund Husserl*. München: Beck Verlag 2009. 192 S., ISBN 978-3-406-58688-0.

„Edmund Husserl, der Begründer der Phänomenologie, ist einer der einflussreichsten Philosophen des 20. Jahrhunderts. Sein Motto „Zu den Sachen selbst“, seine Forderung, der Philosoph müsse ein unbeteiligter, vorurteilsfreier Beobachter sein, und die darauf gegründete detaillierte Beschreibung von Bewußtseinsprozessen, haben nicht nur in der Philosophie, sondern in vielen Einzelwissenschaften ihre Spuren hinterlassen“ (2). In dem vorliegenden Buch gibt die bekannte Münchener Professorin, Verena Mayer, eine Einleitung in die Welt von Husserl und in seine Philosophie.

Husserl (= H.) wurde 1859 in Proßnitz (Mähren) geboren. Er stammte aus alter, aber religiös indifferenten jüdischer Familie. H. studierte Mathematik, Physik, Astronomie und Philosophie an den Universitäten in Leipzig, Berlin und Wien. Von 1887–1901 war H. Privatdozent in Halle, von 1901–1916 Professor in Göttingen, von 1916 bis zur seiner Emeritierung (1928) Professor in Freiburg i. Br. Als Jude wird H. von den Nazis geächtet und gedemütigt. Am 15. Januar 1936 wird ihm endgültig die Lehrbefugnis entzogen. Im Vorlesungsverzeichnis des Sommersemesters wird sein Name nicht mehr erwähnt. H. stirbt am 27. April 1938 im Alter von 79 Jahren. An seiner Beerdigung nimmt als Vertreter der Universität nur Gerhard Ritter teil. Eugen Fink hält die Totenrede. H.s Nachlass wird von dem belgischen Franziskanerpater van Breda nach Löwen gerettet.

Wenn man die phänomenologische Methode H.s beschreiben will, kann man das am besten mit dem Hinweis auf eine doppelte *Reduktion* (Einklammerung) tun. Die *eideti-*

sche Reduktion sieht zunächst von aller Existenz des Ich, der erfassenden Akte und der Gegenstände ab und betrachtet bloß deren Wesen (*eidos*). In der *phänomenologischen* Reduktion wird auch die Bewusstseinsunabhängigkeit dieser Inhalte ausgeschaltet. Parodistisch wird die Methode H.s 1907 in Göttingen von seinen Studenten in dem sogenannten Phänomenologenlied beschrieben und besungen (vgl. 163): „Wie blüht doch die Philosophie/seit sie Phänomenologie!/Man reduziert sich diese Welt/und Existenz in Frag’ man stellt/und hält sich an Essenzen.“

Die phänomenologische Methode H.s führt zur „Idee der Konstitution“ (vgl. 114–131). Im Gegensatz zur klassischen Philosophie fragt die Phänomenologie nicht mehr nach der Ursache des Seienden (also letztlich nach Gott), sondern nach der Konstitution des Seienden. Die Frage der Phänomenologie lautet also: „Wie bestimmt sich das Sein des einzelnen Seienden, und wie bestimmt sich das Sein von Welt überhaupt?“ Dass innerhalb dieser Frage dem Subjekt eine entscheidende Bedeutung zukommt, muss nicht eigens betont werden. An dieser Stelle berührt sich die Fragerichtung H.s mit jener von Kant.

Die Wirkung H.s auf die Philosophie seiner Zeit (vgl. 163–176) setzte bereits in seiner Göttinger Zeit ein. Zu den ersten Schülern gehörten: Adolf Reinach, Johannes Daubert, Theodor Conrad, Moritz Geiger, Hedwig Conrad Martius und Roman Ingarden. Als H. 1916 nach Freiburg i. Br. wechselte, bildete sich ein neuer Kreis von Schülern. Zu ihnen gehörten Edith Stein, Ludwig Landgrebe und Eugen Fink. Martin Heidegger, der 1928 in Freiburg H.s Nachfolger geworden war, trennte sich (vor allem aus menschlichen Gründen?) später von H. „Husserl und Heidegger werden oft in einer Art Personalunion genannt, so, als handle es sich bei beiden um nur geringfügig divergierende Denker, die sich mit derselben Thematik befaßten, am selben Ort lehrten und von denen der eine die Gedanken des anderen kontinuierlich und übereinstimmend weiterentwickelte. Dieses Bild entspricht zwar dem, was Husserl sich einst von Heidegger erhoffte, nicht aber den historischen Tatsachen“ (165). Nach dem Zweiten Weltkrieg ist die Bedeutung H.s in der europäischen und vor allem in der angloamerikanischen Philosophie noch gewachsen. Deshalb darf gelten: „Die allmähliche Publikation von Husserls nachgelassenen Schriften und das Erscheinen einer ganzen Reihe von zuverlässigen Übersetzungen ins Englische haben dazu beigetragen, dass Husserl in der angloamerikanischen Philosophie heute als ernstzunehmender Diskussionspartner rezipiert wird“ (173). – Eine Zeittafel (177 f., die Bibliographie (179–186), das Personenregister (187–189) und das Sachregister (189–192) schließen dieses nützliche Buch ab. Ich habe es mit Gewinn gelesen.

Zum Schluss noch eine (mehr persönliche) Bemerkung: Die Autorin berichtet davon, H. habe „übermächtige religiöse Erlebnisse“ gehabt (vgl. 20), die dafür verantwortlich gewesen seien, dass er 1886 zum Protestantismus übertrat. Ja, später (vgl. 29) heißt es sogar, H. habe eine Neigung zur deutschen Mystik entwickelt. Im weiteren Verlauf ihrer Arbeit kommt aber Mayer nicht mehr auf die Existenz Gottes in der Philosophie H.s zurück. Das mag insofern berechtigt sein, weil H. (trotz seiner unbestrittenen persönlichen Frömmigkeit) den theoretischen Ort des Gottesproblems in seiner Phänomenologie noch nicht ausmachen konnte. H. konnte also offenbar die Linien seiner (persönlichen) Frömmigkeit noch nicht ausziehen. Dennoch ist damit die hier anstehende Frage noch nicht beantwortet. Aus der Sinnhaftigkeit und Vernünftigkeit des Seins, welche H. bejahte, müsste sich die Idee Gottes als „teleologischer Seinsgrund schlechthin“ entwickeln lassen; oder?

R. SEBOTT S. J.

FACETTENREICHE ANTHROPOLOGIE. Paul Ricœurs Reflexionen auf den Menschen. Herausgegeben von *Stefan Orth* und *Peter Reifenberg*. Freiburg i. Br. / München: Karl Alber 2004. 160 S., ISBN 3-495-48105-2.

POETIK DES GLAUBENS. Paul Ricœur und die Theologie. Herausgegeben von *Stefan Orth* und *Peter Reifenberg*. Freiburg i. Br. / München: Karl Alber 2009. 224 S., ISBN 978-3-495-48359-6.

„Paul Ricœur [= R.] gehört genauso wie Maurice Blondel und Emmanuel Levinas zu den wirkmächtigen französischen Denkergestalten, denen ein besonderer Brückenschlag zwischen der deutschen und der französischen Philosophie wichtig war“ (II: 8).

Anlässlich seines 90. Geburtstags hat 2003 unter seiner Teilnahme die Mainzer Bistums-Akademie eine Tagung veranstaltet, die der erste Titel dokumentiert.

Nach der Begrüßungsansprache *Kardinal Lehmanns* skizziert der *Haupterausgeber* den Denkweg R.s durch mehr als ein halbes Jahrhundert: Von der Anthropologie der Fehlbarkeit zur Hermeneutik des Selbst. Den Ausgangspunkt bilden die Reflexionsphilosophie in der Tradition Descartes', Husserls Phänomenologie und die Hermeneutik als deren Modifikation. R.s Dissertation erschien als erster Teil einer auf drei Bde. konzipierten Willensphilosophie, die aber nach den beiden Bdn. des zweiten Teils (*Fehlbarkeit* und *Symbolik des Bösen*) nicht abgeschlossen wurde. Es folgt das Freud-Buch *Interpretation*. Da die Schuld nur in der Auslegung ihres Bekenntnisses zugänglich wird, rückt die Sprache und damit die Hermeneutik ins Zentrum, samt ihrer Infragestellung durch den Strukturalismus (Wahrheit und Methode gehören für R. zusammen). Wichtig wird ihm die vielfach als unpräzise abgetane „lebendige Metapher“. Strukturanalog zu ihr fasst er die Erzählung auf, womit die historische Zeit sich als Denkaufgabe stellt. Die Arbeit daran führt zum Begriff der narrativen Identität von Individuen und Gemeinschaften und damit vom Text zur Handlung. Das wird deutlich in dem aus den Gifford Lectures hervorgegangenen Buch *Das Selbst als ein Anderer*, in dem R. erstmals ausführlich die Ethik behandelt. Hier werden die Anfänge wieder aufgenommen; die Grenzen narrativer Identität zeigen sich beim Thema Schuld und erst recht: Vergebung (*La mémoire, l'histoire, l'oubli*). – Dem Problem des Anfangs, den inneren Grenzen der Freiheit, widmet sich *F. Dastur*: Keine Entscheidung ohne Motiv (das indes keine Ursache darstellt). Positiv wichtig ist die Aufmerksamkeit als „*potestas ad opposita*“ (45), bei lebender Spannung zur „unbesiegbaren Natur“ (479). Das Ja gegenüber Absurdität und „schwarzem Existentialismus“ bedarf der Hoffnung. – Mit dem Missverhältnis des Selbst zwischen Erzählung und Bezeugung befasst sich *B. Liebsch*. Ein Miteinander bei prinzipiellem Verdacht ist unmöglich. Wie aber vertrauen im Zeichen des Verrats? Es ist nur „im Wahrheitsmodus der Bezeugung angesichts Anderer zu realisieren“ (75), und Erzählen wird zur Selbstbezeugung. – *H. Joas* untersucht zwei Elemente in R.s Ethik, a) das „Normenraster“ als universalen Filter des Rechten im „Werte-Chaos des Guten“, b) die Frage der religiösen Erfahrung (W. James!) gegenüber R.s Bevorzugung sakraler Texte. – Um zwei Punkte geht es auch *J. Greisch*. (92: „Ein Selbst“ antwortet auf die Frage „Was bin ich?“, auf das „Wer?“: „Ich, Jean.“) Zunächst das Erinnern: Was ist zu erinnern? Wie? (Erinnerungs- und Trauerarbeit) Von wem? (Zur Eigen- und Fremderinnerung tritt die gemeinsame.). Sodann die schwierige Versöhnung: Verlässliche Zeugen unheimlicher Geschichte? (Auschwitz – beim „Alles verstehen [?] begreifen!“) ...“ fehlt leider auch hier der Hinweis auf das einzig korrekte „entschuldigen/excuser“. R.: „Es gibt die Vergebung – wie ... vor allem die Liebe“ (111), je anders gegenüber (auch unverjährbarem) Verbrechen, politischer Schuld, moralischer, zuhöchst in Versöhnung (Sich-versöhnen lassen!). – „Umkehren? – Umgekehrt werden!“ lautet die Überschrift bei *J. Werbick*. Besser als „passivisch“ (115) wäre „medial“: Sich-umkehren lassen; so gesehen kann nämlich das Denken durchaus (117) „zugleich gebunden und frei“ sein. Der Hunger beweist nicht das Dasein von Speise, aber sehnt sich auch nicht bloß (120 – Nietzsche), sondern beweist ihre (Real-)Möglichkeit, und nicht der Argwohn nutzt die Hermeneutiken des Verdachts zu „rettender Kritik“ (121, doch wird in II das Thema nochmals aufgenommen). Metaphern rufen die Einbildungskraft zur Umkehr, erzählte Metaphern sind die Gleichnisse Jesu, die nicht bloß Gehorsam heischen, sondern Sinn zusagen. „Anschlussfragen“ bringen zur Sprache, dass die neutestamentlichen Texte nicht literarisch-fiktional sind: konkrete Selbstausslegung Gottes, jenseits dessen, „was so und wieder ganz anders zu denken ... gibt“ (136). – Den Schluss, vor dem Autorenverzeichnis, bilden als Gegengabe elf Seiten *Ricœur*s von 2004: *Phénoménologie de la reconnaissance*, jeweils linksseitig mit der Übersetzung (*A. Letzkus*) rechts gegenüber.

Als Protestant und zumal in Rücksicht auf die französischen Verhältnisse hat R. seine philosophischen Werke immer sorglich von kleineren theologischen Arbeiten getrennt und eine „christliche Philosophie“ entschieden abgelehnt, andererseits wiederholt von wechselseitiger Bedeutung und Beeinflussung der Disziplinen gesprochen. So hat die Theologie wichtige Anstöße von ihm erhalten. Dem geht der zweite Bd. nach, eröffnet durch einen Querschnitt-Überblick *Orthos* zum Verhältnis der Fächer bei R.: „hoch

komplex“ (11), von der frühen Thematik der Freiheit und des Bösen über das Feld der Hermeneutik(en) bis zur Ordnung der Gabe im Spätwerk. – *J. Werbik* wendet sich nochmals dem Verdacht und der Schule des Zweifels in R.s Relecture der Religionskritik zu. Ent-Idolisierung der Symbole durch Verzicht auf den Wunsch oder dessen Selbsttranszendenz? – „Struktur und Subjekt“ überschreibt *K. Wenzel* seinen Beitrag zur Anthropologie des frühen und mittleren R.: Wahrung der Subjektivität der Toten in der Objektivität der Dokumente und personaler Barmherzigkeit in Gerechtigkeitsstrukturen. – *V. Hoffmann* nimmt R.s Begriff des Zeugnisses auf, um Offenbarung angemessener zu denken als in R.s eigener Offenbarungs-Abhandlung: nicht bloß text-, sondern geschichtsbezogen und juristisch verortet. – *B. J. Claret* befasst sich mit dem Bösen, mit Größe wie Grenze ethischer Weltanschauung. Zentral ist R.s Diktum: „Sündigen heißt nachgeben“ und der „Grenzbegriff“ des „servum arbitrium – gefangenen freien Willens“ (in der Tat besser als „unfreier Wille“ [102]). (Wieso allerdings das Böse – als ethische statt naturale Kategorie – nicht nach Personalisierung rufe [109], bleibt mir unverstänglich.) – Um die R.-Rezeption in der theologischen Ethik geht es *C. Mandry*, im Blick zunächst auf Mieths „narrative Ethik“ und Böckles Fundamentalmoral, sodann später breiter, mit *Zeit und Erzählung* und *Das Selbst als ein Anderer*, hinsichtlich der Identitätsfrage und der Spannung von Sollensethik und „gutem Leben“, schließlich der Ökonomie der Gabe“. – Deren Festlichkeit führt – so *M. Junker-Kenny* – mit der Erinnerungskultur eines inchoativen Universalismus über die Kontraposition von liberaler und kommunitaristischer Ethik hinaus. In kritischem Bezug auf W. Schweiker in Chicago (Schöpfungsordnung) und J. Wall in New Jersey (Re-Kreation aus Tragik) verweist sie (mit V. Hoffmann) auf das Angefangenhaben erhoffter Zukunft in Jesus Christus. – R.s Kritik am verpflichtenden Gedächtnis diskutiert *M. Böhnke*, gestützt auf J. B. Metz und die kultische Anamnese. Es gilt die Zukunftsdimension des Gedenkens zu realisieren (bes. Gen 8,1). – *W. W. Müller* behandelt R.s Einfluss auf die Religionspädagogik: Vom Symbol aus denken. (Doch sollte man dessen Integrationskraft – Leben und Tod bei Feuer und Wasser z. B. – nicht dem „Non-Kontradiktionsprinzip der Logik entgegen“ sehen [185].) Erzählung, Gottesfrage, Person, Zeugnis lauten hier die Stichworte. – Den Schluss bildet *G. Larcher*. Für ihn bedarf der Glaube in einem nachreligiösen und nachmetaphysischen Zeitalter einer „sensiblen poetischen Aufmerksamkeits“, deren Resonanzraum „heute freilich die autonome moderne Kunst [ist], nicht mehr das ordometaphysische Programm der ‚alten‘ Ästhetik von Augustinus bis zur Hochscholastik“ (201). Dafür denkt er R.s Ästhetik der poetischen Sprache über die Brücke imaginativbildgebender Momente der Metapher ins künstlerische Bild(en) weiter. „Die geformte Materialität der Kunstwerke [Rouault, Chagall, Hrdlicka, Falken] und Aktionen [Beuys' Fußwaschung, Rainers Übermalungen] bedeutet analog unableitbare Sinnzukehr in einer eigentümlichen Weise von Gegenwart“ (214), als lebendige Memoria und notfalls kritische Gedächtniskunst.

Ein Verzeichnis der zitierten Sekundärliteratur zu R. und eine knappe Vorstellung der Autoren, wie bei Bd. I, runden den Bd. J. SPLETT

HONNEFELDER, LUDGER, *Woher kommen wir?* Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters. Berlin: Berlin University Press 2008. 383 S., ISBN 978-3-940432-28-5.

Woher kommen wir? Diese Frage versteht Honnefelder (= H.) in Bezug auf die Philosophie und die Theologie des Mittelalters [500–1500 n. Chr.] (9). Thomas von Aquin († 1274), Albert der Große († 1280), Johannes Duns Scotus († 1308), Wilhelm von Ockham († 1347) – und mit einem Blick auf die Patristik auch Augustinus († 430), Bischof von Hippo, vertreten mit ihrem Denken würdig das lateinische Mittelalter. H. blickt von unserer heutigen westlichen Kultur aus auf diese Zeitspanne, um, wie er selbst schreibt, „Tiefenbohrungen vorzunehmen“ (10).

Im Vorwort (9–10) wird die Intention der gesamten Publikation offengelegt. H. untersucht und erklärt die Geschichte des Denkens der genannten Epoche anhand bestimmter geschichtlicher Fragestellungen, wie z. B. der Existenz der Welt, der Moralität, dem Willen, der Freiheit und der Geschichte.

„Woher kommen wir? Zur Einleitung“ (11), so lautet die Überschrift des ersten Kap.s., und mit dieser Frage nach der Herkunft überschreibt H. zugleich das ganze Buch. „Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters“, lautet das 15. und letzte Kap., wobei sich dieser Hinweis zudem als Untertitel auf dem Buchumschlag findet. Beide Kap. zusammengenommen bilden den Rahmen des Gedankengangs aller übrigen.

Im zweiten Kap. geht H. der Frage nach: „Wer hat die wahre Philosophie? Die Begegnung des christlichen Glaubens mit der paganen Philosophie“ (17). Die These des dritten Kap.s lautet: „Innovation durch Rezeption: Die Herausforderung durch die ‚philosophi‘“ (41). Der Beitrag „Weisheit auf dem Weg der Wissenschaft: Albert der Große und die Geburt der wissenschaftlichen Weltanschauung“ schließt sich an (51). Das umfangreiche fünfte Kap. fragt an: „Wie ist ‚Erste Philosophie‘ möglich? Der zweite Anfang der Metaphysik im Mittelalter“ (85), woran anschließend die „Erste Philosophie als Transzendentalwissenschaft: Metaphysik bei Johannes Duns Scotus“ thematisiert wird (114). Das siebte Kap. behandelt die „Metaphysik als Metaphysikkritik: Wilhelm von Ockham und seine ungeschriebene Metaphysik“ (133). Im achten Kap. dagegen stellt „Die Frage nach der Natur der Dinge: Der Begriff der gemeinsamen Natur – eine ontologische Analyse“ (155), wohingegen das neunte Kap. „Mögliche Welten: Die Entdeckung der Modalitäten“ (171) aufzeigt. Nach „Willkür oder ursprüngliche Selbstbestimmung? Das neue Verständnis von Freiheit und Wille bei Johannes Duns“ (188) wird im zehnten Kap. geforscht, um im elften Kap. anzufragen: „Sind moralische Urteile wahr? Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus über die Rationalität der moralischen Urteile“ (207). Das Problem von „Grenzziehung oder Orientierung? Das Modell praktischer Ethik bei Thomas von Aquin“ (228) wird im zwölften Beitrag erörtert, um im dreizehnten Kap. „Das Rätsel der Geschichte: Eine philosophische Betrachtung der theologischen Geschichtsdeutung Augustins“ (251) aufzuwerfen. Mit dem vorletzten Kap. „Universale Norm und kontingente Lebensform: Die mittelalterlichen Deutungen des von Natur aus Rechten“ (272) wird der Binnentext beschlossen.

Der vorliegende Bd. geht auf H.s Vorträge zurück (Kap. 2–4), wie man dem Quellenverzeichnis (315–316) entnehmen kann, und umfasst fünf Vorträge aus den 1980er-Jahren (beginnend mit 1984), drei Vorträge aus den 1990er-Jahren (beginnend mit 1990) sowie fünf Vorträge ab dem Jahr 2000. Aufgrund dieser Tatsache erschließt sich dem Leser auf den ersten Blick kaum ein homogener Sinnzusammenhang. Die Anmerkungen werden zwar je Kap. aufgelistet, stehen jedoch als „Endnoten“ zusammengefasst am Ende des Buches (317–383).

Wo und wie lassen sich Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters festzustellen? Die Antwort auf diese Frage lautet: zum einen im Aufkommen der Philosophie, historisch beginnend mit der Antike, zum anderen in der Entdeckung der Wissenschaft, und zum Letzten bedingt durch die neuzeitliche Aufklärung (Kap. 1, 11). Philosophie und Wissenschaft bilden so im Verlauf der Geschichte das Fundament des mittelalterlichen Denkens. Theologisch entsteht durch den christlichen Glauben ein prägendes Moment, das Europa zu einer Einheit verbindet. Über Humanismus und Aufklärung hinaus entwickelte sich die Identität der Moderne. Durch den Blick auf die Quellen und die historisch-kritische Erforschung des Mittelalters lassen sich divergente Perspektiven korrigieren, und es eröffnet sich somit die Möglichkeit neuer Bewertungen (Kap. 1, 13). Zwei entscheidende Wellen der Aristoteles-Rezeption folgen aufeinander: eine von den Kirchenvätern bis ins 12. Jhd. reichende und eine zweite, für H. die wichtigere, nämlich die mit dem 12. Jhd. einsetzende Rezeption der unbekannteren platonischen und aristotelischen Werke sowie der sich entwickelnden Philosophie aus der Spätantike und dem frühen Mittelalter sowie einer Enzyklopädie verschiedener Wissenschaften im griechisch-arabischen Bereich (Kap. 1, 13). Die Philosophie und die Theologie des lateinischen Mittelalters unterliegen keiner Vereinnahmung, wie – laut H. – mit dem Blick auf die Quellen der Aristoteles-Rezeptionen festgestellt werden kann (Kap. 1, 15). Das Konzept der aristotelischen Metaphysik wird durch die zweite Aristoteles-Rezeption seitens der mittelalterlichen lateinischen Autoren nicht einfach fortgesetzt, sondern, indem sie auf den theologischen Horizont verweisen, von ihnen weiterentwickelt (Kap. 5, 86).

H. vertritt zudem die These, dass der historische Kontext die das Mittelalter bestimmenden Themen und Theorien freilege; Themen und Theorien, die sich in Neuzeit und

Moderne zwar weiterentwickelten, jetzt aber gerne als „Ursprünge“ der Moderne gesehen werden. Der Grund dafür findet sich nach H. im Denk- und Arbeitsschema der Forschung, denn dort werde die Ansicht vertreten, die Philosophie der Neuzeit sei nach einem Studium der Antike gut zu verstehen, wenn sie bei *Descartes* wieder einsetze. Auch sei das Mittelalter wegen des theologischen Kontextes bei der Aufklärung der historischen Entwicklung der Philosophie zu übergehen; zudem werde noch behauptet, die neuzeitliche Wirkungsgeschichte könne bei einer Erforschung der mittelalterlichen Philosophie außer Acht gelassen werden (Kap. 1, 15). Allerdings, so die Grundthese des Buches, nehme die „neuzeitliche Philosophie“ über die „mittelalterlichen Rezeptionsvorgänge und Transformationsgestalten“ Zugriff auf ihre antiken Ursprünge. Zudem hat die mittelalterliche Philosophie die Ansätze der neuzeitlichen Philosophie elementar bestimmt (Kap. 1, 16). Durch seine „Tiefenbohrungen“ erbringt H. den Nachweis, dass *Kant* auf die scotische Struktur von Analytik und Dialektik Bezug nimmt, wenn er von einer Transzendentalphilosophie der Alten in seiner *Kritik der reinen Vernunft* spricht und zudem Bezüge herstellt zu den Begriffen transzendentaler Gegenstand, Allheit der Realität und realstes Seiendes (Kap. 6, 131–132).

Ursprünge der Moderne? So lautet die Frage des letzten Kap.s. H. spricht von einem Denken, welches vergangenen Epochen angehört, von Begegnungen der Kulturen, vom Bruch mit tradierten Synthesen und von neuen Horizonten des Denkens, die bis heute unser westliches Denken beeinflussen (Kap. 15, 305). Eine Begegnung zweier geistiger Welten hat neue Fragen und Perspektiven entstehen lassen; sie sind zu einem nicht wegzudenkenden Bestandteil des modernen Bewusstseins geworden (Kap. 15, 314).

H. zeigt auf, dass die Philosophie und Theologie des Mittelalters in unserem Denken und in unserer heutigen westlichen Kultur einen wesentlichen Raum einnimmt. Deshalb sollte jedem Studierenden dieser Fachrichtungen das Buch an die Seite gestellt sein, allerdings nicht als ein erster Zugang zur Mediävistik, denn damit ginge eine Überforderung einher. Dies gilt ebenso für eine fachfremde Leserschaft. Sollte diese vorrangig auf Grund des Titels nach dem Werk greifen, so müsste sie in der Lage sein zu erkennen, dass die Themen der Philosophischen und Theologischen Anthropologie behandelt werden. H. verweist zu Recht darauf, er habe Tiefenbohrungen vorgenommen. Diese wichtige Bemerkung sollte der Leser nicht unterschätzen, denn oftmals erweisen sich Passagen als schwer lesbar und nicht leicht verständlich.

Der Leser, immer ausgerüstet mit der Kap.- und der Fußnotennummer, sucht in den jeweiligen Anmerkungen die für ihn entscheidende Information. Damit dies auf Anhieb gelingt, darf er zwischenzeitlich die Kontrolle bezüglich der aktuell zu lesenden Seite nicht verlieren. Eine Hilfe wäre es, wenn von Seiten des Verlags diesem Buch deshalb zwei Lesebändchen beigelegt worden wären. Das Lesen wird zudem erschwert durch einen inflationären Gebrauch an Guillemets, an Kursivschreibungen und an Klammersetzungen. Auch arbeitet H. gerne mit Einfügungen in Parenthesen. Eine Angabe der Lebensdaten der besprochen Autoren hätte die Einordnung in den historischen Rahmen vereinfacht. Im Verlauf der 15 Kap. drängt sich immer wieder der Eindruck auf, H. müsse die philosophische und theologische Tiefe des lateinischen Mittelalters verteidigen, insbesondere gegenüber der Neuzeit (z. B. Kap. 1, 16; Kap. 2, 40; Kap. 4, 70; Kap. 4, 74; Kap. 5, 86; Kap. 15, 314). Dies spiegelt sich auch in der Formulierung des Untertitels des Buches wider, wo zuerst der Begriff der Moderne begegnet. Die Philosophie des Mittelalters lässt H. mit der zweiten Rezeption der Werke des Aristoteles beginnen (Kap. 3, 42–44). Wichtige Denker wie Hugo von Sankt Viktor († 1141) und Gilbert Porreta († 1155) werden deshalb vermisst. Im Rahmen der zweiten Rezeptionswelle spricht H. von den „bis dahin unbekanntem großen platonischen und aristotelischen Werken“ (Kap. 1, 13), in Kap. 15 (310) erwähnt er den „sog. christliche[n] Sokratismus des 12. Jahrhundert[s]“; vermutlich beziehen sich diese Aussagen auf das platonische Werk des *Timaios*, welches einzig in lateinischer Übersetzung der besprochenen Epoche vorlag.

Damit der landläufigen Meinung über das Mittelalter als ein Museum für vergangene Lebensformen ein für alle Mal wissenschaftlich fundiert widersprochen werden kann, sollte dieses Buch den Weg zum Leser finden. Aber wie? Eine mögliche Antwort finden wir bei Thomas von Aquin: „Er [der Mensch] hat nicht nur die Freiheit, zu wollen oder

nicht zu wollen, sondern auch die Freiheit, dieses oder jenes zu wollen, je nachdem, welches Ziel ihm die Vernunft vorstellt“ (Kap. 12, 230).
K. GANSS

WITTECK, FABIAN, *Nationalsozialistische Rechtslehre und Naturrecht*. Affinität und Aversion. Tübingen: Mohr Siebeck 2008. 81 S., ISBN 978-3-16-149864-0.

Diesem Traktat, wie Wittreck (= W.) seine Schrift nennt, liegt seine Antrittsvorlesung vom 27. Januar 2008 an der Juristischen Fakultät der Universität Münster zugrunde. Für den Druck wurde sie um Anmerkungen und eine Bibliographie erweitert. W. geht es darum (so das Vorwort), die faschistischen Rechtslehren, welche in Italien, Österreich, Portugal und Spanien Herrschaftsdoktrin waren, und die des Nationalsozialismus selbst mit den verschiedenen Schulen des Naturrechts zu vergleichen. Insofern scheint also der Titel des Traktats zu eng gefasst. Tatsächlich kommt fast ausschließlich der Nationalsozialismus zur Sprache. Und so ist der Titel zu Recht gewählt. W. hat seinen Traktat in fünf Teile eingeteilt. Das erste Kap. widmet er dem Umgang mit Rechtspositivismus und Naturrecht in der Weimarer Zeit (1–18). Das zweite Kap. geht auf „das Naturrecht im nationalsozialistischen Rechtsdiskurs“ ein (19–34). Das dritte Kap. handelt von „Nationalsozialistischen Naturrechtsentwürfen“, d. h. denen von Raimund Eberhard und den von Hans-Helmut Dietze (35–42). Das vierte Kap. untersucht mögliche „Parallelen von nationalsozialistischer Rechtslehre und Naturrecht“ (43–55). Das fünfte und letzte Kap. fragt: „Naturrechtsrenaissance oder Naturrechtslegende?“ (56–57).

Zum ersten Kap.: W. spricht vom Gründungsmythos der bundesdeutschen Rechtsphilosophie, der sich auf Gustav Radbruchs Aussage von 1946 zurückführen lässt: Es sei, so Radbruch, die positivistische Einstellung des deutschen Juristenstandes gewesen, welche ihn wehrlos gemacht habe, so dass er das inhaltliche Unrecht des Nationalsozialismus zum Maßstab nahm und nicht ernstlich erwog, die NS-Gesetze radikal abzulehnen. W. hält diese Ansicht für falsch. Vielmehr urteilt er mit Bernd Rütters und Hubert Rottleuthner (u. a.): Es sei heute als stichhaltig erwiesen, dass maßgebende NS-Rechtslehrer sich eindeutig vom Rechtspositivismus absetzten, so C. Schmitt, E. Jung, K. Larenz. W. Schwister etc. Mit der „unbegrenzten Auslegung“ riss die NS-Rechtsdoktrin auch die Grenzen ein, welche der Rechtspositivismus aufzurichten versucht hatte (4). Lässt sich, so W., die NS-Doktrin vielleicht sogar als ein „Naturrecht“ eigener Spielart bezeichnen (4f.), so, wenn mit „völkischer Lebensordnung“, „Blut und Boden“, „Rasse“ oder dem „völkischen Lebensgesetz“ aus den Reihen der NS-Juristen heraus wie mit naturrechtlichen Prinzipien argumentiert wurde? Dass es damit aber um eine genaue Bestimmung des „Naturrechts-Begriffes“ geht, ist einsichtig (5). W. spricht übrigens der NS-Rechtslehre den Charakter einer wirklichen systematisch durchgeformten Lehre ab, welche ja als Lehre zu verlässlichen Ableitungen von geprüften Prinzipien gelangen müsste. Dies sei jedoch bei der NS-Rechtslehre keineswegs der Fall. W. lässt diese Schwierigkeit auf sich beruhen. Allerdings bleibt, um noch einmal auf die radbruchsche Position zurückzukommen, doch die Frage, ob Radbruch mit seinem Positivismusargument nicht dennoch zutreffend eine vorherrschende Mentalität deutscher Juristen beschrieb. Widerlegt ist seine Position mit dem Hinweis auf die Einstellung der genannten Rechtsgelehrten nicht!

Als Kronzeugen für die Naturrechtsrenaissance der Zwischenkriegszeit führt W. das Werk Heinrich Rommens „Die ewige Wiederkehr des Naturrechts“ (1. Aufl., 1936) an (9f.). Er begnügt sich nicht damit und untersucht das Panorama von 1918 bis 1933 (15). Es stellt sich keineswegs einheitlich dar. Rechtspositivistische Vertreter hatten sich gegen andere Ansätze zu verteidigen, welche an dem Menschen bindend vorgegebenen Werten festhielten, Ansätze, die keineswegs bloß im christlichen Raum entstanden sind (s. die Kritik an Ch. M. Scheuren-Brandes: 18, Anm. 55). Ein vollständiges Panorama rechtsphilosophischer Ansätze müsste wohl auch auf eine Reihe anderer „Philosophien“ eingehen: neukantianische (nicht nur R. Stammler); sodann die entweder mehr auf Thomas von Aquin oder auf Francisco Suárez gestützten Rechts- und Staatslehren; später Karl Larenz mit seiner von Hegel inspirierten Staats- und Rechtslehre (22, Anm. 11) etc. sowie Carl Schmitts „konkretes Ordnungsdenken“ (23, Anm. 12) oder eben schon völkisch inspirierte Rechtslehren, wie bei Ernst Kriek (22, Anm. 7).

Das zweite Kap. fragt, ob der Nationalsozialismus auf „Natur“ nicht auch deswegen zurückgriff, weil er Bezugspunkte und Kriterien wie etwa das der Rasse eben gerade im physischen Sinne und als vorausgegebene Natur verstand (19, Anm. 4); und das in – gewollter? – Unkenntnis abendländischer Naturrechtsphilosophie, wo zumindest eine, wenn auch starke Strömung die „lex naturalis“ mit der „ratio naturalis“, der natürlichen Vernunft gleichsetzte. Die Nationalsozialisten selbst wehrten sich jedoch gegen den Begriff des Naturrechts, vor allem wegen seiner weltanschaulichen Einfärbung. Dass allerdings „Modernität“ und „Neuheit“ „für das NS-System geradezu fixe Ideen gewesen sein sollen“ (24) (mit nur einem Beleg ausgewiesen), wie W. behauptet, ist mir fremd. Der Angriff der NS-Ideologie auf das individualistische Vernunftnaturrecht war zu erwarten. Wie aber baute man sich gegenüber dem klassischen Naturrecht (Cicero bis Suárez) auf? Darauf geht W. gründlich ab S. 28 ein. Insofern die NS-Ideologie in der klassischen Naturrechtslehre dreierlei vorzufinden meinte: a) einen antiindividualistischen Zug, b) eine starke Rolle des menschlichen Gesetzgebers und c) die Aufhebung des strafrechtlichen Analogieverbots (d. h., dass man um der Gerechtigkeit willen die Bindung an das Gesetz aufheben dürfe), stand der Nationalsozialismus dieser Strömung nicht ebenso feindlich gegenüber wie dem individualistischen Naturrecht. Auf diese unterschiedliche Stellungnahme aufmerksam gemacht zu haben, ist ein Verdienst W.s. Dass auch hier der Nationalsozialismus sich einen Popanz von Naturrecht erschuf, sei hinzugefügt.

Im dritten Kap. stellt W. zwei Schriften vor, welche ausdrücklich Nationalsozialismus und Naturrecht in Beziehung setzen. Raimund Eberhards Schrift „Modernes Naturrecht“, 1934, stellt W. eher als unbedeutendes Machwerk hin. Immerhin wurde es gedruckt und erhielt eine gewisse Verbreitung (35–37). Hans-Helmut Dietzes Schrift „Naturrecht in der Gegenwart“, 1936, erreichte weite Verbreitung. Sie griff übrigens auf F. Tönnies, Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft zurück, dem es u. a. um die Rettung Nordeuropas ging (Brieskorn: Sozialphilosophie 2009, 192).

Im vierten Kap. zeigt W. Parallelen (42–55) zwischen der NS-Lehre und dem naturrechtlichen Denken auf. Beide arbeiten mit übergeordneten Vorgaben. Dieses „Potential“, aus dem abgeleitet wird, nannte die NS-Ideologie „Natur“, und gründete auf sie die „Natürlichkeit“ und „Artgemäßheit“ ihrer Lehre. Die Probleme der klassischen oder neueren Naturrechtslehre sieht W. auch innerhalb des NS-Diskurses um das richtige Recht auftauchen (45–52); was sein Vergleich von Naturrecht und der „naturrechtsanalogen Struktur“ der NS-Rechtslehre zeigt: – 1) bei beiden gehe es um die Schwierigkeit, wie man von den Prinzipien zur konkreten Regelung gelange; zutreffend ist die Feststellung, dass (46) Thomas und Suárez zurückhaltend sind, aus Prinzipien detaillierte Ableitungen bis in die konkreten Bereiche zu treffen; völlig anders dann Christian Wolff! – 2) strittig sei auch bei beiden, welchen Detaillierungsgrad die naturrechtlichen Sätze haben müssten; und wie umfangreich die Zahl der Prinzipien selbst sein müsse; – 3) beide Strömungen diskutierten, ob es eine Bindungswirkung für den Gesetzgeber und Richter an oberste Prinzipien gebe (47); ich darf allerdings anmerken, dass in der klassischen Naturrechtsauffassung selbstverständlich die Bindungswirkung bejaht ist. Dass das scholastische Naturrecht darauf verweist, dass menschliche Gesetze zur Ausgestaltung der obersten Prinzipien unerlässlich sind, führt W. richtig aus; doch hat dies m.E. genau genommen nichts mit der Frage der Bindungswirkung zu tun (47); – 4) beide Strömungen untersuchten, wer denn für die Konkretisierung des Naturrechts zu sorgen habe; ein vom Staatsvolk ermächtigtes Organ? Oder finde sich die Konkretisierung durch rationales Abwägen? Die NS-Antwort lautete: aus rassischer Verbundenheit und im Blut gefühlter Weisung. Ich hätte erwartet, dass in diesen NS-Diskussionen des „Führers Wille“ eine größere Rolle spielte (siehe 51). Offensichtlich nicht!? Dass der Wille des Richters sich am „Volksempfinden“ zu orientieren habe, wurde damit gerechtfertigt, dass er, der Richter, nicht frei entscheiden dürfe. Aber der Führer? Gab es da nicht Carl Schmitts Wort: „Der Führer bestimmt das Recht“? Richtig ist die Bemerkung, dass der Führer A. H. selbst nicht einmal seine eigene Ideologie als Schranke seines Handelns duldete (54); interessant wäre es, ob es hierzu Äußerungen des A. H. selbst gibt. Eine (gerade eingeführte) Ordnung als „natürlich ausweisen“ ist m.E. etwas anderes als „überkommene Ordnungen als erhaltenswert zu adeln“ (53).

Das Fazit: W. führt kraftvoll und nuanciert in die reichhaltige Landschaft juristischer Literatur der NS-Zeit ein: Radikale Befürworter, Verstärker und wissenschaftliche Absegner der NS-Rechtspolitik stehen vorsichtigeren, zurückhaltenderen Autoren gegenüber (48, Anm. 22; 49, Anm. 26). Nachdem dieses Verhältnis von Naturrecht (mit seinen Versionen) und NS-Ideologie noch nicht gründlich genug untersucht war, hat W. die Erkenntnis über Entlehnungen und Absagen ein wichtiges Stück vorangetrieben. Die von W. bearbeitete Stoffmenge ist enorm; den Urteilen W.s stimme ich, mit den oben gemachten Anfragen, weitgehend zu. Der Ton W.s ist gelegentlich ein wenig emotional-ablehnend, was zur Lebendigkeit des Traktats beiträgt, etwa gegenüber dem später in Würzburg tätigen Günther Küchenhoff (23 f.). Trägt W., der ja eine Zeit lang in Würzburg tätig war, hier noch eine Fehde aus? Dass Küchenhoff in Gewissensfragen den Führerbefehl an das Rechtsgewissen des Volks binden wollte (51, Anm. 28), verschweigt W. nicht. Wie sollte dies vor sich gehen, und wer sollte die Übereinstimmung oder die Differenz feststellen und wer Volksgewissen gegen Führerwillen durchsetzen? Es bleiben auch hier zahlreiche Fragen offen!

N. BRIESKORN S. J.

VERNUNFT UND GLAUBE. Perspektiven gegenwärtiger Philosophie. Herausgegeben von *Hanns-Gregor Nissing* (Wortmeldungen; 10). München: Institut zur Förderung der Glaubenslehre 2008. 200 S., ISBN 978-3-936909-10-4.

Der vorliegende Sammelbd. beleuchtet unter verschiedenen Perspektiven das Thema ‚Vernunft und Glaube‘, das seit der Regensburger Rede von Papst Benedikt wieder verstärkt in den Blickpunkt des öffentlichen Interesses getreten ist.

Die Aufsatzsammlung beginnt mit drei Beiträgen aus metaphysischer Perspektive. *H. Seidl* erörtert Möglichkeiten der Wiedergewinnung einer Ersten Philosophie auf realistischer Basis, da ein metaphysischer Realismus s. E. konstitutiv ist für jede echte Form von Religion. Wesentlich für seinen realistischen Ansatz ist „die Hervorhebung des intelligiblen Seins der Dinge als erster evidenter Voraussetzung aller Erkenntnis“ (11). Kritisch setzt er sich mit dem Versuch einer christlichen Realphänomenologie auseinander sowie einer Begründung der Ontologie mittels der Analyse ontologischer Strukturen. Der von ihm vertretene Realismus, so betont er ausdrücklich, sei kein naiver Realismus. Denn der Vorrang des Dings vor dem Denkinhalt besage nicht, dass alles, was uns in der Erfahrung begegne, real so ist, wie es uns erscheint. Vielmehr erfordere das inhaltlich Erfahrbare eine kritische Prüfung, bis es zur identischen Angleichung des Erkenntnisinhalts mit dem intelligiblen Wesensgehalt der Dinge kommen könne. Gleichwohl gilt: „Die Voraussetzung dieses Erkenntnisprozesses ist das formale Sein des Dinges, das vom Beginn an dem Intellekt bewußt ist, mag ihm auch anfänglich das Wesen des Dinges noch unbekannt sein“ (35).

U. Meixner interpretiert die *secunda via* des Thomas von Aquin mit den Mitteln der analytischen Philosophie als „Kausalmetaphysik“ (37), die in rationaler Argumentation eine „nichtphysische Verursachung von Physischem“ (12) erschließt. Meixner spricht bezüglich der Argumentation des Thomas in der *secunda via* von einer rationalen Indikation der Existenz Gottes. Es handelt sich hier, wie Meixner erläutert, um keine ‚probatio‘ im Sinne einer ‚demonstratio‘, sondern eben um eine ‚indicatio‘, ein „Weisen in Gottes Richtung“ (49). Wenn man in die Richtung einer offenbar tatsächlich vorhandenen ersten Ursache schaue, dann habe man dadurch einen gewissen Hinweis auf die Existenz Gottes. Das sei durchaus nicht nichts, sondern mehr, als man gemeint hat, sich nach Kant noch erhoffen zu dürfen. Man würde den Rahmen des Rationalen allerdings verlassen, wenn man beanspruchte, Beweise für Gott zu haben, und ebenso würde man mit einem solchen Anspruch den Rahmen des rechten Verhältnisses zu Gott verlassen. Denn „ein bewiesener Gott wäre nicht unser Gott“ (50).

W. Löffler vergleicht zwei Argumente für die Existenz Gottes, das sog. ‚Intelligent Design‘-Argument und das Urknall-Argument, und kommt dabei zu dem Schluss, dass das erstgenannte Argument als Argument für die Existenz Gottes sicher untauglich ist. Denn alles, was man hier über Gott und seine Weisheit als ‚Designer‘ zu erkennen meint, stamme „in Wahrheit nicht aus dem Argument, sondern aus den schöpfungstheologischen Hintergrundüberzeugungen seiner Vertreter“ (62). Anders ist es nach Löffler bei

dem letztgenannten Argument: Es lasse sich durchaus plausibel machen, dass am Anfang des Universums sämtliche innerweltlichen Erklärungsketten in einem einzigen Punkt zusammenlaufen, und es sei auch plausibel zu machen, diesen Beginn auf eine außerweltliche Ursache zurückzuführen. Erhellend sind auch die sechs allgemeinen Anforderungen an Argumente für die Existenz Gottes, die Löffler nennt, nämlich 1. ‚Empirischer Ausgangspunkt, 2. Weltanschaulicher Rahmen der Argumentation, 3. Plausibler Abbruch des Erklärungsregresses, 4. Klärung der Eigenschaften Gottes, 5. Einzigkeit des erwiesenen Gottes, 6. Logische Schlüssigkeit, wengleich nicht ‚Beweisbarkeit‘.

Der zweite Teil, der mit ‚Anthropologie‘ überschrieben ist, enthält zwei Beiträge. Im ersten Beitrag widmet sich *K.-H. Nusser* dem Problem des Personbegriffs. Im Rückgriff auf Thomas von Aquin betont er, wirklich gegeben sei die Person offensichtlich in der Weise eines genetischen Kontinuums. Denn „seltsam wäre die Vorstellung, die Vernunft trete erst sekundär und nachträglich zum einzelnen hinzu“ (82). Zudem wäre es falsch und verhängnisvoll, auch in Anbetracht des realen Vernunftwesens insgesamt, die Personqualität von den wechselseitigen Anerkennungsleistungen einiger Menschen, die bereits Bürgerrechte haben, abhängen zu lassen, wie das bei interaktionistischen Persontheorien der Fall ist. Denn die Versuchung eines ideologischen Perfektionismus wäre viel zu groß, vielen scheinbar zu kranken, zu alten oder zu unentwickelten Menschen die Personwürde abzuerkennen. Sachlich überzeugend ist für Nusser nur, „bereits dem Embryo die Schutzwürdigkeit der Person zuzuerkennen“ (ebd.). Nur in diesem Fall sei man vor Missbrauch gefeit. Nicht überzeugend ist für Nusser Spaemanns Ersetzung der individualisierenden Seele als Form des Leibes, die die ontologische Basis der Person darstellt, durch die These von der menschlichen Personalität als Paradigma des Seins. Denn in Spaemanns Theorie führten, wie Nusser kritisch bemerkt, „der Ausgang vom Traum und der Übergang in die Realität des Wachzustands durch das Resultat einer dialogischen Situation in die Nähe des Mißverständnisses, Person als Resultat von Anerkennungsverhältnissen zu verstehen“ (ebd.).

Im zweiten Beitrag diskutiert *E. Zwierlein* Spaemanns Überlegungen zu einem ‚letzten Gottesbeweis‘ auf dem Hintergrund des pascalschen Arguments der Wette. Pascal hatte in diesem Argument die Legitimität des Glaubens an Gott damit begründet, dass der Erwartungswert des Gewinns, der durch Glauben an Gott erreicht werden könne, stets größer sei als der Erwartungswert im Fall des Unglaubens. Spaemann hingegen setzt bei Nietzsches Destruktion des Wahrheitsbegriffs ein und geht von folgender Alternative aus: Entweder nehmen wir uns als freie Menschen ernst und glauben, dass wir in der Welt wahrheitsfähige Menschen sind. Dies aber setzt den Glauben an Gott voraus, bei dem im Sinne des *futurum exactum* „das Gegenwärtige als Vergangenheit des künftig Gegenwärtigen stets wahr ist und bleibt“ (14), oder wir streichen mit der Idee Gottes auch die Idee des Menschen durch, die wir von uns haben. Zwierleins These ist es nun, statt eines Gottesbeweises gehe es Spaemann wohl eher um eine Wette im Sinne Pascals, die von dem Interesse bestimmt ist, „die Wahrheitssuche als nicht prinzipiell sinnloses Projekt anzusehen“ (97). Allerdings werde die ‚Wette‘ bei Spaemann nicht mit den Mitteln eines probabilistischen Kalküls rekonstruiert. Es gehe vielmehr um eine fundamentale Wahl. In einem kognitiven Niemandsland, wo Argumente zuletzt nicht mehr entscheiden, müsse man „einen persönlich bindenden Schritt wagen, bevor uns die Dinge im Lichte unserer Wahl ihre eigentümliche Klarheit schenken“ (97 f.). Zwierlein spricht in diesem Zusammenhang von einer Grundsicht, die man als Metaphysik bezeichnen könne.

Der dritte Teil des Sammelbds. ist überschrieben mit ‚Weisheit, Bildung, Tugend‘. *B. Wald* beschreibt hier zunächst die Philosophie von Josef Pieper als ‚Positive Philosophie‘. Piepers Philosophieren ist ihm zufolge dem Denken des späten Schelling verwandt, der sich von einer reinen Vernunftwissenschaft abgegrenzt habe, die seit Kant die deutsche Philosophie bestimmte. Das Positive aller Erfahrung versteht Schelling als unableitbaren Anfang der Erkenntnis, der keinerlei Begründung fähig ist. Diese Neubegründung der Philosophie als Wirklichkeitswissenschaft erlaubt ihm einen Brückenschlag zur älteren Philosophie der Antike und des Mittelalters und bildet zugleich das Fundament für eine zur Offenbarung hin offene Philosophie. Dasjenige, was Pieper mit Schellings positiver Philosophie verbindet, sieht Wald vor allem in der These, dass „der

Wirklichkeit der Primat vor der logischen Denkmöglichkeit zukommt“ (109). Diese Wiederherstellung des Primats der Wirklichkeit vor der Denkmöglichkeit bildet ihm zufolge auch „die Grenzscheide zwischen einer von der spätmittelalterlichen Theologie abhängigen Philosophie, die im Deutschen Idealismus den spekulativen Erkenntnisanspruch auf die Spitze getrieben hat, und dem bescheideneren Selbstverständnis der modernen Philosophie“ (110), für das Pieper steht und das sich dadurch auszeichnet, dass es um einen neuen Zugang zu Aristoteles und Thomas bemüht ist.

Mit der Frage nach ‚Philosophie und Bildung‘ befasst sich *T. Kinzel*, der zur Beantwortung dieser Frage Überlegungen von Newman und Pieper heranzieht. Beide erinnern ihm zufolge deutlich daran, „daß es die Aufgabe einer philosophisch fundierten Universitätsbildung ist, grundsätzlich keinen denkbaren Aspekt der Wirklichkeit aus der Erörterung auszuschneiden“ (126). Es gehe vielmehr darum, einen Denkraum zu eröffnen, der die Wirklichkeit ohne ideologische Scheuklappen und Polarisierungen in den Blick nimmt. Allerdings stehen manche Überlegungen Piepers, wie der Herausgeber mit Recht in der Einleitung bemerkt, in deutlichem Kontrast zu den aktuellen universitären Gegebenheiten, so etwa die Feststellung, es sei ein Verrat am Akademischen, wenn dieses nicht auf ‚die Verehrung vor allem des Seienden selbst‘ gegründet sei. Noch bedenklicher erscheint Piepers Verteidigung des elitären Anspruchs des Akademischen, die, wie Kinzel zu Recht schreibt, „in ein Minenfeld hineinführt“ (125), vor allem, wenn man die Erläuterung Piepers hinzunimmt, der Begriff des Akademischen sei ein undemokratischer Begriff. Dennoch hält Kinzel Newmans und Piepers Überlegungen für wichtig als Plädoyer für eine philosophische Bildung, die auch im akademischen Raum ihren Ort haben muss.

V. Nemoianu stellt schließlich in seinem Aufsatz ‚Imperfection and hope‘ eine Verbindung der von Josef Pieper wiederentdeckten Tugendlehre mit der modernen Literatur her. Für Nemoianu sind es die Wechselwirkungen von Unvollkommenheit und Hoffnung, die die unverzichtbare Grundstruktur der Weltliteratur ausmachen. In unmittelbarer Parallele zu dieser Grundstruktur sieht er nun Piepers Interpretation der Hoffnung als Haltung, die dem Menschen als *homo viator* am meisten entspricht. Denn sie besagt zugleich eine Abwesenheit der Erfüllung und eine Hinordnung auf die Erfüllung und ist mithin „in der Mitte zwischen den falschen Extremen der Vorwegnahme und der Verzweiflung angesiedelt“ (17).

Der vierte Teil ist überschrieben mit ‚Herausforderungen der Moderne‘. Diesen Herausforderungen sind drei Beiträge gewidmet. *J. Splett* befasst sich mit dem Problem der Christlichkeit des hegelischen Denkens. Als problematisch erachtet er an Hegels Ansatz zunächst die Umdeutung des Bösen, das für Hegel ein Zustand ist, den es aufzuheben gilt. Splett hingegen betont, das Böse sei keineswegs nur das, was nicht bleiben soll, sondern das, was überhaupt nicht und unter keiner Bedingung sein soll, und das, auch wenn es geschehen ist, niemals hätte geschehen dürfen. Weiterhin vermisst er bei Hegel einen positiven Begriff von Vielheit bzw. Andersheit. Ein solcher Begriff ist s. E. „letztlich nur in Personal-Kategorien möglich“ (154), und zwar derart, „daß das personale Subjekt sich selbst als Zweiten (Anderen) denkt, als Du, als angeblickt. Noch deutlicher: als bejaht, sich verdankend“ (155). So gesehen bedeutet Seinsvollzug für Splett Sich-Verdanken bzw. Sich-Entgegennehmen. Eine solche Perspektive scheint Hegel völlig fremd zu sein. Er stellt sich zwar „mit äußerster Selbstrücknahme in den Dienst des Absoluten“ (161), doch schlägt eben dies in Aneignung um, der es um eine Aufhebung in das Ganze geht. Faktisch stellt Hegels System nach Splett einen einzigen großen Monolog dar, der sich, da er auf einen kohärenztheoretischen Wahrheitsbegriff gegründet ist, nicht widerlegen lässt. Was bei Hegels monologischem System logisch verknüpfter Sätze auf der Strecke bleibt, ist eine Philosophie, die die Freiheit zu ihrem Recht kommen lässt, die in der Lage ist, das Geheimnis so zu denken, dass es Geheimnis bleibt, und der Wirklichkeit des Opfers als dialogisch-personalem Geschehen gerecht zu werden vermag.

H. Zaborowski geht der viel verhandelten Frage nach, wie Heideggers Verhältnis zum Christentum und zum positiven Glauben verstanden werden müsse. Heideggers bleibendes Verdienst sieht er darin, erkannt zu haben, dass Glauben und Philosophieren nicht einfach zwei Verhaltensweisen des Menschen sind, deren Verhältnis ohne Probleme mit Hilfe einer „Aufgaben- oder Regionenbestimmung“ (184) geklärt werden

könnten, sondern dass es sich hierbei auch um unterschiedliche Vollzüge und Existenzweisen handelt, deren Differenzen nicht zu übersehen sind. Allerdings hat Heidegger nach Zaborowski über weite Strecken seines Denkwegs diese Differenz auch überbetont, nämlich „in einer Weise, die bloß vorauszusetzen scheint, aber nicht wirklich begründet, daß ein Miteinander von Glauben und Philosophieren als Weisen menschlicher Existenz nicht möglich ist“ (ebd.). Eine Rolle mag hier die Ablehnung der neuscholastischen Indienstnahme der philosophischen Vernunft für die Philosophie gespielt haben und der Einfluss der vor allem von Luther herkommenden theologischen Tradition. Beide Theorietraditionen haben sich wohl dahingehend ausgewirkt, dass Heidegger die Möglichkeiten einer wirklichen Beziehung von Philosophie und Theologie nicht gesehen hat. Eine solche Möglichkeit scheint sich freilich in Heideggers Aussagen aus den 1960er Jahren anzudeuten. Diese Möglichkeit wurde sowohl von der Philosophie als auch von der Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jhdts. und des beginnenden 21. Jhdts. aufgegriffen und weiterentwickelt. Dies geschah nach Zaborowski „nicht zuletzt unter dem Einfluß der Vorlesungen des frühen Heidegger, in der bei aller Ambivalenz seines Zugangs die Möglichkeit eines philosophischen Zugangs zum Glauben, der die ‚Eigen-dimension‘ des religiösen Lebens achtet und anerkennt, wie auch die Möglichkeit eines Philosophierens aus der christlichen Faktizität deutlich wird“ (ebd.).

Den Sammelbd. beschließt ein Beitrag von *B. Irlenborn* zu Habermas' Religionstheorie. Zu Recht weist Irlenborn darauf hin, man müsse sich klarmachen, dass die Offenheit des habermasschen Ansatzes für semantische Ressourcen des christlichen Glaubens „im Kontext gegenwärtiger deutschsprachiger Philosophie sicherlich eher die Ausnahme als die Regel darstellt“ (193). Er nennt sodann vier Punkte, die die hohe Anschlussfähigkeit der habermasschen Position für eine christliche Selbstvergewisserung im Kontext der heutigen säkularen und pluralistischen Gesellschaft belegen, nämlich „1. Die erkenntniskritische Konzeption einer sich als fallibel, wohl aber nicht als defaitistisch verstehenden Vernunft. 2. Die religionsphilosophische Aufforderung zur Lernbereitschaft der Philosophie gegenüber religiösen Überlieferungen. 3. Das hermeneutische Plädoyer für eine nicht nur einseitige, sondern kooperative Übersetzung semantischer Potenziale religiöser Überzeugungen in eine säkulare Sprache. 4. Die rechtsphilosophische Verhältnisbestimmung zwischen säkularem Staat und Religion als Partnerschaft zweier getrennter, jedoch komplementär aufeinander angewiesener Bereiche“ (194). Irlenborn will natürlich nicht leugnen, dass Habermas' Konzept auch eine Reihe von Fragen aufwirft – er verweist u. a. auf die Frage nach Bedeutung, Umfang und Grenzen des Begriffs ‚Übersetzung‘ –, aber er betont doch zugleich, dass dieses Konzept „gerade aus christlicher Sicht eine höchst bedeutsame und anregende Diskussionsgrundlage für die gegenwärtige Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft darstellt“ (195).

Versucht man ein abschließendes Fazit, so wird man sagen können, dass der vorliegende Sammelbd. einen guten Einblick in die gegenwärtigen Bemühungen einer christlichen Philosophie gibt. Ohne Zweifel ist die thematische Bandbreite der einzelnen Beiträge beträchtlich. Auch methodisch sind durchaus unterschiedliche Tendenzen erkennbar. Deutlich wird dies etwa bei den metaphysischen Beiträgen. In der Einleitung weist der Herausgeber darauf hin, bei dem vorliegenden Sammelbd. handle es sich um einen ‚Werkstattbericht‘, der nur ein erstes Wort, einen Auftakt für ein philosophisches Gespräch darstelle. Man darf auf die Fortsetzung dieses philosophischen Gespräches gespannt sein.

H.-L. OLLIG S. J.

FREIHEIT IN PHILOSOPHISCHER, NEUROWISSENSCHAFTLICHER UND PSYCHOTHERAPEUTISCHER PERSPEKTIVE. Herausgegeben von *Emmanuel J. Bauer*. München: Fink 2007. 262 S., ISBN 978-3-7705-4452-3.

Der Bd. ist ein interdisziplinärer Beitrag zur aktuellen durch die Neurowissenschaftler Gerhard Roth und Wolf Singer ausgelösten Debatte über die Freiheit; er geht zurück auf ein Symposium anlässlich des 100. Geburtstags von Viktor E. Frankl am Fachbereich Philosophie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg im Herbst 2005. Schwerpunkt, so betont der Herausgeber, soll nicht eine von den Ergebnissen der

Neurowissenschaften ausgehende Apologie der Freiheit, sondern der phänomenologische Zugang zur Freiheit sein. Drei der Autoren sind praktizierende Psychotherapeuten.

Emmanuel J. Bauer beschreibt das Dilemma des Freiheitsbewusstseins in der Neuzeit: Dem Anspruch des Menschen, in seinem Handeln frei zu sein, widerspricht dessen gleichzeitige Erfahrung, mit eben diesem Handeln in das Naturgeschehen eingebunden zu sein. Er unterscheidet in der heutigen Diskussion drei Lösungsvorschläge. (a) Freiheit und Notwendigkeit bilden keine Gegensätze, denn Freiheit ist nicht Freisein von innerer Notwendigkeit, sondern Unabhängigkeit von äußerem Zwang. (b) Freiheit und Notwendigkeit gehören verschiedenen Bereichen der Wirklichkeit an; die Kausalität aus Naturnotwendigkeit findet sich in der phänomenalen und die Kausalität aus Freiheit in der noumenalen Welt. (c) Von Freiheit im vollen Sinn des Wortes kann nur dort die Rede sein, wo zur faktisch vollzogenen Handlung unter denselben Umständen eine alternative Handlungsmöglichkeit gegeben ist, und das ist in einer deterministischen Welt nicht möglich. Die These von Roth und Singer, die diese dritte Position vertreten, lautet: „Das Gefühl, bei der Willensroth und Handlungsentcheidung frei zu sein (d. h. nicht aus Ursachen, sondern aus Gründen zu handeln und im Prinzip auch anders entscheiden zu können), ist eine Illusion, wenngleich eine für unser komplexes Handeln notwendige Illusion“ (31). Roth und Singer, so Bauers Kritik, unterstellen denen, die an der Wirklichkeit der Freiheit festhalten, die Annahme einer geistigen Dimension, die „von den Phänomenen der dinglichen Welt unabhängig und ontologisch verschieden“ ist (37). Hier werde offensichtlich der Begriff der menschlichen Freiheit unter der Voraussetzung des cartesianischen Dualismus und des englischen Empirismus diskutiert. Dem stellt Bauer seinen Begriff der „gewachsenen Freiheit“ (49) entgegen. Die Handlungen des Menschen seien nie ganz frei, aber auch selten ganz unfrei; vielmehr sei die Freiheit des Menschen immer relative Freiheit, die verschiedenen Bedingungen unterliegt. Freiheit als gewachsene Freiheit bezeichne einen Spielraum des Fühlens, Denkens und Handelns, der von inneren und äußeren Faktoren bestimmt werde, die ihrerseits wiederum eine Folge früherer Ereignisse und eigener Entscheidungen seien. Diese Lösung lässt die Frage offen, wie die „inneren“ Faktoren ontologisch zu bestimmen sind bzw. was eine Entscheidung ontologisch zu einer „eigenen“ Entscheidung macht. – Wie bei Bauer, so geht es auch im Beitrag von *Georges Goedert* um die ideengeschichtlichen Voraussetzungen des neurophilosophischen Menschenbildes. In Schopenhauers These, dass in unserem eigenen Bewusstsein der Wille den Vorrang behaupte vor dem Intellekt, äußere sich „eine Grundausrichtung in der Darstellung der menschlichen Natur, die durch aktuelle Untersuchungen des menschlichen Gehirns und Nervensystems bekräftigt wird“ (51). Nach Schopenhauer gebe es eine enge Verknüpfung unseres Verhaltens mit organischen Prozessen; eine freie Entschlussfähigkeit bestehe nicht; unser Charakter sei unveränderbar, aber wir könnten durch Belehrung und Erfahrung unser Verhalten verbessern. „Es sind daraus Konsequenzen zu ziehen hinsichtlich der Zielsetzung im öffentlichen Strafvollzug sowie überhaupt hinsichtlich der Bedeutung von Schuld und Strafe“ (68).

Matthias Bormuth geht der Frage nach, ob der Mensch ein freier Bildner seiner selbst sein kann oder ob die biologische Realität diese kulturelle Ambition als Illusion entlarvt. Es gibt, so die Antwort, eine Neuroplastizität in beide Richtungen. „Die molekularpsychiatrischen Untersuchungen legen [...] nahe, von einer beiderseitigen Beeinflussung zwischen biologischen und lebensweltlichen Faktoren der neuronalen Aktivität zu sprechen“. Die biologischen und kulturellen Wirkfaktoren stehen „nicht in Konkurrenz zueinander, auch wenn die natürlichen Grundlagen zweifelsohne mehr Einfluss auf die Hirntätigkeit nehmen, als uns lieb ist“ (87f.). – *Werner Schüssler* stellt das Menschenbild in der Existenzanalyse Viktor E. Frankls dar und fragt nach der Bedeutung Frankls für die gegenwärtige Diskussion um die Hirnforschung. Frankl spricht von verschiedenen „Dimensionen“ des Menschen. Der Wissenschaftler habe die Pflicht, die „Multidimensionalität der Wirklichkeit“ auszuklammern; er müsse „die Fiktion aufrechterhalten, als ob er es mit einer unidimensionalen Realität zu tun hätte“ (101f.). Die in der niedrigeren Dimension der Hirnforschung gewonnenen Befunde behalten in der Dimension des Geistigen nach wie vor ihre Gültigkeit. Aber gleichzeitig müsse der Wissenschaftler auch immer wissen, was er tut, d. h. dass seine Annahme einer unidimensionalen Realität eine Fiktion ist. Nicht die Freiheit, so Schüsslers Fazit, ist eine bloße Illusion, son-

den umgekehrt: die von der Hirnforschung behauptete menschliche Unfreiheit ist „eine reine Fiktion“ (105).

Der Beitrag von *Alfried Längle* „Existenzanalyse der Freiheit“ versteht sich als Ergänzung der philosophischen Reflexion über die Freiheit aus der praktischen Sicht der Arbeit mit leidenden Menschen. Gefragt wird nach dem Freiheitsbegriff in der „Existenzanalyse“, d. h. der von Frankl begründeten Richtung der Psychotherapie. Freiheit, so die abschließende und durch ein Fallbeispiel veranschaulichte Antwort, ist „die Möglichkeit, mit innerer Zustimmung zum eigenen Handeln zu leben, d. h. sich mit den inneren und äußeren Gegebenheiten so abzustimmen, sich so zu ihnen zu stellen und sie so zu gestalten, dass diese Zustimmung gegeben werden kann. Eine andere Freiheit haben wir nicht“ (168). – Ebenfalls aus psychoanalytischer Sicht beschreibt *Bernhard Schwäiger* „Facetten des Erlebens von Freiheit“ und unterscheidet dabei zwischen Freiheit von etwas und Freiheit zu etwas. Miteinander verbunden sind beide in der „Regression im Dienste des Ich“ (186), dem Abtauchen in frühere undifferenzierte Erlebnisweisen, um dann für die Freiheit zu etwas gerüstet zu sein. Regression im Dienst des Ich finden wir z. B. im Musikerleben oder im Aufgehen in einer Landschaft.

Von den Beiträgen, die sich aus philosophischer Sicht mit dem Begriff der Freiheit befassen, sei der von *Otto Neumaier* genannt. Er versucht zu klären, was unter moralischer Verantwortung zu verstehen ist, und zu zeigen, inwiefern dafür Handlungsfreiheit notwendig ist, um dann zu erörtern, ob die Ergebnisse der Neurobiologie gezeigt haben, dass die Annahme von Verantwortung und Freiheit sich erübrigt. Ist „die Annahme von Verantwortung und Freiheit mit dem neuronalen Determinismus unvereinbar?“ Eine Antwort auf diese Frage sei vor allem deshalb unmöglich, weil, wie Neumaier dann im Einzelnen zeigt, „die Begriffe der Kausalität und des Determinismus bei Roth und Singer ebenso unklar bleiben wie ihr Verhältnis zueinander und zur Frage der Handlungsfreiheit“ (210). Neumaier will mit seinen Einwänden nicht „die Erkenntnisse der Neurobiologie“ widerlegen, wie es Roth von Philosophen verlange, die an seinen Annahmen zweifeln, wohl aber zur Klärung herausfordern, „worin die Erkenntnisse der Neurobiologie bestehen bzw. wann solche vorliegen“ (212).

Eine ernste und mahnende Analyse der „Freiheit in der postmodernen Welt“ ist der abschließende Beitrag des Soziologen *Manfred Prisching*. Die moderne Gesellschaft sei frei, aber die Menschen wüssten immer weniger, was sie mit ihrer Freiheit anfangen wollten. „Letztlich besteht die Krise darin, dass das Bewusstsein davon, was auf dem Spiele steht, geschwunden ist. [...] Nihilistische Gleichgültigkeit, wohliger Narzissmus, in einer Welt der Rundumersetzbarkeit. Die Tendenz besteht, die Unsicherheit niederzudröhnen im Kaufrausch. [...] Freiheit in der postmodernen Welt – wir haben keine historische Garantie, dass sie uns auf Dauer gewährleistet ist“ (238f.). F. RICKEN S. J.

DI FRANCO, MANUELA, *Die Seele*. Begriffe, Bilder und Mythen. Stuttgart: Reclam 2009. 119 S., ISBN 978-3-15-018666-4.

Einen interessanten Entwurf dessen, was es heißt, die Seele sprachanalytisch zu thematisieren, legt Di Franco in ihrer Schrift „Die Seele“, deren erste Fassung im Rahmen ihres Studiums in Bern entstand, vor. Nach einer kurzen Einleitung widmet sich die Autorin in drei Kap. unter unterschiedlichem Gesichtspunkt dem Gegenstand des überaus übersichtlichen Büchleins. Dabei wird „[d]as Mysterium“ der Seele nicht gelöst, sondern „untersucht, wie wir über das Seelische reden, weshalb wir so reden und was dies hinsichtlich unserer Wirklichkeit bedeutet“ (8). Das erste Kap. trägt die Überschrift „Alltagssprache. Begriffe der Seele“ und thematisiert unseren Umgang mit der Sprache. Was aber bezeichnen wir mit dem Begriff „Seele“? „Seele“ wird [nach einem ersten Definitionsversuch] dieses je eigene, innerliche Etwas genannt“ (12). Es fällt auf, dass, auch wenn wir diese Seele nicht als körperlich verstehen, wir ihr dennoch Eigenschaften zuschreiben, die wir gemeinhin von körperlichen Entitäten aussagen; es erstaunt daher nicht, dass wir dazu neigen, die Seele zu lokalisieren. (Interessanterweise wird das klassische Leib-Seele-Problem heute oftmals als „Gehirn-Geist-Problem“ [18] thematisiert.) Gerade diese dualistische Tendenz, die zwischen ‚körperlich‘ und ‚nicht-körperlich‘ unterscheidet, ist für die Rede von der Seele von höchster Relevanz: Obwohl die

Seele selbst nicht körperlich ist, versuchen wir sie doch mittels Metaphern, welche wir aus der Welt der Materie gewonnen haben, begrifflich zugänglich zu machen. Nach einer Klärung verwandter Begriffe (Geist, Bewusstsein, Ich und Selbst) und der Darstellung der Außenseite des Inneren unter dem Gesichtspunkt der sprachlichen Verwendung der jeweiligen Ausdrücke wird in Kap. 2 die Metapher (als Bild der Seele) dargestellt. Die Metapher galt lange Zeit als verdächtig und als defizitäre Darstellungsweise. Ganz anders beurteilt Di Franco ihre Darstellungspotenz, denn dieses Instrument würde es uns allererst ermöglichen, „eine kleine, feine Brücke hin zum eigentlich Unsagbaren“ zu schlagen (111). Weil sich dieses „innerliche Etwas“, das wir als Seele bezeichnen, aber „insbesondere durch seine Unkörperlichkeit auszeichnet“, sind auch seine Eigenschaften unkörperlich (58). (Dabei ist es fraglich, was unter Unkörperlichkeit genau zu verstehen ist.) Da der metaphorische Gebrauch der Sprache aber mittels körperlicher Prädikate arbeitet, kommt es zu einer Vermischung der Kategorien. Di Franco lässt dabei offen, ob die entsprechenden Kategorien lediglich unterschiedlich oder sogar gegensätzlich sind (vgl. ebd.). Ob mit dem Begriff der Seele etwas real Existierendes verstanden wird, untersucht Di Franco in Kap. 3 (Metaphysik. Mythen der Seele), wobei sich die Antwort in der Sprache zeigen würde (77). Der Metaphysik komme es dabei zu, „das Über-Sinnliche, also das, was sich der unmittelbaren sinnlichen Erfahrbarekeit entzieht und ausschließlich durch den Intellekt einsehbar ist [zu untersuchen]“ (78). Damit ein bestimmter Gegenstand aber Bestandteil unserer Wirklichkeit sein kann, muss er sprachlich identifizierbar sein (83). „Die Vergegenständlichung der Seele [aber] ist nur eine metaphorische Vergegenständlichung [...] [und] dient dazu, dass über das sinnlich und begrifflich Unfassbare überhaupt erst gesprochen werden kann“ (92). Obwohl wir in der Rede von Geist und Körper zu einem Dualismus neigen, dürfe nicht übersehen werden, dass „[d]as Seelische [...] nicht unabhängig vom Körperlichen zu denken [ist], und über das Seelische, das Unkörperliche, [...] nicht gesprochen werden [kann], ohne vom Körperlichen zu reden“ (98). Das aber macht deutlich, wie eng das Seelische und Körperliche sprachlich zusammenhängen (101). Hierbei gilt es zu bedenken, dass die metaphorische Redeweise über das Geistige nicht wörtlich genommen werden darf, weil sonst ein „metaphorischer Fehlschluss“ begangen würde (108). Weil es aber unsinnig ist, wenn „[e]twas Unkörperlichem körperliche Eigenschaften [zugeschrieben werden,] [...] können [die entsprechenden Äußerungen] nur dann als sinnvoll gelten, [...] wenn sie metaphorisch verstanden werden“ (109). Wenn wir von der Seele reden, dann reden wir „zwar Unsinn, aber wir meinen etwas damit“ (107f.). „Dass wir die Gefühle und Seelenzustände überhaupt in Sprache fassen können, ist den Metaphern zu verdanken. Damit weben wir uns eine [...] Brücke hin zum eigentlich Unsagbaren [...]. Diese Strickleiter sollten wir nicht wegwerfen – ermöglicht sie uns doch ein fantastisches Panorama“ (110f.). Ob dieser Ausblick aber den Blick auf eine ontologisch eigenständige Welt ermöglicht, muss angesichts der methodischen Vorgehensweise verneint werden. Hier wird die Nähe zu Gilbert Ryles „The Concept of Mind“ (1949) deutlich. Auch er hat seine Schrift – wenn auch mit bestimmten Vorbehalten – als Theorie des Geistes und der Seele verstanden, um im Schlussteil zu bemerken, dass der Geiststoff letztlich womöglich ebenso wie das Phlogiston überflüssig wird und aus der Theoriebildung verschwindet. Dies deshalb (man erinnere sich an Ryles horse in the locomotive), weil es diese Welt entweder nicht gibt oder dieselbe als inhaltsleer verstanden werden muss.

Auch wenn die Autorin durchaus sauber arbeitet, so haben sich doch einige kleinere Unkorrektheiten eingeschlichen. So war etwa Dante in bestimmter Weise kein Zeitgenosse des Aquinaten. Aber auch der Ansatz, das Seelengewicht beim Aushauchen der Seele im Tode zu ermitteln, ist verfehlt (13). Zwar stimmt es, dass entsprechende Experimente vorgenommen wurden (so beispielsweise von Duncan MacDougall (1866–1920), der das durchschnittliche Gewicht der Seele seiner Patienten auf 21 Gramm berechnete; dabei unterscheiden sich die einzelnen Werte recht stark voneinander (sie liegen zwischen 8 und 35 Gramm). Doch diese Vorgehensweise verwechselt das Geistige mit dem Materialen und verfehlt somit den Begriff der Seele. Hier wären nähere Erläuterungen der Autorin notwendig gewesen. Insgesamt legt Di Franco aber eine beachtenswerte Studie vor. Auf nur einmal 100 Seiten führt sie exemplarisch vor, was es heißt,

analytische Philosophie anhand eines konkreten Beispiels zu betreiben. Auch wenn man am Schluss der Lektüre wieder auf den Ausgangspunkt zurückgeworfen wird, steht man nicht mehr am Anfang, weil man neue Einsichten und Erkenntnisse gewonnen hat. Ein Vakuum bleibt allerdings dennoch zurück. Dieses ungestillte Bedürfnis darf der Autorin jedoch nicht als Mangel angelastet werden, weil die gewählte Methode nichts anderes zulässt. Aus der Studie geht deutlich hervor, dass das Geistige mit dem Körperlichen zwar zusammenhängt, dabei jedoch eine Eigenständigkeit aufweist. M. VONARBURG

QUANTE, MICHAEL, *Menschenwürde und personale Autonomie*. Demokratische Werte im Kontext der Lebenswissenschaften (Blaue Reihe Philosophie). Hamburg: Meiner 2010. 249 S., ISBN 978-3-7873-1949-7.

In seinem Buch „Menschenwürde und personale Autonomie“ erörtert Michael Quante (= Qu.) zentrale ethische Fragen im Bereich der Lebenswissenschaften und versucht, darauf pluralistisch und demokratisch tragfähige Antworten zu entwickeln. Die meisten ethischen Dilemmata lassen sich ihm zufolge als Konflikte zwischen dem Begriff der Menschenwürde und der Bewertung menschlichen Lebens begreifen. Seine Untersuchung gliedert sich in drei Teile: Der erste und letzte sind jeweils den zentralen Begriffen „Menschenwürde“ und „Autonomie“ gewidmet. Der Brückenteil thematisiert die Rolle des Personenbegriffs im bioethischen Kontext.

Im ersten Teil, „Menschenwürde“ (27–87), geht Qu. von der Beobachtung aus, dass der Menschenwürdebegriff zunehmend dazu gebraucht wird, bioethische Debatten abrupt zu beenden. Diese offensichtliche Vermeidungsstrategie erklärt Qu. durch die Annahme, dass jede Lebensqualitätsbewertung mit der Menschenwürde generell ethisch unvereinbar sei. Qu. stellt die Gültigkeit dieser „Unvereinbarkeitsannahme“ in Frage. Ferner kritisiert er die durch den Rekurs auf diese Annahme bewirkte Patt-Situation in bioethischen Diskussionen. So endet z. B. die Frage nach dem Status des menschlichen Embryos „in der unfruchtbaren Konfrontation eines Alles-oder-Nichts“ (205), in der dem Embryo entweder menschliche Würde zukommt oder nicht. Qu. bedauert den „rückläufigen Rationalisierungsprozeß“ (203) bzw. die „schlechte Dialektik der aktuellen Debatte“ (32). Demzufolge ist ein Ausbruch aus letzterer nur dann möglich, wenn die Unvereinbarkeitsannahme aufgegeben wird. Dies soll ohne eine Relativierung des Menschenwürdeprinzips und der Entfernung des beginnenden menschlichen Lebens aus dessen Geltungsbereich geschehen. Vorab untersucht Qu. unterschiedliche Bewertungsmaßstäbe von Lebensqualität. Vor allen anderen scheinen der intersubjektiv-rationale und personale Standard ein Verständnis von Lebensqualität zu befördern, das mit dem Menschenwürdekonzept ethisch verträglich ist. Der intersubjektiv-rationale Standard „beruht auf den Merkmalen, die rationale Subjekte vernünftigerweise wählen würden, sofern es sich bei ihnen um menschliche Wesen handelt“ (34); der personale Standard gründet in der Fähigkeit menschlicher Wesen, „ihr Leben als Personen zu führen“ (35). Damit ist gemeint, „daß Personen in einem irreduzibel evaluativen Verhältnis zu ihrer eigenen Existenz stehen [...], indem sie Lebenspläne schmieden, den Versuch unternehmen, ihre eigenen Interessen durch Handlungen zu verwirklichen, oder evaluative Urteile fällen“ (35). Beide Bewertungsmaßstäbe sind zueinander komplementäre Aspekte einer Lebensqualitätsbewertung, da Personalität sich nur in sozialen Interaktions- und Anerkennungsprozessen sowie unter gemeinsamen biologischen, anthropologischen und kulturellen Anfangsbedingungen entwickeln kann. Ferner soll Qu. zufolge ein in unserer säkularen und pluralen Gesellschaft tragfähiger Menschenwürdebegriff folgende zentrale Merkmale besitzen: „Erstens läßt sich dieser Begriff auf menschliches Leben unterhalb des Organismus nicht anwenden. Zweitens stellt die Menschenwürde einen ausgezeichneten ethischen Status dar, der unveräußerlich und nicht gegenüber anderen ethischen Werten, Prinzipien und Normen abwägbar ist. Und drittens enthält Menschenwürde inhaltlich die Vorschrift, einen Träger derselben niemals vollkommen zu instrumentalisieren“ (46). Die „Doktrin von der ‚Heiligkeit des menschlichen Lebens‘“ (37) lehnt Qu. aufgrund ihrer theologischen bzw. metaphysischen Prämissen ab und schließt sich einer anderen Tradition an, in welcher der Mensch aufgrund seiner ausgezeichneten Fähigkeiten und Eigenschaften Träger von Würde ist,

und mittels derer er ein personales Leben führen kann. Menschenwürde kommt auch denjenigen Formen menschlichen Lebens zu, die keine aktuelle Kompetenz zur personalen Lebensführung besitzen, „weil sie qua Gattungszugehörigkeit im Normalfall die Fähigkeit haben, die für Menschenwürde notwendigen Eigenschaften und Fähigkeiten zu erwerben“ (236). Die Korrektheit der vorangegangenen Überlegungen macht eine Relativierung des Geltungsbereichs der Unvereinbarkeitsannahme notwendig: „Zu den wesentlichen Eigenschaften, eine Person zu sein, gehört die Ausbildung einer evaluativen Haltung zum eigenen Leben und zu seiner Qualität. Aus diesem Grund kann keine allgemeine Unvereinbarkeit zwischen Lebensqualitätsbewertung und Menschenwürde bestehen, wenn letztere auf personaler Autonomie beruht“ (40). Folglich muss der personale Standard ethisch akzeptabel sein, wenn dieser in der evaluativen Haltung des Individuums zu seinem eigenen Leben gründet. Da die Bildung einer Persönlichkeit nur in Gesellschaft von Menschen möglich ist, stellt der intersubjektiv-rationale Standard eine notwendige Komponente der Lebensqualitätsbewertung dar. So müssen sich individuelle autonome Wert- und Zielvorgaben an objektiven Standards der Rationalität und der Plausibilität messen lassen. Der personale Standard tritt umso stärker in den Vordergrund, „[j]e mehr ein menschliches Wesen seine personale Autonomie verwirklicht oder die Fähigkeiten zu deren Ausübung entwickelt hat [...]. Je weniger ein menschliches Wesen seine personale Autonomie durch Artikulation einer evaluativen Haltung zu seiner eigenen Existenz entwickelt hat oder in der Lage ist, diese zu entwickeln, desto wichtiger wird der intersubjektiv-rationale Standard“ (40f.). Der Begriff „personale Autonomie“ dient in Qu.s Überlegungen nicht nur dazu, die Unvereinbarkeitsannahme auszuhebeln, sondern liefert eine akzeptable Basis ethischer Argumentation, die mit der Menschenwürde verträglich ist und dem Faktum der Pluralität Rechnung trägt: „Als Fazit bleibt daher festzuhalten, daß ein auf der Fähigkeit zu einer personalen Lebensführung fußendes Prinzip der Menschenwürde in einer säkularen und pluralen Gesellschaft gut begründet werden kann und mit jeder Form von Lebensqualitätsbewertung im Prinzip vereinbar ist, in der das evaluative Selbstverständnis des jeweiligen menschlichen Individuums zum Standard der Bewertung hinzugehört“ (209).

Anschließend testet Qu. die Konsistenz und Tragfähigkeit seines Menschenwürdebegriffs anhand einiger bioethischer Ambivalenzen in der PID (Praeimplantationsdiagnostik) und in der Nutzung embryonaler Stammzellen. Im Vorfeld kommt er insbesondere auf zwei Strategien zu sprechen, die im Bereich der Lebenswissenschaften im Umgang mit dem Prinzip der Menschenwürde angewandt werden. Die sog. „extensionale Strategie“ beruht darauf, „die kritisierte Blockadewirkung des Prinzips der Menschenwürde und die damit einhergehenden ethisch inakzeptablen Konsequenzen zu vermeiden, indem der Geltungsbereich dieses Prinzips eingeschränkt wird“ (51). In diesem Fall muss entschieden werden, ob z. B. menschliche Embryonen Träger von Menschenwürde sind. Aus dieser Alles-oder-nichts-Situation bietet eine „intensionale Strategie“ den Ausweg: Die betroffenen menschlichen Lebensformen werden zwar im Geltungsbereich des Menschenwürdeprinzips belassen. Allerdings werden bestimmte Handlungsformen auf die Verträglichkeit mit deren Menschenwürde überprüft. Qu. zufolge werden dadurch erstens „differenzierte und kontextsensitive Problembeschreibungen anstelle der nivellierenden Alles-oder-Nichts-Tendenz [erzwungen ...]. Zweitens hat die Anwendung der intensionalen Strategie eine ‚lokale‘ Wirkung, während die extensionale Strategie weitreichende Folgen hat: Sind z. B. Embryonen erst einmal aus dem Geltungsbereich der Menschenwürde herausgenommen, dann können sie in anderen Problemfeldern nicht wieder in diesen hinein genommen werden“ (52). Im Zusammenhang mit der ethischen Beurteilung der PID kritisiert Qu. drei Positionen (Regine Kolkle, Eberhard Schockenhoff, Ralf Stoecker), die trotz ihrer Unterschiede einhellig die Unverträglichkeit zwischen der in der PID vorgenommenen Selektion und der Menschenwürde behaupten. Qu. lehnt im Falle der PID eine extensionale Strategie im Umgang mit der Menschenwürde ab: „Alle potentiell oder faktisch behinderten Menschen mit den von der Präimplantationsdiagnostik angezielten genetischen Defekten wird [...] niemand aus dem Geltungsbereich der Menschenwürde ausschließen wollen“ (56). So bleibt nur noch die Möglichkeit einer intensionalen Strategie der Zurückweisung der Unvereinbarkeitsannahme. Der Prima-facie-Eindruck, dass in der PID durch die Le-

bensqualitätsbewertung Menschenwürde gegen Autonomie oder Wohl abgewogen werde, beruhe laut Qu. auf einem Fehlschluss: „Denn nicht die Menschenwürde wird hier gegen Anderes abgewogen, sondern das Recht auf Leben wird gegen personale Autonomie und individuelles Wohl abgewogen“ (57). Menschen, die nicht zu einer autonomen personalen Lebensführung fähig sind, partizipieren ebenfalls an der die Menschenwürde konstituierenden Lebensform. In diesem Fall wird auf der Basis einer intersubjektiv-rationalen Bewertung zwischen zukünftigem Wohl und Leid sowie dem Recht auf Leben abgewogen. Eine Würdeverletzung liegt erst dann vor, wenn es für die positive Bewertung bestimmter Merkmale intersubjektiv-rationale Gründe gibt: „Schon die Tatsache, daß die Disposition zu einer Krankheit oder Behinderung bzw. gar diese selbst faktisch nicht ausschließen, daß betroffene Menschen eine eigene Persönlichkeit ausbilden, sollte eigentlich als Argument dafür genügen, daß dieses Merkmal für sich allein genommen eine Verwerfung nicht rechtfertigen kann“ (61). Qu. hält folgende zwei Annahmen für miteinander verträglich: (1) Der menschliche Embryo ist Träger der Menschenwürde im strikten philosophischen Sinne. (2) Die PID ist nicht generell ethisch unzulässig. Mit diesen Überlegungen will Qu. die kategorische Unverträglichkeitsannahme ausgeräumt wissen, welche die bioethische Diskussion blockiert.

Im Blick auf die embryonale Stammzellenforschung teilt Qu. die Überzeugung, „daß die unserer Gesellschaft auferlegte Pflicht zur Bekämpfung von Krankheit und schwerem Leid aus ethischer Sicht dagegen spricht, sich der therapeutischen Potentiale der Stammzellforschung generell zu verschließen“ (62). Qu. sieht mit der Nutzung überzähliger Embryonen eine ethisch akzeptable Möglichkeit, in der das Prinzip der Menschenwürde im strikten Sinne unter Anwendung der intensionalen Strategie beibehalten werden kann: Embryonen, die länger als fünf Jahre eingefroren sind, haben im Falle einer Implantation keine Überlebenschancen. Daher scheint ihre Tötung zugunsten ethisch hochrangiger Ziele vertretbar zu sein. Langfristig gesehen scheint aber eine Anwendung der extensionalen Strategie unvermeidbar. In Anlehnung an Ludwig Siep schlägt Qu. vor, den reproduktiven Umgang mit frühen Embryonen vom therapeutischen vollständig zu lösen, so „daß man in Bezug auf die Institution des forschenden und therapeutischen Umgangs mit dem beginnenden menschlichen Leben die extensionale Strategie anwendet und diese Formen beginnenden menschlichen Lebens nicht unter das Prinzip der Menschenwürde fallen läßt“ (66). Qu. kommt zu dem Schluss, dass „[w]eder die Präimplantationsdiagnostik noch die Forschung mit menschlichen embryonalen Stammzellen [...] prinzipiell gegen die Menschenwürde [verstoßen]“ (66). Er attackiert diejenigen, die unter Rekurs auf das Prinzip der Menschenwürde kategorische Verbotsschilder aufstellen: „Ein solcher, zu Polarisierung und Tabuisierung führender Gebrauch des Begriffs der Menschenwürde, bei dem der rhetorische Effekt im umgekehrten Verhältnis zum argumentativen Gehalt steht, wird auf Dauer weder die Bedürfnisse der Menschen noch ihre ethischen Intuitionen betäuben können“ (67). Im Gegensatz dazu soll das Prinzip der Menschenwürde in theoretischen Auseinandersetzungen „kontextsensitiv und situationsangemessen“ (67) gebraucht werden: „Die differenzierte Anwendung des Prinzips der Menschenwürde in seinem strikten philosophischen Sinn bietet die Chance zu einem sachlichen und konstruktiven ethischen Dialog, der es uns ermöglicht, auch innerhalb der säkularen und pluralen Wertegemeinschaft des entstehenden Europas diskussions- und handlungsfähig zu bleiben“ (67).

Im letzten Kap. des ersten Teils untersucht Qu. die Stellungnahme des Nationalen Ethikrats aus dem Jahre 2003 zum Thema „Genetische Diagnostik vor und während der Schwangerschaft“ und wirft den drei Positionen, die in der Stellungnahme formuliert werden, argumentative Defizite und folgenden fundamentalen Fehler vor: „Die Gesamtlage des Berichts folgt den Regeln eines pragmatisch politischen Diskurses, bei dem nach den erreichbaren Mehrheiten geschaut und Positionen unter Rücksicht auf die Möglichkeiten formuliert werden, durch Kompromißformeln Mehrheiten für die jeweils eigene Position zu finden“ (85f.).

Nach einer anschließenden Differenzierung des mehrschichtigen Personenbegriffs mit seinen zahlreichen Problembereichen spricht sich Qu. im zweiten Teil (89–142) gegen den Versuch aus, bioethische Fragen ausschließlich mit dem Personenbegriff lösen zu wollen. Er untersucht den Beitrag des Personenbegriffs zur Lösung medizinethischer Probleme

hinsichtlich der Sterbehilfe und der Patientenverfügung. Äußert eine Person den Wunsch nach aktiver Sterbehilfe, sieht Qu. darin, „eine legitime Ausübung ihrer personalen Autonomie [...]. Ist dieser Wunsch rational im Sinne einer nachvollziehbaren Bewertung und Entscheidung, dann liegt damit ein prima facie respektabler ethischer Anspruch vor“ (107). Danach erörtert Qu. ethische Probleme, welche das Klonen von Menschen und das sog. „Neuro-Enhancement“ in Bezug auf die Identität der Person aufwerfen. Intuitive ethische Irritationen und tiefgreifende Ängste sprechen dafür, dass in beiden Fällen die Identität der Person gefährdet wird. Diese sind durch das Unbehagen begründet, „daß die Praxis des Klonierens von Menschen eine schleichende Erosion unseres Selbstverständnisses als individueller Person nach sich zöge“ (125). Fügt man zur Gefahr für das menschliche Selbstverständnis das dürftige Kosten-Nutzen-Verhältnis des Klonierens von Menschen hinzu, sollte man „aus der ‚Perspektive einer Theorie des guten Lebens‘ [...] die Finger davon lassen“ (126). Mit Blick auf das „Neuro-Enhancement“ schlägt Qu. vor, „nur solche Beeinflussungen zuzulassen, welche die Entwicklung der für Autonomie notwendigen Fähigkeiten fördern oder zumindest nicht behindern, und welche mit der zukünftigen Ausübung dieser Fähigkeiten verträglich sind“ (136). Dennoch halten viele den freiwilligen Einsatz von Neuro-Enhancement für ethisch unzulässig. Grund für solche Irritationen ist eine Erarbeitung intuition, „daß wir vom Individuum selbst intendierte Veränderungen der eigenen Persönlichkeit als Ergebnis ernsthafter Anstrengungen begreifen können müssen, wenn sie ethisch respektabel sein sollen“ (139).

Im dritten und letzten Teil (143–202) untersucht Qu. die Tragfähigkeit seines Autonomiebegriffs in drei ethischen Problembereichen. Im Kap. „Informierte Zustimmung, informierte Verweigerung und Verweigerung von Information“ fragt Qu., „ob das Konzept der informierten Zustimmung im Kontext humangenetischer Beratung und Diagnostik an die Grenzen seiner Leistungsfähigkeit [...] für die medizinische Ethik gelangt ist“ (144). Nicht immer steht für eine genetische Diagnose eine entsprechende Therapie zur Verfügung. Qu. fordert daher die Ausweitung des Konzepts der informierten Zustimmung auf den Bereich der Informationserhebung. Findet genetisches Wissen in der PID oder PND (Praenataldiagnostik) seine Anwendung, sollen „[i]n das Verfahren zur Erlangung einer informierten Zustimmung [...] auch Überlegungen mit einfließen, die den Embryo als einen fiktiven Gesprächspartner ansehen“ (159). Diese sollen „auf der Grundlage des intersubjektiv-rationalen Standards nach dem Modell der stellvertretenden Entscheidung im besten Interesse des Embryos durchgeführt werden“ (159). Anschließend erörtert Qu. das komplexe Thema „Sterbehilfe“. In diesem Zusammenhang zieht er die Bezeichnung „Hilfe bei der Herbeiführung des Todes“ vor. Die gängige Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Sterbehilfe hält Qu. für problematisch, da in der modernen Medizin die Grenzen zwischen Töten und Sterbenlassen zunehmend verschwinden: „Es gibt keine auf der Ebene der kausalen Verursachung allein verankerte moralische Differenz“ (172). Eine andere Alternative, ethische Grenzen eindeutig deskriptiv festzulegen, will das Konzept des „natürlichen Todes“ (Thomas Fuchs) sein. Allerdings scheitert diese Konzeption an ihrem Anspruch, „daß mit dieser Unterscheidung ethisch möglicherweise inakzeptable Lebensumstände, die keine Fälle von Sterben sind [...], gar nicht erfaßt werden können“ (173). Ein kategorische Begründung gegen eine direkt aktive Herbeiführung des Todes eines Menschen besteht Qu. zufolge nur dann, wenn ein Arzt den Tötungswunsch als ein für ihn aus Gewissensgründen inakzeptables Ansinnen zurückweist. Im Falle einer nicht-freiwilligen direkt aktiven Herbeiführung des Todes eines Menschen durch medizinisches Handeln muss „an die Stelle der intersubjektiv nachvollziehbaren Lebensqualitätsbewertung dessen, der getötet werden möchte, ein objektiver Bewertungsstandard [...] angelegt werden“ (182). Dieser ist nichts anderes, „als eine intersubjektive und in diesem Sinne objektive Ermittlung der subjektiven Lebensqualität“ (182f.). Im Kap. über „Verlängerte Autonomie“ diskutiert Qu. die Legitimität von Patientenverfügungen. Wiederum stellen sich kategorische Einwände gegen die ethische Zulässigkeiten von Patientenverfügungen als unbegründet heraus. Vielmehr sind diese als Ausdruck personaler Autonomie zu respektieren. Auftretende Risiken in der Implementierungspraxis der Patientenverfügungen sind für Qu. „der unvermeidliche Preis dafür [...], personale Autonomie als praktische Vorsorge für die eigene Zukunft auszuüben“ (202).

Qu. formuliert seine ethische Position mit ihren Vorteilen sehr klar und bietet eine gelungene Verknüpfung von Prinzipienfragen mit gegenwärtigen bioethischen Problemereichen. Die Leserin, der Leser gewinnt dadurch – freilich im Lichte von Qu.s Standpunkt – einen guten systematischen Einblick in ethische Argumentationsmodelle wie ihre Implikationen und macht sich inhaltlich mit vielen gegenwärtigen bioethischen und -politischen Themen vertraut. Qu. will mit seinem Buch jedoch mehr erreichen, als nur seinen ethischen Ansatz und dessen biomedizinische Applikation zu untermauern. Er beabsichtigt nichts Geringeres, als die Menschenwürde im strikten Sinne, die menschliche Autonomie und den gesellschaftlichen Pluralismus im Bereich der Lebenswissenschaften miteinander zu versöhnen und den anscheinend rückläufigen Rationalisierungsprozess der in Deutschland geführten bioethischen Debatten zu stoppen. Im Folgenden beschränke ich mich auf einige kritische Anmerkungen bezüglich der Einlösung dieses ambitionierten Unterfangens.

Zunächst scheint der Vorwurf der Instrumentalisierung menschlicher Embryonen in der PID und der embryonalen Stammzellenforschung weniger durch die Relativierung der Unvereinbarkeitsannahme als durch einen verkürzten Handlungsbegriff, der Gegenstand ethischer Bewertung ist, entkräftet zu werden. Die Frage nach der Zulässigkeit einer Lebensqualitätsbewertung stellt sich nicht erst bei existierenden überzähligen Embryonen, sondern bereits vor dem Akt ihrer Erzeugung. Die Betrachtung eines einzelnen Ereignisfragments aus einem komplexen Handlungsgefüge ist möglich. Doch was ist der Mehrwert einer solchen Betrachtungsweise für die ethische Bewertung, wenn durch oder in diesen Techniken eine Allianz – mit klarer Instrumentalisierungsintention von Seiten der Akteure und offensichtlichen Selektionsfolgen – eingegangen wird? Dieser Eindruck gemeinsam mit Qu.s Vorhaben, auf längere Sicht im Umgang mit embryonalen Stammzellen eine extensionale Strategie verfolgen zu wollen, gefährdet m. E. die Glaubwürdigkeit von Qu.s Anliegen, zum einen die Menschenwürde im strikten Sinne für alle menschliche Lebensformen gelten zu lassen – hier werden die in die embryonale Stammzellenforschung projizierten Therapiehoffnungen mit der Menschenwürde, dessen Träger laut Qu. auch der menschliche Embryo ist, abgewogen. Zum zweiten unterminiert Qu. seine Absicht, die schlechte Dialektik innerhalb der bioethischen Debatten zugunsten eines offenen und konstruktiven Dialogs aufbrechen zu wollen – spricht er sich doch an dieser Stelle für eine Strategie aus, die seiner eigenen Einschätzung zufolge in eine Alles-oder-nichts-Situation führt, und plädiert für eine Lösung, die er selbst unter den Ethikern als nicht konsensfähig einschätzt.

Weiterhin sucht der Leser in Qu.s Ausführungen über die personale Autonomie vergeblich nach Überlegungen über die Gebrechlichkeit menschlicher Autonomiekompetenz. Insbesondere im Falle der „freiwilligen aktiven Sterbehilfe belegen empirische Studien und die Idee der „palliative care“ die Seltenheit eines bilanzierenden Todesverlangens. Wünschenswert wäre daher die Ausarbeitung einer praxistauglichen Hermeneutik der personalen Autonomie, in der u. a. die epistemologischen und ontologischen Bedingungen dieses Begriffs expliziert werden. Im Vergleich mit anderen Autonomiekonzeptionen vertritt Qu. ein enges Verständnis von personaler Autonomie als aktuelle Fähigkeit zur Artikulation eines evaluativen Selbstverhältnisses. Sowohl der personale und intersubjektiv-rationale Standard als auch deren komplementäres Verhältnis zueinander werden kaum näher bestimmt. Offen bleibt daher, ob sich durch Qu.s Autonomiebegriff und seinen Bewertungsstandards ein ethisch valides und tragfähiges Urteil begründen lässt. Denn auch diejenigen, die Qu.s Relativierung der Unvereinbarkeitsannahme zustimmen, werden kaum leugnen, dass personale wie intersubjektiv-rationale Bewertungen der Menschenwürde widersprechen können. Zwar beruht Menschenwürde auf personaler Autonomie; wer aber schützt die Menschenwürde vor der personalen Lebensführung? So gesehen, wird das durch die Unvereinbarkeitsannahme angestoßene Problem nicht wirklich gelöst. Qu. verweist vielerorts in Bezug auf ethische Dilemmata auf die Notwendigkeit eines Raums, in dem ein offener und konstruktiver Dialog eingeübt wird, um sich über ethische Lösungen zu verständigen, die in einer pluralistischen und demokratischen Gesellschaften akzeptabel sind. Dieser Vorschlag bietet jedoch für sich genommen noch keine Lösung, sondern führt hin zu der notwendigen wie komplexen Debatte über die formale und materiale Dimension öffentlicher Ratio-

nalität. Für beide Dimensionen gibt Qu. wertvolle, aber keineswegs neue Impulse: die Notwendigkeit eines Verfahrens der öffentlich informierten Zustimmung, das Kriterium der personalen Lebensführung oder die Konzeption einer biographisch narrativen personalen Identität. Auf Qu.s Hinweis, dass ethisch tragfähige Werte und Normen in einer pluralistischen Gesellschaft notwendig sind, müssten präzise Ausführungen folgen. Dies kann unter dem Vorzeichen der Unverfügbarkeit eines strikten Menschenwürdebegriffs im Rahmen einer pluralistisch informierten Öffentlichkeit geschehen. A. FRITZ

2. Historische Theologie

WEISS, BARDO, *Jesus Christus bei den frühen deutschen Mystikerinnen*. Teil 1: Die Namen. Paderborn: Schöningh 2009. 1412 S., ISBN 978-3-506-76693-9.

Wer die bisherigen Arbeiten von Bardo Weiß (= W.) zur Frauenmystik des Mittelalters (2000: „Ekstase und Liebe“; 2004: „Die deutschen Mystikerinnen und ihr Gottesbild“; 2006: „Der dreieine Schöpfer“ schon kennt, wird von diesem neuen Werk erwarten, dass es die bisherigen Einblicke weiterführt und vertieft. Aber W. konzentriert sich diesmal auf die mystisch-spirituellen Christologien. Dazu angeregt haben ihn zwei große Artikel von H.-J. Sieben, worin dieser auf traditionelle Aussagen über Jesus aufmerksam macht, die dadurch entstehen, dass Namen aneinandergereiht werden, die ihm zukommen (in: ThPh [1998], 1–28 und ThPh [2000], 30–58). Im Unterschied zu Sieben untersucht W. jedoch zuerst die einzelnen Titel, unabhängig davon, ob sie in einer Reihe vorkommen oder nicht.

Zitiert werden christologische Einsichten von etwa zwanzig deutschsprachigen Mystikerinnen (auch aus Brabant und Umgebung) ab der Mitte des 12. bis zum Ende des 13. Jhdts. Die meisten von ihnen gestehen, dass sie ihre Bücher nicht ohne fremde Hilfe verfasst haben (17). Auf die Frage nach der literarischen Fiktion antwortet W. etwa folgendermaßen: „Man wird den Autoren [...], sieht man von einigen ausschmückenden Übertreibungen ab, glauben dürfen, dass sie sich keiner Fiktion bewusst sind und nur das schreiben, was sie für ein Faktum halten: Gott selbst hat sich diesen Frauen in ihren übernatürlichen Erlebnissen zu erkennen gegeben“ (19). Sie konnten sogar aus eigener Erfahrung bezeugen, dass der Inhalt der Botschaft dieser Frauen vom Heiligen Geist stammt (20). Zwar lassen sich krankhafte Züge im Leben einiger dieser Frauen nicht leugnen. Aber selbst wenn diese auch in ihre Botschaft einfließen, heiße das noch nicht, dass alles, was sie sagten, krankhafte Einbildungen seien (22).

Dass solche Ekstasen und Visionen von Gott gewirkt seien, lasse sich zwar nicht wissenschaftlich beweisen. Gott könne jedoch in die Geschichte eingreifen. Gewiss sei die Offenbarung in Jesus Christus abgeschlossen und nicht mehr überbietbar. Man dürfe aber mit der Möglichkeit von Privatoffenbarungen rechnen und ebenso damit, dass Gott der Christenheit besonders exemplarische Menschen schenken kann. „Wer auf der Suche nach [...] einer vertieften Spiritualität [...] ist, wird sich fragen, ob Gott vielleicht in den Mystikerinnen, die hier behandelt werden, eine exemplarische Hilfe schenkt“ (23). Zugleich werden einschlägige Texte der Mönchstheologie zitiert, was nicht heißt, sie seien direkte Quellen für die Frauenmystik gewesen. „Vielmehr sollen sie nur verdeutlichen, wie man damals in den Klöstern über die Dreifaltigkeit und das Schaffen Gottes gedacht hat“ (24).

Im ersten Teil dieses Projekts geht es um Bezeichnungen, die sich auf das Wesen Jesu, aber auch um solche, die sich auf sein Wirken beziehen (27). Das erste Kap. behandelt unter anderem seine Herrschertitel (König, Kaiser, Fürst) und seine verschiedenen Eigenschaften (z. B. Macht, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, Süße, Schönheit, Liebe, Weg). Dazu werden jeweils die in Frage kommenden Aussagen der Mystikerinnen oder einschlägige Texte (sowohl lateinische als auch deutsche) der damals üblichen Theologie zitiert und gegebenenfalls kurz kommentiert. Die entsprechenden Zitate werden einfach nacheinander immer nach der gleichen Methode aufgeführt. Im zweiten Kap. geht es um christologische Titel aus der Menschwerdung und Erlösung (z. B. Heiland, Arzt, Priester Lamm, Tröster, Befreier) und um Eigenschaften Jesu wie Barmherzigkeit, Geduld,

Demut. Die folgenden Kap. (drei bis fünf) thematisieren seine Vollendung, die persönliche Beziehung zu ihm (Bräutigam, Jüngling, Kuss, Helfer), Ursprung und Fülle (Urbild, Vorbild, Ursprung) sowie seltene Namen.

Besonders interessant scheint mir das sechste Kap. zu sein. Es bringt recht verschiedene Bilder und Metaphern für Christus zur Sprache. Da wird Jesus verglichen mit Gestirnen, Wolke, Morgen, Mittag und Abend, aber auch mit Berg oder Fels sowie mit Wasser, Tau, Quelle, Brunnen und Meer. Noch eindrucksvoller, weil im Allgemeinen wenig bekannt, sind Bilder von Pflanzen, Blumen und Tieren. Auf diesen Seiten (983 ff.) findet man auch hilfreiche Zusammenfassungen, für die man angesichts der Zitatefülle dankbar ist und die man an anderen Stellen leider vermisst. Die Bilder aus dem Leben des Menschen (Mann, Riese, Hirt, Hand, arm, Mund, Kleidung) werden abschließend – sozusagen als Höhepunkt dieses Kap.s – vorgestellt.

Der zweite Teil des Projekts zeigt im ersten Kap., dass auch in der Mönchstheologie und bei den Mystikerinnen wie schon in der Alten Kirche und im frühen Mittelalter die Reihung von Namen Christi von Bedeutung war. Vollständigkeit wird nicht angestrebt. Es werden nur Nebeneinanderstellungen von wenigstens drei Namen aufgeführt. Solche Reihen stehen oft in Gebetsanrufungen. Manchmal lässt sich nicht eindeutig entscheiden, ob mit diesen Namen Gott allgemein oder Jesus Christus gemeint ist (1164). Das zweite Kap. zählt dann die Schriftstellen auf, die eindeutig christologisch verwendet wurden. Dabei werden aus dem Alten Testament auch bestimmte Gestalten hervorgehoben (Abel, Noah, Abraham, Mose, Jesse, David, Salomon, Daniel). Zweifelhafte Anwendungen oder Zusammenhänge werden freilich genauer erläutert oder gegebenenfalls verteidigt. Die Schriftstellen aus dem Neuen Testament werden den verschiedenen Evangelien (Mt, Lk, Joh) entsprechend geordnet. Beispiele aus den Briefen und aus der Apokalypse schließen die Auswahl ab. Eine inhaltliche Zusammenfassung von dem, was in der Mönchstheologie und bei den Mystikerinnen mit Hilfe der Schriftstellen über Jesus Christus gesagt wird, bietet W. nicht. Man findet nur einige formale Beobachtungen. Neuzeitliche Exegese stehe in der Gefahr, durch den Blick auf eine Einzelstelle den Sinn der ganzen Schrift und die Wahrheit der Regel des Glaubens aus den Augen zu verlieren. Die Exegese des Mittelalters stehe eher in der Gefahr, aus dem Wissen um den Gesamt-sinn der Schrift und der Regel des Glaubens die besonderen Aussagen der einzelnen Stellen nicht mehr zu beachten (1394). An den meisten Stellen sollen die Schrift und ihre Erklärung Hilfe bei der Meditation und dem Gebet leisten. Man wusste, dass Gott (der Sohn Gottes) und die Einheit mit ihm unaussprechbar sind und fühlte sich doch gedrängt, gerade darüber zu sprechen und zu schreiben. „In diesem Dilemma waren sie froh, das Unaussprechbare in biblischen Wörtern und Sätzen auszudrücken“ (1395).

Leider ist das Nachwort zum ganzen Opus ungewöhnlich knapp gehalten und hebt nur wenige formale Aspekte hervor. Die Vielfalt der Namen für Jesus, die bei den frühen Mystikerinnen verwendet wird, nennt W. „überraschend“. Es falle auf, dass sehr häufig Namen gebraucht werden, die vor allem das Wirken Jesu ausdrückten. Man scheue sich auch nicht, Namen zu verwenden, welche die Gefahr eines Missverständnisses bergen würden. Bemerkenswert sei schließlich, dass neben den Hoheitstiteln vermehrt Ausdrücke gebraucht würden, welche die Erniedrigung des Sohnes Gottes hervorhoben, obwohl man bei der Formulierung einer Kenosistheologie noch unsicher sei (1397). Abschließend werden nur noch die Quellen, die Sekundärliteratur und die Hilfsmittel sorgfältig aufgelistet, die W. konsultiert hat (1401–1412). Außerdem verspricht der Buchdeckel, dass im zweiten Teil dieser Christologie, der auch schon in Arbeit sei, nach den Namen das Wirken Christi behandelt werden solle. Geschieht dies nicht auch schon im vorliegenden ersten Teil?

Das riesige Werk des bekannten Mainzer Theologen und Spirituals (es hat 1412 Seiten und insgesamt 5473 Anmerkungen) ist zunächst als vielschichtige Materialsammlung zu würdigen. Wegen der Fülle der gesammelten Zitate ist es jedoch kaum lesbar. Größere, zusammenhängende Texte sind nicht zu finden. Der Einblick in die Welt der frühen deutschen Frauenmystik wird durch die anscheinend angestrebte Vollständigkeit des Materials beeinträchtigt. Wer tiefer in die mystisch-spirituellen Traditionen ihrer Christologie eindringen will, kann diese erstaunliche, nur durch moderne Computer-Technik mögliche Fleißarbeit wohl vor allem als Nachschlagewerk benutzen.

Deshalb ist zu fragen, an welchen Leserkreis der Autor eigentlich gedacht und welches Ziel er vor Augen hatte. „In einer Zeit der Verdunstung des Glaubens“, wie er das ausdrückt (23), sucht W. nach einer vertieften Gotteserfahrung und Spiritualität. Die in diesem Buch zitierten Mystikerinnen sollen dafür eine exemplarische Hilfe sein. Tatsächlich bieten die überaus zahlreichen Zitate aus ihren Schriften eindrucksvolle Beispiele mystischer Christus-Erfahrung. Es mag durchaus sein, dass etliche Leser beim Durchblättern dieses lexikonartigen Projekts auf Formulierungen stoßen, die sie begeistern und ihre Christusliebe erneuern. Unsere heutige Frömmigkeit ist gewiss nur echt, wenn sie auch ein lebendiges Verhältnis zu ihrer Vergangenheit gewinnt. Aber sie bedarf der persönlichen mystischen Erfahrung, damit die wunderschönen Namen für Jesus Christus, die man in diesem Buch bewundern kann, als immer noch zutreffend erkannt werden. Manche Theologen sprechen in diesem Zusammenhang sogar von einem Paradigmenwechsel hin zu einem Primat der Erfahrung, welcher unbedingt nötig sei. Jedenfalls ist die Aufgabe einer mystagogischen Hinführung heute besonders wichtig, weil viele Menschen kaum noch wissen, wie der geschichtliche Jesus von Nazareth, der Gekreuzigte und Auferstandene, jene kosmischen Dimensionen gewinnt, von denen die Mystikerinnen anscheinend problemlos sprechen. Oder entspringen ihre Einsichten und Erfahrungen ganz besonderen Gnadengaben, die nicht jedem Menschen geschenkt werden? Dann wären sie allerdings überhaupt keine exemplarische Hilfe für unsere heutige Zeit. Leider beschränkt sich W. auf die bloße Zitation der mystischen Texte. Tiefer bohrende existenzielle Fragen werden in seinem großartigen Werk weder gestellt noch beantwortet. Seine Leser wären ihm gewiss dankbar, wenn er als ehemaliger Dogmatiker einmal ausführlicher darauf eingehen würde.

F. J. STEINMETZ S. J.

HORST, ULRICH, *Dogma und Theologie*. Dominikanertheologen in den Kontroversen um die *Immaculata Conceptio* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge; Band 16). Berlin: Akademie Verlag 2009. 170 S., ISBN 978-3-05-004564-1.

Unbefleckte Empfängnis Mariens meint die definierte Glaubenslehre (DH 2803), dass Maria durch die zuvorkommende Erlösungsgnade Jesu Christi vom Anfang ihres Daseins an vor der Erbsünde bewahrt blieb und somit mit der Gnade der Rechtfertigung (als Gnade Jesu Christi) ihre Existenz begann.

Die über Jhdte. sich hinziehenden Kontroversen um Begründung und Verbindlichkeit des Glaubens an die Unbefleckte Empfängnis Mariens gehören zu den längsten Auseinandersetzungen, die die Theologiegeschichte kennt. In ihnen haben Dominikanertheologen eine herausragende Rolle gespielt, die schließlich in einer Isolation des Ordens endete. Was waren die Wurzeln des Konfliktes? Die vorliegende „Studie möchte zeigen, dass die eigentliche Ursache des Konflikts in einer unterschiedlichen Wertung der für die theologische Argumentation maßgebenden Autoritäten beruhte. Das veränderte Verständnis der Funktion von Hl. Schrift, Vätern und Theologen im dogmatischen Beweis manifestierte sich mit zunehmender Schärfe in den Diskussionen um die, wie die Gegner der *Immaculata Conceptio* damals bezeichnenderweise sagten, *opinio nova*, mit der sie einen Bruch in der Tradition verbanden“ (VII).

Das vorliegende Buch hat zwei Teile. Im ersten (Die Dominikanertheologen und das Problem der *Immaculata Conceptio*, 5–76) stellt Horst (= H.) dar, wie es zur Lehre von der Unbefleckten Empfängnis kam. Der Autor beginnt mit Thomas von Aquin (1225–1274). Am ausführlichsten hat sich Thomas zu unserem Problem in seiner „Summa Theologiae“ (unter dem Titel der Heiligung Mariens) geäußert. Nach Thomas musste Maria (wie alle Menschen) der Erbsünde verfallen sein, da sie andernfalls der Erlösung durch Christus nicht bedürft hätte. Auch hätte eine Ausnahme (von der Erbsünde) die Würde Christi in seiner Funktion als Retter der Menschheit gemindert. Dass (schon zur Zeit des Thomas) in einigen Kirchen das Fest der Unbefleckten Empfängnis Mariens gefeiert wird, will Thomas (nach Durchsicht der entsprechenden Texte) so erklären, dass man eher das Fest der Heiligung Mariens als das ihrer Empfängnis feierte. Maria wurde also (so Thomas) nach ihrer Empfängnis, aber vor ihrer Geburt von der Erbsünde befreit. „Als Thomas von Aquin die patristische Lehre von der absoluten Universalität der

Erbsünde – im Einklang mit Bernhard, Albert und Bonaventura – auf die Empfängnis Mariens übertrug und lehrte, die Gottesmutter sei erst nach der Besetzung geheiligt worden, ahnte er nicht, welche Kontroversen diese These in den kommenden Jahrhunderten auslösen würde. Die gleichsam nebenbei gemachte Bemerkung allerdings, die Kirche Roms toleriere an einigen Orten das Fest der Empfängnis, deutet auf eine konkurrierende Meinung hin, die den Keim in sich trug, einmal die Diskussion auf neue Bahnen zu lenken“ (139).

Zu einer Wende in der Lehre kam es schon auf dem Konzil von Basel. „Am 17. September 1439 wurde die Definition der Unbefleckten Empfängnis feierlich verkündet. Sie besagt, dass Maria kraft der zuvorkommenden göttlichen Gnade niemals unter der Erbsünde gestanden hat und dass sie frei von ihr und jeglicher Schuld gewesen ist“ (49).

Weil das Konzil von Basel (wegen seines Konziliarismus) von der päpstlichen Partei nicht anerkannt wurde, konnte die Entscheidung vom 17. Sept. 1439 nicht das letzte Wort in der Sache sein. Dennoch gewannen die sog. Immakulisten, also die Anhänger der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens, mehr und mehr die Oberhand. Zu der theologischen Diskussion im akademischen Umfeld gesellten sich in der zweiten Hälfte des 15. Jhdts. neue Formen der Propagierung der neuen Lehre. „Die intensive Predigtstätigkeit der Anhänger der neuen Doktrin förderte in einem bisher nicht bekannten Maß die Immakulatafrömmigkeit des Volkes mit einem Schwerpunkt in Oberitalien und später in Spanien. Große Disputationen in Städten und an Fürstenhöfen, in denen sich Gegner – fast ausschließlich Dominikaner – und Anhänger leidenschaftliche Kämpfe lieferten, machten das bisher vorwiegend an Hochschulen diskutierte Thema zu einer immer heftiger werdenden öffentlichen Kontroverse“ (53).

Zwar hatte das päpstliche Lehramt in den Streit der Parteien nicht eingegriffen. Das änderte sich aber unter Sixtus IV. (1471–1484) mit dem folgenden Ereignis: „Der apostolische Protonotar Leonhard Nogarolus überreichte dem Papst Officium und Messe zu Ehren der Empfängnis Mariens, das dieser am 27. Februar 1477 mit der Bulle *Cum prae-celsa* approbierte“ (70). Eine klare Entscheidung war zwar mit diesem Ereignis immer noch nicht gefallen, aber die Richtung der Lehrentwicklung war nun vorgezeichnet. Das zeigte sich fünf Jahre später, als Sixtus IV. im Jahr 1482 die Bulle *Grave nimis* publizierte. In dieser Bulle werden alle verurteilt, die die Anhänger der Unbefleckten Empfängnis für Häretiker halten. „Was auf den ersten Blick als Waffenstillstand zwischen sich befehdenden Schulen angesehen werden konnte, war tatsächlich eine kirchenamtlich festgelegte Waffengleichheit, wie es sie bisher noch nicht gab. Die schier endlos erscheinende Zahl der Autoritäten aus Patristik und Scholastik, das klassische Argument der Makulisten, hatte nunmehr ein Gegengewicht erhalten“ (75).

Dass mit der Bulle „*Cum prae-celsa*“ (und mit „*Grave nimis*“) noch immer keine Letztentscheidung gefallen war, ja, dass eine solche erst am 8. Dezember 1854 mit der Bulle „*Ineffabilis Deus*“ (DH 2800–2804) getroffen wurde, ist nicht mehr Gegenstand des vorliegenden Buches.

Im zweiten Teil der Studie (Die Auseinandersetzungen im 16. Jahrhundert, 77–138) geht Horst der Frage nach, wie die Dominikanertheologen aus der „theologischen Sackgasse“ herauskamen, in welche sie dadurch geraten waren, dass sie meinten, Thomas strikt nachfolgen zu müssen. Es werden also theologische Nachhutgefechte dargestellt, die in erster Linie wohl nur für den Dominikanerorden von Interesse sind. Selbst dem großen Theologen Thomas de Vio Cajetan (1469–1534), der zweitweise mit der „*causa Lutheri*“ betraut war, gelang es nicht mehr, das Ruder herumzureißen; allenfalls konnte er – bei Papst Leo X. (1513–1521) – einen Aufschub der feierlichen Definition erreichen. „Die Würfel waren endgültig gefallen, auch wenn Nachhutgefechte mit allen wünschenswerten theologischen Distinktionen und Subtilitäten nicht aufhörten, die zuweilen auch die Päpste nachdenklich gemacht haben. So gelang es Cajetan mit Hinweis auf Thomas und seine Schule, Leo X. zu überzeugen, dass es angemessener sei, von einer Definition auf dem Lateranense Abstand zu nehmen. Auch später waren Päpste nicht ohne weiteres gewillt, die Unbefleckte Empfängnis als Glaubenswahrheit zu deklarieren, da dies eine Minderung der Lehrautorität des Aquinaten impliziert hätte“ (143).

Ein Nachwort (139–150), das Literaturverzeichnis (151–166) und das Namenverzeichnis (167–170) schließen diese schöne Arbeit ab. Ich habe sie mit viel Gewinn gele-

sen. Auch der Verlag hat sich bei der Gestaltung des Buches viel Mühe gegeben. – Beim Lesen der vorliegenden Arbeit fällt auf, wie sehr die damaligen Theologen auf Maria fixiert blieben und wie wenig sie „existenziell“ dachten. Dass allen Menschen (wegen des allgemeinen Heilswillens Gottes) die Gnade Christi zugedacht ist und dass jeder Mensch von Gott als Bruder Christi (und nicht nur als Sohn Adams) betrachtet wird – diese Lehre spielte bei den damaligen Theologen offenbar keine Rolle. R. SEBOTT S. J.

BENEDICTUS <PAPA, XVI.> [RATZINGER, JOSEPH], *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien (Gesammelte Schriften; Band 2). Freiburg i. Br.: Herder 2009. 912 S., ISBN 978-3-451-30130-8.

Der zweite Bd. der Gesammelten Schriften Josef Ratzingers (= R.s) setzt die Ausgabe letzter Hand mit der bisher nicht vollständig zugänglichen Habilitationsschrift fort. Auch hier geht es nicht um eine historisch-kritische Publikation: Der bisher bekannte Text, der zweite Abschnitt des Gesamttextes, weicht, wie die Synopse von Manuskript (1955) und Teilpublikation (1959) belegt, offenbar leicht von der ursprünglichen Fassung ab (894–900), während der von Marianne Schlosser edierte erste Abschnitt einerseits „eine ‚historische‘ Ausgabe“ (so Papst Benedikt XVI. in seinem Vorwort, 5) darstellt, die den Text als Dokument stehenlässt, andererseits aber auch lediglich den vorsichtig korrigierten und für die Gesamtausgabe formatierten Text des Typoskripts von 1955 bietet. M. a. W.: Der Autor dokumentiert sich selbst und verzichtet darauf, über den objektiven theologischen (und bereits Geschichte gewordenen) Anspruch des Werkes hinaus auch ein kritisches Licht auf den theologiegeschichtlichen Kontext zu werfen. So bleibt es vielleicht einem späteren Nachtrag vorbehalten, mit der Geschichte des Manuskripts bzw. Typoskripts und der Gutachten von Söhngen und Schmaus ein Stück neuester Theologiegeschichte zu erschließen. Dies mag bedauerlich sein, ist aber das gute Recht des Autors, der zwar – mit einer Wendung Goethes gesagt – sich „historisch geworden“ ist, aber zugleich am systematischen Anspruch dieser Studie zum Wesen der Offenbarung festhält. Unter diesem Aspekt, den das Vorwort des Papstes (5–9) und die Einleitung Schlossers (29–37) genau benennen, will also die Erstpublikation der gesamten Bonaventura-Studie gelesen und gewürdigt sein.

Teil A (53–659) bietet den gesamten Text der Habilitationsschrift, davon den schon publizierten zweiten Abschnitt (419–659) in der Überarbeitung von 1959, die einen Torso durch Übernahme von Passagen des unterdrückten Teils in eine vorläufige Form bringt und sich daher mit dem vorhergehenden Text gelegentlich überschneidet. Teil B (Aufsätze und Lexikonartikel: 663–793) enthält wiederverwertete und bekannte Texte des bisher nicht publizierten Abschnitts, die zwar jeweils für sich als Einzelzugänge reizvoll bleiben, aber nur im Gesamt der Arbeit auch die Hermeneutik und systematische Tragweite des Zugriffs auf Bonaventura entfalten. Dies gilt auch für die Rezensionen und Geleitworte von Teil C (797–837). Darum beschränken sich die folgenden Anmerkungen auf den Text, der hier zum ersten Mal vorgelegt worden ist.

Der Ertrag von R.s Arbeit lässt sich in Thesen formulieren, die aber das Neue des Zugangs und seine Folgen eher verbergen als freilegen: Die Theologie Bonaventuras kennt weder einen Traktat „De revelatione“ noch einen Begriff von Heilsgeschichte. Aber sie geht aus vom Christus-Ereignis, das wiederum vom Wirken des Heiligen Geistes nicht zu trennen ist. Dem äußeren Hören der Offenbarung, die sich zeigt (*apparitio*) muss die innere Erleuchtung durch die Gnade (*revelatio*) entsprechen. Zur Offenbarung gehört der Adressat, der ihrer inne wird. Dies gilt auch und erst recht für die Kundgabe (*manifestatio*), die Schrift nämlich, die nur im Glauben der Kirche als *Heilige Schrift* zu verstehen ist. Ebenso wichtig wie das Ergebnis sind allerdings der methodische Zugriff und die ihm vorausliegende Hermeneutik. R. geht nicht ahistorisch von einer starren dogmatischen Vorgabe aus, sondern eben „allein von Quellen“, wie er im Vorwort schreibt (53). Denn gerade „die historische Genauigkeit selbst“ fordert, „dass vor dem Eintritt in die eigentliche geschichtliche Aufgabe dieses Werkes das Vorverständnis von ‚Offenbarung und Heilsgeschichte‘ ausgebreitet werde, das den Verfasser dieser Untersuchung bei seiner Fragestellung geleitet hat“ (57). Offenbarung als *actio divina* sei objektiv eine

dem „eigenen Forschen nicht erreichbare Wahrheit“, weil sie sich „niemals von der Person Gottes ablösen“ lasse (59). Dies gilt insofern auch für den subjektiven Aspekt, als Offenbarung „in abgeleiteter Weise auch die diesen Inhalt weitertragende Kunde und das wirksame Heranbringen derselben an den Hörer“ (60) umfasse. Die dogmen- und theologiegeschichtliche Rekonstruktion steht also im Horizont der Fundamentaltheologie. Hier wird sie wirklich brisant, weil sie „an letzte theologische Fundamentalscheidungen überhaupt heranführt. Es handelt sich um die Frage nach der *metaphysischen* Stellung des Gotteswortes und dessen, was sich darin ereignet, näherhin also um die Frage: Wie steht das Wort Gottes und seine ihm anhaftende Wirklichkeit zu jenen Wirklichkeiten, die diesem Wort Gottes vorausliegen?“ (61) Bleibt Offenbarung nun ein reiner Akt, der sich jeder Objektivierung entzieht? Oder ist sie so zu verstehen, dass sie „doch auch in das *Sein* des Menschen eingreift und es ‚erhebt‘“? Ist sie, wie die katholische Position gegen die protestantische Deutung festhält, „auch *ontologische* *qualitas divina* am Menschen“, obwohl oder gerade weil sie sich geschichtlich ereignet? „Damit ist das Problem der Heilsgeschichte in aller Schärfe gestellt. Schließen sich Heilsgeschichte und Metaphysik, Mystik und Heilsgeschichte in einem strengen Sinne aus? Das ist demnach die Frage, die wir an einem Denker werden nachprüfen müssen, der als Meister der Mystik und als Hüter der heilsgeschichtlichen Tradition zugleich gefeiert wird“ (62–64). Es geht also sowohl um die Frage einer natürlichen Theologie als auch um die „Frage nach der Gegenwartsweise der Gottesoffenbarung“ – zwei spezifisch katholische Fragen: Wie viel Ontologie muss die Theologie enthalten, und wie viel Ekklesiologie ist der Theologie aufgegeben? Diese Hermeneutik hat unmittelbar auch methodische Folgen. Einerseits soll aus der Historie kein reines „Referat“ und „schließlich das Antiquariat, die reine Katalogisierung des Gewesenen“ werden; andererseits soll die aktuelle systematische Fragestellung nicht den Text Bonaventuras zu einem bloßen „Echo“ machen, „in dem die Gegenwart sich selber respondiert“ (71). Beide Grundsätze galten, wie R. anmerkt, ähnlich schon für seine Augustinus-Arbeit. Es werde darum „darauf ankommen, immer mehr die Problemstellung Bonaventura selbst zu überlassen“, d. h. seine „Selbstverständlichkeiten“ herauszustellen, aber auch (unter Berufung auf Hans Sedlmayr) seine aufschlussreichen „Fehlleistungen“ auszuwerten. Dazu soll die begriffsgeschichtliche Methode dienen. Er verwendet sie für die scholastische Periode Bonaventuras ebenso wie für dessen spätere franziskanische, von einer Heimholung der spiritualistischen Konzeption Joachims geprägte Geschichtstheologie an, die nicht zuletzt deswegen prophetische Züge annimmt und in die Verkündigung mündet und also „Dogma und Verkündigung“, wie ein späterer Aufsatzband R.s titelt, vereint. Die Philosophie findet in diesem Konzept keinen autonomen Raum, da sich die theologische Gewissheitserkenntnis nicht von der Einstrahlung des göttlichen Lichts trennen lässt. Auch wenn Aristoteles zunächst noch freundlich rezipiert und lediglich der Rezeptionsweg über Avicenna zurückgewiesen wird (vgl. 96/97), führen die „*reductiones*“ für Bonaventura immer zu demselben Zielpunkt, nämlich dem Mensch gewordenen innergöttlichen Wort Jesus Christus. In seiner Menschlichkeit wird er als „*apparitio*“ sinnlich geschaut („*verbum incarnatum*“), in seiner Göttlichkeit als „*revelatio*“ im Glauben jeweils neu hörend erfasst („*verbum inspiratum*“). Dabei wecken die Sinne gewissermaßen den Verstand, damit er sich über sich selbst hinaus führen lässt (vgl. 105–107). Von dieser augustinisch orientierten Erkenntnistheorie habe sich Thomas bereits verabschiedet, könne aber darum nicht mehr die je neue Aktualität der Offenbarung begrifflich fassen. So werde bei ihm Offenbarung zum mehr historischen Faktum, ihre relationale oder personale Wirklichkeit zu einem ontologischen Status erklärt (vgl. 107/108). Bonaventura bezeichne die gewissermaßen vergegenständlichte bzw. objektive Offenbarung in den Dingen dagegen als „*manifestatio*“, als Offenbar- bzw. „Kund-Sein“ (129). Das Sprechen Gottes sei aber, wie er im Anschluss an Alexander von Hales und vor allem Hugo von St. Victor betont, Heilswerk: „*opus restorationis*“. Erst darin werde die „Weltoffenbarung“, die ja Gegenstand natürlicher Theologie ist, als Offenbarung verständlich. R. stellt nun Bonaventura noch entschiedener gegen Thomas, da „nach seiner Lehre die Seinsanalogie [...] in der tatsächlichen heilsgeschichtlichen Lage erst zu sprechen beginnt durch die Glaubensanalogie, mit der Gott offenbarend zu uns herüberredet“ (157, im Verweis auf Söhngen). Aber die so verstandene Offenbarung hat einen Zeitindex, ob-

wohl sie in sich „immutabilitas“ (R. übersetzt mit „Wesensgleichheit“: 161) besitzt. Bonaventura löse das damit gegebene Problem so, dass der Glaubensgegenstand zwar implizit ganz und gar gegeben sei, sich aber geschichtlich entfalte. Dies gelte für die Bewegung vom Alten hin zum Neuen Testament, aber auch in der Kirchengeschichte (vgl. 160–166). Damit sei eine Dogmenentwicklung möglich und denkbar (vgl. 180), darum könne das Lehramt, wenn es den Glauben entfalte, auch Neues sagen (vgl. 185; 201–205). Auch die Theologie partizipiere an dieser „explicatio fidei“. Mit *fides* ist „grundsätzlich das Apostolische Symbolum als die Richtschnur der Schriftauslegung und als der (objektive) Inhalt unseres (subjektiven) Glaubens zu verstehen [...], sekundär dann wohl immer die ganze im Symbolum implicite miteinbeschlossene katholische Dogmatik“ (240). Insgesamt hält R. als das „Neuartige“ dieses Denkens fest: „Die Geschichte selbst wird logisiert, wird als Prozess des Logos verstanden“ – nicht als „Prozess aus dem Logos“, wie es ein neuplatonisches Denken mit seinem Konzept der Emanation formulieren müsste (245).

Bleibt in einem solchen Denken noch Platz für eine Naturordnung, die Gegenstand einer natürlichen Vernunft sein kann? Soweit es um die „causae inferiores“ geht, ja. Aber wenn ein bloß natürlicher, nämlich in sich stehender Geist undenkbar sei, überschreite der Geist des Menschen grundsätzlich die reine Naturordnung (vgl. 266–274). Wenn schon sein Kreatursein unter den Begriff der Gnade falle, dann erst recht seine Bestimmung zur Seligkeit, die Vereinigung mit Gott, die er von Natur aus anstrebe (vgl. 285–292). „Wir würden heute formulieren: Gibt es einen Status naturae purae? Auf alle diese Fragen antwortet Bonaventura mit einem beharrlichen und entschiedenen Nein“ (295; vgl. 301). Ort und Ziel des Menschen ist von Natur aus Gott allein. „In der Lehre vom desiderium naturale ist das im Naturbegriff verborgene Problem von Metaphysik und Heilsgeschichte auf seinem Höhepunkt angelangt“; hier sei „der kritische Punkt“, an dem eine Theologie Position beziehen müsse (299). Mit Henri de Lubac betont R., der Gegenbegriff des Supernaturalen meine hier nur das „supernaturale quoad modum“ und nicht „quoad substantiam“. Was Bonaventura „mirabile“ nenne, bezeichne das persönliche Heilshandeln Gottes. Er stehe nicht „in Gefahr, das ‚Übernatürliche‘ einfach zu irgendeiner neuen Seinsordnung zu degradieren“, wie R. mit Schärfe gegen Thomas sagt. Bonaventura ziele auf „die unmittelbare Öffnung der Kreatur zu ihrem Schöpfer selbst“ (311; vgl. 308–311). So und nicht anders scheine er „der erste gewesen zu sein [...], der das Axiom gebraucht ‚gratia praesupponit naturam‘“ (315; vgl. 328, 339–345 sowie 360–362).

Wenn Bonaventura die „scientia philosophica“ der „scientia theologica“ und diese wiederum der „operis impletio“, der Erfüllung des (Heils-)Werkes, vorordnet, dann zieht er damit die Konsequenz aus dem genannten Denken: „Eine selbständige, in sich geschlossene ‚natürliche‘ Philosophie ist widersinnig“, auch wenn sie von Theologie zu unterscheiden ist; sie muss über sich hinaus- und so in die Theologie eingehen. Aber auch die Theologie muss sich wiederum selbst überschreiten: Ihr Ziel ist Heiligkeit im Licht der Glorie (vgl. 407/408; 412). Diese letzte „reductio“ verweist auf das Zentrum der Geschichtstheologie Bonaventuras: Ihr Ansatzpunkt „ist die konkrete heilsgeschichtliche Tat Jesu Christi; aber auf dem Antlitz Christi leuchtet für das im Glauben sehend gewordene Auge des Theologen die dahinter stehende metaphysische Wesensgestalt des Gottes auf, der sich in Christo kundgetan hat“ (414). Fazit bleibt: Philosophie ist dynamisch auf Theologie hingebunden, Theologie aber auf Heiligkeit. Damit erreicht R. die Fragestellung des zweiten Abschnitts seiner Habilitationsschrift. Bezeichnenderweise wurde nur dieser Teil von Schmaus akzeptiert und veröffentlicht; dieser Kommentar des Hexaameron zeigt aber seine ganze Tragweite kaum unabhängig von den hermeneutischen, methodologischen und begriffsgeschichtlichen Studien des unveröffentlichten ersten Abschnitts. Ein Literaturverzeichnis, editorische Hinweise und bibliographische Nachweise, die erwähnte Synopse und Schriftstellen- bzw. Namenregister beschließen den Bd. (841–912).

R.s. durch Söhngen vermittelte Frage nach der Geschichtstheologie zielt also auf einen systematischen Ansatz der Offenbarungstheologie, dessen mögliche und tatsächliche gezogene Konsequenzen gewissermaßen als Subtext seiner Kommentare zu „Dei Verbum“ und „Gaudium et spes“ mitzulesen sind. Auch sein späteres Interesse an einer kanonisch-intertextuellen Schriftlektüre gründet im biblischen Denken Bonaventuras,

während sich seine Vorbehalte gegenüber jeglichem Thomismus, ob dieser nun im historischen Ansatz römischer Schultheologie oder im transzendentaltheologischen Ansatz Rahners auftritt, bereits grundsätzlich in der Bonner Antrittsvorlesung von 1959 artikulieren und als Konstante seines Denkens erweisen. Insofern gräbt die Erstausgabe der Habilitationsschrift keineswegs nur einen „frühen Ratzinger“ aus, sondern dokumentiert die Geburt seiner Theologie aus dem Geist des von Söhngen her gelesenen Bonaventura. Damit ist bereits angedeutet, wie sehr über einen mediävistischen Belang hinaus erstmalig ein Text zur Diskussion steht, dessen These Theologie- und Konzilsgeschichte gemacht hat (dazu wird der bald erscheinende zweite Bd. der Ratzinger-Studien mit den Beiträgen eines Symposions in Bagnoregio 2009 beitragen). Hier eröffnen sich also präzisere und wirklich neue Zugänge zur Theologie R.s., weil ihre Ursprünge, aber auch ihre Prinzipien, in *statu nascendi* zu beobachten sind. Der lange erwartete zweite Bd. der Gesammelten Schriften deckt zwar nicht unmittelbar editorisch (aus den eingangs genannten Gründen) die zeitgenössischen Kontexte dieses Denkens auf, wohl aber seine geschichtstheologischen Prämissen, die sich nicht von dessen (nunmehr seinerseits historisch gewordenen) theologiegeschichtlichen Forschungen trennen lassen. So schließt er die empfindliche Lücke in der Textbasis einer zwar bekannten, aber noch kaum in angemessener Weise rezipierten Theologie. Dies dürfte eine der seltenen Sensationen im theologischen Publikationsbetrieb sein. P. HOFMANN

SIEBEN, HERMANN-JOSEF, *Studien zum Ökumenischen Konzil*. Definitionen, Begriffe, Tagebücher und Augustinus-Rezeption (Konziliengeschichte; Reihe B: Untersuchungen). Paderborn: Schöningh 2010. 281 S., ISBN 978-3-506-76879-7.

Zu den früheren, von der Fachwelt hochgeschätzten Arbeiten des Verf.s (= S.) zur Konzilsgeschichte tritt ein weiterer Bd. mit einer Reihe von Einzelstudien, der entsprechende Beachtung und Wertschätzung finden wird. Wiederum – und diesmal womöglich noch deutlicher – zeigt sich, wie nüchterne historische Forschung, gestützt auf stupende Quellenkenntnis, zur Lösung schwieriger Probleme der aktuellen Diskussion beiträgt.

Der erste Aufsatz (11–27) beantwortet die Frage, ob Gregor v. Nazianz mit seiner Skepsis gegenüber Kirchenversammlungen, die nur Unruhe und Zwietracht in die Gemeinden brachten, ein grundsätzlicher Gegner von Synoden war oder ob nicht sein Pessimismus eine andere Ursache hatte. Dass Gregor nur an einer einzigen Synode (Konstantinopel 381) teilgenommen hat, gibt seiner Kritik einen besonderen Akzent. Wie kommt es, dass er jene Versammlung „im Vorzeichen des Antichrist“ sieht? Waren die abfälligen Urteile über die Bischöfe („Gänse und Kraniche“) sein letztes Wort? Das ist nicht der Fall, wie seine Würdigung des Konzils von Nicäa belegt, das für ihn eine „süße, schöne Quelle unseres alten Glaubens“ ist. S. sieht die Lösung des Widerspruchs in dem Umstand, dass sich erst im Gefolge des Chalcedonense die Einsicht verfestigte, dass die Kirche nicht nur auf einem einzigen Konzil (Nicäa) verbindlich entschieden hat, sondern dass sie dazu – falls erforderlich – immer in der Lage ist. Dass diese Interpretation bereits auf künftige Entwicklungen hinweist, ist ein wichtiger Ertrag dieser Überlegungen.

Der nächste Beitrag (29–68) befasst sich mit dem Fortwirken Augustins auf Synoden und Konzilien bis in unsere Zeit. S. betrachtet ihn als „einen ersten Versuch“, den sich über die Jhdte. erstreckenden Einfluss des großen Afrikaners darzustellen. So ist Augustinus in Chalcedon „ganz zentral gegenwärtig“. Eines bemerkenswerten Falles sei eigens gedacht. Die Synode von Orange übernahm in ihren Beschlüssen wesentliche Lehren des Kirchenvaters über Gnade und Willensfreiheit gegen die Pelagianer, die später in Vergessenheit gerieten und erst in Trient als wichtiges Zeugnis der Tradition wieder aufgenommen wurden. (Als Thomas v. A. als Erster den Semipelagianismus beschrieb, konnte er deshalb nicht an jene Texte erinnern, sondern musste die Häresie aus Werken Augustins rekonstruieren. Ein Beispiel, das auch für die Rezeptionsgeschichte von Synoden bedeutsam ist). Belege aus späteren Konzilien vermitteln ein eindrucksvolles Bild vom Nachwirken des Heiligen. Dürftig ist hingegen der Befund auf den Kirchenversammlungen nach 1054 (Lateran I–V). Anders verhält es sich in Konstanz, wo Augustinus in Predigten häufig zitiert wird, und in Basel (Verurteilungen Favaronis). Auch in

Florenz stützen die Lateiner die Lehre über Fegefeuer und Filioque mit Verweis auf ihn. Trient bezeugt eine intensive Augustinusrezeption (Ursünde und Gnade), die hinreichend durch Forschungen zur Gnadenlehre dokumentiert ist. Von geringerer Bedeutung ist seine Präsenz auf den beiden vatikanischen Konzilien, die jedoch indirekt von intensiven patristischen Studien profitiert haben. Bemerkenswert ist indes die Häufigkeit der Zitate auf den im 19. Jhd. abgehaltenen Partikularsynoden (so Köln 1860), wohingegen die Würzburger Synode (1971–1975) keinen einzigen Beleg zu bieten hat.

Eine weitere Studie (69–106) befasst sich mit der jüngst aktuell gewordenen Frage nach Definition, Kriterien und Zahl ökumenischer Konzilien vor der Kirchenspaltung. Hier kann S. wie kein anderer die Summe aus seinen zahlreichen Untersuchungen ziehen. Im Verlauf der Diskussionen um Voraussetzungen und Folgen einzelner Konzilien und angesichts eines komplexen, längere Zeit währenden Rezeptionsprozesses artikulieren sich die maßgebenden Kennzeichen für universalkirchliche Geltung beanspruchende Synoden, an die sich die Kirche gebunden wusste. Sie münden schließlich in Verzeichnissen kanonisch verbindlicher Synoden, von denen das erste nach 553 datiert wird. Im 10. Jhd. endet in der Ostkirche diese Art von Reflexion. – Mit einem Blick ins Mittelalter lässt sich fragen: Sind diese von den Griechen entfalteten Kriterienkataloge auch im Westen bekannt und akzeptiert worden? Wichtige Einzelheiten, so die Übersetzung des II. Nicaenum und die Diskussion um das Konzil von Konstantinopel 869/70 und dessen Ökumenizität, wurden durch Anastasius Bibliothecarius auch den Lateinern vermittelt. Zu nennen ist ferner Papst Gelasius. Auch Kardinal Deusdedit kannte den wichtigen Passus mit den Merkmalen eines ökumenischen Konzils, wie ihn Nicaenum II formuliert hatte. Bezeichnenderweise fehlt dieser bei Ivo von Chartres, der nur noch von der signifikanten Mitwirkung des Papstes spricht, die jetzt das entscheidende Kriterium wird. Auch Gratian – und in dessen Gefolge die Dekretisten – haben den überlieferten Katalogen keine Beachtung geschenkt. Die Konklusion lautet: Seit der Gregorianischen Reform spielen die altkirchlichen Diskussionen um die Kennzeichen universale Anerkennung beanspruchender Synoden keine Rolle mehr. Die Studie endet mit den aus dem historischen Befund resultierenden Kriterien ökumenischer Konzilien als solcher: kaiserliche Einberufung, gesamtkirchlicher Charakter in Gestalt der Pentarchie, Verhandlung über alle Kirchen betreffende Probleme und die besondere Mitwirkung des Papstes (106).

Nicht minder bedeutsam ist die Untersuchung über das westkirchliche Verständnis der ökumenischen Konzilien, das sich nach der Kirchenspaltung formierte (107–151). Dass es sich wesentlich von dem der Alten Kirche unterscheidet, hat sich bereits angedeutet. Auch ist es in sich nicht konsistent, weil es sich neuen Herausforderungen anpassen musste. Nach S. hat es sich in vier Grundtypen realisiert. Über lange Zeit war sehr erfolgreich die Konzeption des durch den Papst einberufenen und um ihn versammelten Konzils. Ihre ersten Theoretiker waren die Kanonisten, die sich vor allem auf Gratian beriefen und darum ältere Traditionen nicht in ihre Überlegungen einbezogen. In den Kommentaren des Huguccio v. Pisa, in der *Glossa ordinaria* und später in den Werken Torquemadas, um nur einige Theologen zu nennen, fand dieser Konzilstyp seinen einflussreichsten Ausdruck, doch finden sich etwa beim letztgenannten Autor bemerkenswerte Einschränkungen der auf das Konzil zu beziehenden päpstlichen Vollgewalt, die – man denke an die Möglichkeit einer Häresie des Papstes mit ihren Folgen für die Einberufung eines Konzils – später meist übersehen wurden. In den Auseinandersetzungen zwischen Papst und Kaiser beginnt sich ein neues Modell zu entfalten: das von der Kirche her konzipierte Modell, wie es in radikaler Form von Marsilius v. Padua und Ockham entworfen wurde. Träger der kirchlichen Vollgewalt wird nun die *universitas fidelium*. In den Konzilien von Basel und Konstanz ist das Konzil die Repräsentanz der dem Papst übergeordneten streitenden Kirche. Neu ist als drittes Modell die von Nikolaus v. Kues vertretene Auffassung, wonach das Wesen eines Konzils im Konsens besteht. Seine Dekrete sind geistgewirkt, wenn sie auf Einmütigkeit beruhen. Zu ihm hat sich noch 1870 der Jesuit Quarella unter dem Einfluss Bossuets bekannt. Der vierte Grundtyp ist das vom Bischofskollegium her konzipierte Konzil. Gerson und Cano sind als dessen markante Vorläufer zu nennen. Seine endgültige Gestalt hat es schließlich in der Konstitution *Lumen gentium* angenommen. – Das von S. aus seiner souveränen Kenntnis prä-

sentierte Panorama zeigt, zu welchen unterschiedlichen Realisierungsformen die Konzilien der Westkirche angesichts der von ihr zu bewältigenden Probleme gefunden haben, die zu neuen Theorien kirchlicher Repräsentanz führten. Dass sich daraus Fragen für deren Rang untereinander und für die Interpretation der auf ihnen gefassten Beschlüsse ergeben, versteht sich.

Die Abhandlung über die Listen der ökumenischen Konzilien (153–190) hat als Hintergrund die Kontroverse um die von G. Alberigo veranstaltete Neuausgabe (2006) der *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta*, in der nur noch die Konzilien bis zum II. Nicaenum als ökumenische Veranstaltungen gelten, während alle übrigen lediglich den Charakter von Generalsynoden haben. Bereits im Kontext des II. Vaticanum hatte J. Ratzinger von einem „Mangel an Universalität“ auf den Konzilien des Mittelalters gesprochen, während Y. Congar an den Umstand erinnerte, dass es keine amtliche Liste gibt. Wie es zu der heute im Gebrauch befindlichen gekommen ist, wissen wir unterdessen (V. Peri). Welche Lösungen auf offenbar schwere Probleme darf man von einem historischen Rückblick erwarten? Ein Konzil, das man allgemein für ein ökumenisches Konzil hielt, ist zunächst dem von Nicäa konnumeriert worden und gelangte dadurch auf dieselbe Autoritätsstufe wie das Urbild. Dieser Vorgang setzte sich in der Westkirche auch nach 1054 fort, aber selbst jetzt blieb das Bewusstsein lebendig, dass die alten Konzilien von anderer Art sind und als die *digniora concilia* zu gelten haben, ohne dass man spätere aus den Verzeichnissen streichen muss. So haben etwa die Dekretisten die Laterankonzilien (I–IV) nicht den *Sancta octo* zugezählt und dadurch deren unterschiedlichen theologischen Rang respektiert. Eine bemerkenswerte Konnumeration wurde in Konstanz vorgenommen, als man neben den *Sancta octo* auch Lateran IV, Lyon II und das Viennense in das dem Papst vorzulegende Glaubensbekenntnis aufnahm und insgesamt 13 Konzilien nannte. Nach bemerkenswerten Variationen in der Zählung der Konzilien noch im 16. Jhd. – auch auf päpstlicher Seite – wurden die entscheidenden Schritte zu einem nunmehr maßgeblichen Verzeichnis durch Pontac und dann 1595 durch Bellarmin unter antireformatorischen Vorzeichen gemacht. In dieser Liste spiegelt sich ein langer, verschlungener Rezeptionsprozess, der seine Parallele in der Fixierung des biblischen Kanons hat. Wie S. überzeugend darlegt, ist der Umstand, dass man nach einigem Zögern die späteren Konzilien denen des Altertums hinzuzählte, ein Zeichen, dass Überlieferung und Interpretation des Glaubens nicht mit der Kirchenspaltung zum Abschluss gelangt sind, sondern weitergehen. Die Geschichte zeigt schließlich, dass es Konzilien von zentraler Bedeutung für das Dogma gibt und daneben solche, die kaum theologisch relevante Spuren hinterlassen haben. (Angemerkt sei, dass auch eine Rezeptionsgeschichte der Konzilstexte zu konstatieren ist. So hat etwa Thomas v. A. nach langer Zeit des Vergessens die Akten von Chalkedon wiederentdeckt und für seine Christologie fruchtbar gemacht). Angesichts der Fakten verbietet sich folglich eine Gleichordnung der Konzilien, die von gewichtigen Differenzierungen absieht. Man sollte vielmehr einen Vorschlag S.s aufnehmen und in Analogie zur klassischen Sakramentenlehre von *concilia potissima* reden und solchen, die an ihnen partizipieren (vgl. Thomas v. A., S.th. III 65, 3).

Mit einem interessanten Thema befasst sich der Beitrag über Konzilstagebücher und deren literarische Eigenart (191–225). Diarien haben seit jeher die Aufmerksamkeit der Historiker gefunden. Für Trient braucht man nur an Massarelli, Paleotti und Seripando zu erinnern. Die gespannte Atmosphäre auf dem I. Vaticanum wird nirgendwo greifbarer als in den zahlreichen Tagebüchern, die noch nicht alle ediert sind (Dupanloup's *Journal du concile*). Man denke nur an V. Tizzanis *Diario*. Für die Geschichte der Debatten und die Ansichten der agierenden Personen des II. Vaticanum gilt Ähnliches. Dem Wunsch, O. Semmelroths Tagebuch möglichst bald zu veröffentlichen, schließt man sich gern an.

Die letzte Arbeit mit der bezeichnenden Überschrift „Zwischen kurialistischem und säkularistischem Integritismus“ (227–267) stellt zwei markante Aspekte der *Carnets du concile* H. de Lubacs vor, die Y. Congars *Mon Journal du Concile* ergänzen. Schonungslose Kritik an einer versteinerten römischen Theologie verbindet sich mit wachsenden Reserven – etwa gegenüber dem Verhältnis von Kirche und Welt, wie es von einigen Mitarbeitern der Zeitschrift „Concilium“ gesehen wurde.

Der Autor der „Studien zum Ökumenischen Konzil“ darf der großen Dankbarkeit und der Aufmerksamkeit der Leser gewiss sein.
U. HORST OP

„ICH FÜHLE, DASS GROSSES IM KOMMEN IST“. Romano Guardinis Briefe an Josef Weiger 1908–1962. Herausgegeben von *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz*. Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag/Paderborn: Schöningh 2008. 423 S., ISBN 978-3-7867-2732-3 (Grünwald)/ISBN 978-3-506-76697-7 (Schöningh).

Der Name Romano Guardini hat zu Recht zumindest unter Kennern auch mehr als vierzig Jahre nach seinem Tod seine Strahlkraft nicht verloren. Er ist und bleibt einer der bedeutendsten Denker der Moderne, der im Lichte christlicher Weltanschauung und einer außerordentlichen geistigen Weite ein Werk hinterlassen hat, dessen Deutungen von fundamentalphilosophischen Studien, über bleibende Werke zu Rilke, Dostojewski, Pascal, aber auch Platon, bis zu einer aus dem Nachlass edierten Ethik reichen. Nach 1948 entfaltete Guardini auf seinem Münchener Lehrstuhl eine einflussreiche prägende Tätigkeit. Jahre der Bedrohung und Verfolgung im Dritten Reich waren vorausgegangen. Die Zwischenkriegszeit war bestimmt von der liturgischen und geistigen Erneuerung, vor allem den Tagungen auf Burg Rothfels, als Guardini als einer der exponiertesten Denker eines neuen Katholizismus hervortrat.

Der Priester Josef Weiger (1883–1966) war Romano Guardinis Lebensfreund. Schon in der Studienzeit im Tübinger Wilhelmsstift 1906 lernten sie sich kennen, und Weiger war es, durch den sich für Guardini Kloster Beuron erschloss – ein Ort, an dem er eigentlich erst zu sich selbst und seiner eigensten Sache kam. Es war vor allem die Erfahrung der Liturgie, die Guardinis Lebens- und Weltansicht buchstäblich existenziell umstürzte und eine Wendung zum Eigenen, zur Mitte bedeutete. Seit 1917 war Weiger Pfarrer in Mooshausen im schwäbischen Allgäu. Guardini widmete diesem Ort nicht nur ein frühes, besonders einfühlsames Stück Prosa: ‚Kanal an der Iller‘, erstmals in seiner Sammlung ‚In Spiegel und Gleichnis‘ (1932). Er betonte auch immer wieder, dass Mooshausen der einzige Ort sei, an dem er innere Heimat fühle. 1943 bis 1945 fand Guardini in Mooshausen Zuflucht, nachdem er schon 1939 seines Berliner Lehrstuhls enthoben worden war. Es gibt eine späte Fotografie, welche die beiden alten Herren an dem Kanal zeigt – im Licht des Briefwechsels wirkt sie wie eine bildhafte Verdichtung der Freundschaft und ihres Ortes.

Manche charakteristischen Züge waren den Freunden gemeinsam: eine Tendenz zur Schwermut, jenem Gravitationspunkt zum Absoluten, dem Guardini eine tiefe Betrachtung widmen sollte, aber auch schwere Phasen von Depression und psychosomatischen Leiden. Der Schmerz an der Endlichkeit, die keinen Grund in sich selbst hat und der – beglückende – Rückgang in den Grund in Gott waren für beide eng untrennbar ineinander verwoben.

Es gab indes auch Unterschiede: der ausgleichendere, ruhigere Weiger, der gleichermaßen tief in der Tradition, vor allem der Patristik wurzelt, ist dem hoch sensitiven, im Eigentlichen kompromisslosen Guardini immer wieder ein wichtiges Pendant und zugleich ein Gegengewicht gewesen. Die Tiefe und existenzielle Kraft ihres Glaubens war ihnen indes gemeinsam.

Weigers Leben verlief weitgehend in Zurückgezogenheit, jenes Guardinis zog weite öffentliche Bahnen. Der Altersunterschied betrug gerade zwei Jahre, und beide erreichten sie dasselbe Alter: 83 Jahre.

In dieser jahrzehntelangen Freundschaft gab es nur eine ernsthafte Verstimmung. Sie entzündete sich an einem Vorwort Guardinis zu Weigers Schrift ‚Der Leib Christi in Geschichte und Gegenwart‘ (1950), das Weiger so verstand, als sei Guardini ein Modernist, dessen Denken nicht in die eigentlich theologischen Fragen führe, gebe doch die Phänomenologie, der Guardini folge, darin nicht letzte Sicherheit. Der Abstand, den Guardini bewusst gegenüber der universitären Theologie einnahm, war indes zwischen beiden nie strittig. Für eine theologische Sprache, die sich nicht auf die Welt zu öffnen vermöge, galt beiden Freunden gelegentlich Karl Rahner als Prototyp. Doch als ‚Modernist‘ musste sich Guardini gründlich missverstanden sehen – hatte er doch schon Jahrzehnte zuvor, im Mai 1914, dem Freund geschrieben, dass der Theologe, dem er inner-

lich am nächsten stehe, der heilige Thomas sei. Guardini entwirft dann einen Bogenschlag über Thomas, Goethe, John Henry Newman bis in die Moderne: „sie alle dem Wirklichen zugewandt, abhold allem Extremen, aller Überspannung, sie alle voll tiefer Ehrfurcht vor dem Mysterium, seis des Lebens, seis der Kunst, seis der Religion“.

Die Freundschaft hielt allerdings auch dem Missverständnis stand, was nicht verwundert bei einer so lange erhärteten Vertrauensiefe. Es waren nicht ohne Grund seine eigenen die tiefsten Fragen, die Guardini in seinen Weiger gewidmeten späten ‚Theologischen Briefen‘ aussprach.

Der nun dankenswerterweise zugänglich gemachte Briefwechsel hat einen sehr menschlichen Ton. In den späteren Briefen werden immer wieder Guardinis Selbstzweifel deutlich, aber auch die Beglückung, die Lehre und Schreiben bedeuten. In aller Altersdemut und allem allmählichen Rückzug spricht Guardini immer wieder von Liebe, Schönheit (auch von gutem Wein), und nicht zuletzt von der Aufsuchung der Wurzeln, die in späterer Lebenszeit immer wichtiger werden. Bereits seit dem 60. Lebensjahr trug sich Guardini mit solchen Gedanken, und man wird annehmen dürfen, dass er dabei immer auch Mooshausen im Sinn hatte.

Die hohe politische Urteilsfähigkeit und die Abwehr des nationalsozialistischen Wahns ist von früh an ausgeprägt sichtbar. Sie bedarf kaum langwieriger Versicherungen. Die frühen Briefe hingegen vibrieren geradezu von der Sensitivität für Kunst, Literatur, Musik. Zunächst ist es die Korrespondenz zweier junger Theologen und zugleich von zwei Priestern und existenziell Gläubigen: Guardini legt Weiger im Detail die Gedankengänge seiner entstehenden Dissertation über den heiligen Bonaventura dar. Doch dann weitet sich das Spektrum. Deshalb zeigt der Briefwechsel einen Guardini, wie man ihn bisher nicht kannte. Seine große Liebe zur Musik und seine Kenntnisse werden sichtbar: Nicht nur Brahms, auch Wagner berührt ihn tief; und er ahnt in Wagners Musik „ganz tiefes Christentum“. Dem Blauen Reiter öffnet er sich, den Bildern Noldes, und zur lebensbestimmenden Crux für Guardini wird es, „die Unbedingtheit des gläubigen Denkens mit dem unbefangenen Blick auf die Wirklichkeit der Dinge und dem Reichtum der Kultur ins Verhältnis zu bringen“. Durch den Briefwechsel kann man Guardinis Kunst- und Welterfahrung aus nächster Nähe beobachten; sein Bewusstsein, dass die Kunst auch in den zerbrechenden Formen zeige, dass die Gegenwart apokalyptische Zeit ist, in der der Geist wieder weht (vgl. Brief Nr. 82, 18. April 1920).

Wichtig ist dieser Briefwechsel nicht nur für den an Guardini Interessierten. So unpräzise sein Ton ist, so sehr man meinen könnte, im Gespräch zweier Freunde anwesend zu sein, ist er doch ein grundlegendes Dokument katholischen Christseins in der Moderne, und an ihm wird eine Position deutlich, die der Protestantismus zwischen Subjektivität, bürgerlichem Kulturprotestantismus einerseits und dem harschen Aufbruch dialektischer Theologie andererseits nicht in vergleichbarem Maße fand.

Der Freundeskreis weitete sich um viele bedeutende Namen, darunter Eugen Jochum, Joseph Bernhart, aber auch den Tübinger Alttestamentler und hochbegabten Bibelübersetzer Fridolin Stier. Doch dahinter stehen Frauengestalten, die durch diesen Briefwechsel wieder ins Gedächtnis kommen. Allen voran Maria Theresia Knoepfler, die ab 1917 den Haushalt in Mooshausen führte, zugleich aber, obwohl sie nur eine kurze Schulbildung genossen hatte, Newman und Louis Duchesnes’ ‚Origines de culte chrétien‘ übersetzte. Wie in einer – bei ihm sehr seltenen, diskret verschwiegenen – Confessio hat Guardini in seinem Nachruf auf diese Frau nach ihrem frühen Tod 1927 geschrieben: „Glauben bedeutet nicht, dass sich alles in Harmonie löse ... Es ist tragischer Glaube, möchte ich sagen, der es trägt, daß im gleichen engumgrenzten Menschenleben gegeneinander stößende Wirklichkeiten stehen; ewig, göttlich die einen; vergänglich die anderen [...]. Dieses Nebeneinander, ja Gegeneinander auf sich zu nehmen, das ist Glaube [...]. Es ist herber Glaube, voll Größe, aber auch voll tiefen, geistigen Glücks, und ganz lebend in der Hoffnung.“ Man erkennt in diesen Bemerkungen über eine Frau, die für Guardini bei aller Existenzsorge zugleich eine „heimliche Fürstin“ gewesen ist, Guardinis eigene Philosophie des Gegensatzes wieder und ihren existenziellen Grund.

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Lehrstuhlinhaberin für Religionsphilosophie in Dresden, die wohl beste Kennerin des Werkes von Guardini, die vor zwei Jahrzehnten die noch immer maßgebliche Guardini-Biographie vorgelegt hat, hat diesen Briefwech-

sel sorgfältig ediert, mit hoch instruktiven Kommentaren und einer einfühlsamen Einleitung versehen. Er ruft nicht nur eine vergangene geistige Welt ins Gedächtnis, die für die Gegenwart mehr zu sagen hat, als diese weiß. Er ist berührende, bewegende Lektüre und gleichermaßen für den evangelischen Leser höchst instruktiv, da er immer wieder auf Grundmöglichkeiten christlicher Existenz zielt. Es zeigt sich jene katholische Moderne, die in weiter Öffnung auf die Welt ihre Krisenhaftigkeit erkannte, und sich damit ernst recht ihres Grundes innewurde – eine Stimme, die, zu unserem Schaden, in derzeitigen gängigen ökumenischen Diskursen kaum eine Rolle spielt. Die Versenkung in solche Zeugnisse kann Horizonte eröffnen, die dem verschlossen bleiben, der nur in den Debatten der eigenen Zeit verfangen bleibt. Auch insofern ist dieser schönen, bereichernden Briefedition vielfache Aufmerksamkeit zu wünschen. H. SEUBERT

3. Systematische Theologie

LOHFINK, GERHARD, *Beten schenkt Heimat*. Theologie und Praxis des christlichen Gebets. Freiburg i. Br.: Herder 2010. 260 S., ISBN 978-3-451-35052-0.

Das Gebet ist der zentrale Vollzug des Glaubens. In ihm ereignet sich die Begegnung des Menschen mit Gott und seine Sendung in die Welt. In ihm stellt der Mensch sich in die Geschichte Gottes mit seiner Welt und nimmt er am Leben des Volkes Gottes teil. So ist das Beten des Christen ein zentrales Thema der Theologie. Der Verf. (= L.) hat es aufgegriffen und teilt in diesem Buch mit, was sich ihm gezeigt hat – in seinem wissenschaftlichen Arbeiten ebenso wie in seiner gelebten Glaubenspraxis. So ist ein Buch entstanden, das in bemerkenswert gelungener Weise beide Dimensionen vereint: die wissenschaftlich-reflektierende und die persönlich-zeugnishaft. Und dieses Miteinander kommt so zum Tragen, dass die sachliche und nüchterne Argumentation einerseits und die persönliche Ansprache andererseits die Atmosphäre des Textes gleichermaßen kennzeichnen. Der Leser spürt auf jeder Seite, dass der Verf. daran interessiert ist, ihm seine Einsichten nahezubringen. So liest man dieses Buch mit Freude und geistlichem Gewinn. Da es die große Theologie in leicht mitvollziehbarer Weise vorträgt, ist dem Buch eine große Leserschaft zu wünschen, die über den Kreis der Fachtheologie weit hinausreicht.

Der Autor ist vom Fach her Neutestamentler, der aber gleichzeitig im Alten Testament zu Hause ist und der seine Theologie entschieden auf das Miteinander von Israel und Kirche hin entfaltet. Von daher versteht er das christliche Beten als das Beten dessen, der am Beten des Volkes Gottes teilnimmt und von ihm lebt. Mit ihm lobt er, dankt er, bittet er, klagt er, meditiert er. Was das bedeutet, wird in ausführlichen Kap. dargelegt. Dies geschieht vor allem dadurch, dass in die Welt der bedeutendsten Gebetstexte der Kirche eingeführt wird. Dabei handelt es sich zum einen um das eucharistische Hochgebet, zum anderen um den Psalter. Neueste liturgiegeschichtliche und exegetische Erkenntnisse wurden dabei ausgewertet und in das gedankliche Konzept eingefügt. L. zeigt beispielsweise, dass die Verkettung der Psalmen untereinander und im Kontext des gesamten Psalters für die Erschließung ihres Sinnes durchaus von Bedeutung ist. Auf diesem Wege zeigt sich unter anderem, dass das Ich des die Psalmen Betenden häufig das Volk Israel ist und dass dem Psalter im Ganzen ein verborgener messianischer Sinn eigen ist.

Die Bedeutung dieses Buches liegt auch darin, dass der Autor bei der Entfaltung der Theologie des Gebetes Fragen, die jeden Betenden einmal umtreiben können und bisweilen an die Substanz des Glaubens rühren, erörtert. Mit seiner Antwort auf die Frage, wer der Adressat des christlichen Betens sei, stellt er heraus, dass dies nicht Gott im Allgemeinen ist, sondern Gott, der Vater, bisweilen auch Jesus, Gottes Sohn, und dann auch der Heilige Geist. L. untermauert diese Antwort zum einen durch eine entsprechende Analyse des eucharistischen Hochgebets, zum anderen durch eine kurzgefasste Theologie der Trinität Gottes. Bei der Frage, ob dem bittenden Beter Erhöhung gewährt werde, erinnert er an die Antwort, die Jesus auf diese Frage gegeben hat: Ja, die Bitten der Beter werden erhört, freilich oft auf eine Weise, die einerseits „passt“ und sich andererseits

ganz überraschend und unerwartet ausnimmt. Auch hier schließt der Verf. grundsätzliche Erwägungen über das Handeln Gottes und in seiner Schöpfung an. Eine weitere Frage, die L. ausgiebig behandelt, betrifft die Form des Gebets, die oft als unschicklich empfunden wird, in der Bibel aber dennoch breit bezeugt erscheint und als berechtigt vorausgesetzt wird: das Klagen vor und gegen Gott. Was der Autor über den Ort und den Sinn des christlichen Meditierens ausführt, ist von höchster Aktualität, auch wenn oder vielleicht auch: weil er dabei die Auseinandersetzung mit aktuellen Trends nicht scheut. Er bezieht Position und überführt manche Tendenzen vermeintlich christlichen Meditierens ihrer inneren Haltlosigkeit. Für die Hilfe zur Unterscheidung der Geister, die er hier bietet, gebührt dem Verf. ausdrücklicher Dank.

Das Buch endet mit einem Kap., in dem ein konkreter Beter in den langen Weg seiner Gebetspraxis und -erfahrung Einblick nehmen lässt. Dieses Kap. ist besonders persönlich gestaltet und ist sicherlich für viele Leser ein Anlass, sich über ihren eigenen Weg des Betens Rechenschaft zu geben. Einige Motive in diesem Kap. lassen erkennen, dass der in der Er-Form sprechende Beter in Wahrheit der Verf. des Buches selbst ist. Nur angemerkt sei, dass die Zugehörigkeit des Autors zur „Katholischen integrierten Gemeinde“, die sich an einer Theologie des Volkes Gottes orientiert, in ganz unaufdringlicher und darum umso anregenderen Weise wahrnehmbar ist.

Es gibt einen Psalmvers, der lautet: „Du führst mich hinaus ins Weite“. Dass sich dies beim Beten im biblischen und christlichen Sinn ereignet, wird aus den Ausführungen des Verf.s ganz deutlich und spürbar. Für diese Erfahrung beim Lesen dieses Buches wird wohl jeder Leser besonders dankbar sein.

An einer Stelle könnten die theologischen Erwägungen, die L. vorlegt, wohl eine Öffnung und Weitung vertragen: Das eucharistische Hochgebet ist nicht ohne Grund in einen weiteren gottesdienstlichen Kontext eingebettet. Gerade dadurch gewinnt es auch die Bedeutung einer Segnung der Mahlgaben, die dann – in eucharistischer Kommunion – empfangen werden. Die *Benedictio* und die *Manducatio* bilden innerhalb der einer Eucharistiefeyer eine zweipolige Einheit.

W. LÖSER S. J.

MÜLLER, KLAUS, *Dem Glauben nachdenken*. Eine kritische Annäherung ans Christsein in zehn Kapiteln. Münster: Aschendorff 2010. 282 S., ISBN 978-3-402-12835-0.

Ein Foto schmückt den Umschlag: Klaus Müller mit dem kräftigen Rauschebart, der Bayer in Westfalen, schaut den Leser seines Buches mit nachdenklichem Blick an. Sein rechter Arm ist auf ein Bücherregal gelehnt und die Finger seiner Hand stützen seinen Kopf. Das Bild lässt erkennen, was der Verf. mit seinem Buch im Sinn hat: Er lebt den Dialog einerseits mit der Gegenwart, wie sie sich in gesellschaftlichen Trends und in philosophischen und theologischen Texten artikuliert, andererseits mit den Lesern seines Buches und vorher schon mit den Hörern seiner Reden, gleich ob sie auf der Kanzel oder in einem Vortragssaal gehalten wurden. Klaus Müller (= M.) ist „Professor für Philosophische Grundfragen der Theologie“, so kann man auf der Innenseite des Buchumschlages lesen. Man kann die zehn Texte, die in diesem Buch zusammengestellt sind, als Beispiele für die Art und Weise, wie ihr Verf. seine akademische Aufgabe versteht, lesen. Thematisch sind sie durch eine beachtliche Aktualität, stilistisch durch eine ebenso bestechende Virtuosität gekennzeichnet. Sein Denken ist durch die Kunst der Assoziation bestimmt. Was das Titelmotiv andeutet, löst das Buch ein: Sein Autor verleiht an keiner Stelle, dass er ein (katholischer) Christ ist; gleichzeitig unternimmt er es, seine Position unter Einsatz seiner philosophisch und literarisch geschulten Vernunft vor dem Geist der Zeit zu rechtfertigen, zu vertiefen, auch zu läutern. An diesem Bemühen lässt er seine Hörer und Leser teilhaben. Er zeigt ihnen, wie die immer aktuelle Aufgabe der Apologie unter den gegenwärtigen Bedingungen zu verstehen und zu bewältigen ist.

Lässt sich eine systematische Zentraleinsicht durch die Einzeltexte hindurch ausmachen? Ja, sie zeigt sich immer wieder. Sie wird freilich in feinen Strichen gezeichnet und könnte bei flüchtiger Lektüre übersehen werden. Theologisch ergibt sie sich aus der Zugehörigkeit zur Kirche, in der Gottes Volk fortdauert und in der Menschen aus und in der Nachfolge Jesu von Nazareth im Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit leben. (Reli-

gions-)Philosophisch trägt sie die Bezeichnung Panentheismus: Gott (als Person) ist alles, Mensch und Welt sind nicht Gott, sondern Gottes Geschöpfe. Gott gibt ihnen in sich Raum. Rhetorisch fragend formuliert M. einmal: Gälte es nicht, „dass wir alles, was ist ... einbegriffen denken sollten in den Einen, den wir Gott nennen, so dass alles in ihm ist und er in allem ist dadurch, dass er es freilässt aus sich in seine Eigenständigkeit?“ (49).

Das Buch umfasst zehn Kap., die untereinander durch das Anliegen, das seinen Autor bewegt – „Einführung ins Christliche unter den Bedingungen der Spätmoderne“ (9) –, verbunden, sonst aber in sich abgerundete Einheiten sind. In den beiden ersten Kap. stehen theologische Themen im Vordergrund. Kap. I bietet einen Durchgang durch die Bibel, Kap. II gilt der Deutung der Kernaussagen des kirchlichen Glaubensbekenntnisses. In den dann folgenden acht Kap. wird jeweils eine aktuelle Frage eher (religions-)philosophischer Art aufgegriffen. Im weiteren Sinn geht es stets um die rechte Bestimmung des Miteinander von Glaube und Vernunft. Einige Rückblicke in die Philosophie- und Theologiegeschichte dienen der Erhellung der Gegenwart. Außerhalb davon steht das Gespräch mit den Vertretern der gesellschaftlichen und der kirchlichen Gegenwart im Zentrum. Auffallend stark bezieht sich M. auf so prominente Denker wie Papst Benedikt XVI. und Jürgen Habermas. Aber auch andere sind im Blick – Anselm von Canterbury, Bonaventura, Kant und Hegel, Fichte, Nietzsche, Kierkegaard, Karl-Otto Apel, Peter Sloterdijk und viele andere mehr. Aus dem Kreis der Theologen des letzten Jhdts. wird Karl Rahner mehrfach erwähnt. Der Verf. betritt verschiedene Felder. Er analysiert die postmoderne Gesellschaft und deckt ihre Defizite auf. Sie vermag „Orientierungswissen“ nur begrenzt anzubieten und lässt andere Instanzen, darunter die Kirche in ihrer Verkündigung, neu aktuell werden. Manche Formen des derzeitigen Atheismus werden in ihrer Oberflächlichkeit entlarvt, andere im Blick auf das Gewicht ihrer Argumente gewürdigt. Die „Diskursethik“, die in der jüngsten Vergangenheit viel Beachtung fand, verweist durch die Begrenztheit ihrer Leistungsfähigkeit, wie inzwischen auch Denker wie J. Habermas zugestehen, über sich hinaus und lässt die Suche nach „prädiskursiven“ Quellen der ethischen Erkenntnis in neuer Weise wichtig werden.

Kurz, M. lässt die Leser der zehn Kap. an seinem Denken an den Grenzen zwischen dem christlichen Glauben und Leben einerseits und der Gesellschaft des Nachchristentums teilhaben und befähigt sie auf diese Weise zur Unterscheidung der Geister in einer Welt, die auch bezüglich ihrer geistigen Grundlagen sehr unübersichtlich geworden ist. Jedem, der „den Glauben mit dem Gebot intellektueller Redlichkeit verbinden“ (9) möchte, kann das Studium dieses Buches nur empfohlen werden. W. LÖSER S. J.

LOCHBRUNNER, MANFRED, *Hans Urs von Balthasar und seine Theologenkollegen. Sechs Beziehungsgeschichten*. Würzburg: Echter 2009. 582 S., ISBN 978-3-429-03147-3.

Vor wenigen Jahren hatte der Verf. (= L.) bereits in zwei Bdn. die Beziehungen Hans Urs von Balthasars zu einigen Freunden dargestellt: *H. U. v. B. und seine Philosophenfreunde* (2005)/*H. U. v. B. und seine Literatenfreunde* (2007). Nun rundet er seine Trilogie ab, indem er die Beziehungen von Balthasars (= v. B.s) zu seinen Theologenkollegen beleuchtet. Es handelt sich bei diesen um Erich Przywara, Karl Rahner, Karl Barth, Otto Karrer, Johannes Feiner und Theobald Beer. Die Beziehungen zu den drei ersten kommen sehr ausführlich zum Zuge, die zu den drei anderen sind erheblich kürzer gehalten. L., der seit langem als sehr guter Kenner aller mit dem Weg und dem Werk v. B.s zusammenhängenden Fragen ausgewiesen ist, hat alle Quellen, aus denen Informationen zu diesen Beziehungsgeschichten stammen können, aufs sorgfältigste durchforscht. Meistens handelt es sich um die im Baseler Balthasararchiv oder auch in anderen Archiven aufbewahrten Briefwechsel. Einen erheblichen Teil der Briefe, die er gefunden hat und als erhellend ansah, hat er im vorliegenden Bd. ganz oder fast ganz zitiert. Auf diese Weise ermöglicht es der Verf. den Lesern seines Buches, sich von der Art und der Geschichte der jeweiligen Beziehungen ein eigenes Bild zu machen. Weiterhin hat er unter anderem die Biographien, die über einige der Theologenkollegen vorliegen, ausgewertet: E. Buschs „Karl Barths Lebenslauf“ (Zürich 2005), L. Höfers Buch „Otto Karrer 1888–

1976“ (Freiburg i. Br. 1985) und schließlich K. H. Neufelds „Die Brüder Rahner. Eine Biographie“ (Freiburg i. Br. 1994).

Die überaus reichhaltigen Informationen über die Beziehungen zwischen v. B. und seinen Kollegen und darüber hinaus über das Leben und Wirken dieser Persönlichkeiten – auch vorgängig zu diesen Beziehungen – lassen deutlich erkennen, dass ihre gedanklichen Konzepte, an denen man üblicherweise zuerst interessiert ist, unter sehr konkreten Bedingungen, zu denen auch und wesentlich die Beziehungen zu anderen gehörten, entstanden sind. Die Beziehungen zwischen v. B. und seinen Kollegen waren vielschichtig. Oft trugen sie freundschaftliche Züge, aber sie waren keineswegs immer ganz spannungsfrei. Dies konnte seine Gründe in ihren charakterlichen Unterschieden ebenso wie in ihren differierenden theologischen Auffassungen haben.

Die erste Studie gilt den Beziehungen zwischen v. B. und Erich Przywara, dessen religionsphilosophisches und theologisches Denken für den jüngeren v. B. weichenstellende Bedeutung hatte. Man erfährt auf diesen Seiten vieles über den krankheitsbedingt immer schwierigen Lebensweg Przywaras, der sich auch in den inneren Wandlungen seines Denkens auswirkte. Die dreibändige Ausgabe der Schriften Przywaras, die v. B. in den 60er-Jahren in seinem Johannesverlag besorgte, galt dem Bemühen, das bleibend Bedeutsame im Denken Przywaras noch einmal herauszustellen und verfügbar zu halten.

In der zweiten Studie geht es um die sich über Jahrzehnte erstreckenden Beziehungen zwischen v. B. und Karl Rahner. Beide hatten einander immer im Blick. Viele Anliegen vertraten sie in gleicher oder doch vergleichbarer Weise. Sie deuteten und würdigten einander. Doch war ihr Miteinander immer auch dadurch gekennzeichnet, dass sie um die Unterschiede in ihren Denkansätzen wussten und darüber auch öffentlich Kunde gaben. Was der Verf. über die Vor- und die Nachgeschichte der Schrift „Cordula“ mitteilt, ist für deren abschließende Bewertung, die differenziert ausfallen muss, wichtig. Beide, K. Rahner und v. B., waren miteinander und jeder in seiner Weise für die Geschichte der katholischen Theologie im deutschsprachigen Raum und in der Zeit des 20. Jhdts. von herausragender Bedeutung. Dass sie ihre Positionen immer auch aneinander gemessen und hier und da geändert haben, lässt sich aus der Darstellung ihrer langen und spannungsvollen Beziehung erahnen.

Wie intensiv v. B. und Karl Barth miteinander im Gespräch waren, hat L. im dritten Kap. dargestellt. Sie waren in Basel Nachbarn und haben sich oft getroffen. Sie waren offen füreinander, haben freilich auch miteinander gerungen. Dass sie gemeinsam die Musik Mozarts liebten und sich darüber austauschten, wird ihr sonntägliches Gespräch erleichtert haben. Von großem Interesse sind die Informationen, die L. über die überaus schwierige Geschichte der Abfassung und Veröffentlichung des Buches, das v. B. über Karl Barth geschrieben hat, zu geben vermag. Schon Anfang der 40er-Jahre war er mit diesem Projekt befasst. Dass es erst ein Jahrzehnt später zur Veröffentlichung des Buches kam, hatte mit dem schwierigen Verlauf des ordensinternen Zensurverfahrens zu tun. Der Autor hat dem Kap. über die Beziehung zwischen v. B. und Barth den Wiederabdruck einer Studie hinzugefügt, in der es ausdrücklich und ausschließlich um die Umstände der Entstehung des Barthbuches ging (406–447). Die Dokumentation der zahlreichen Gutachten, die damals erstellt worden sind, lässt einen Einblick in die damaligen Vorgänge und ihre Akteure nehmen. Es zeigt sich dabei, in welchem Maße sich die theologischen Konzepte aneinander rieben, die entweder den eingespielten Mustern folgten oder einer erneuerten Natur-Gnade-Auffassung (im Gefolge M. Blondels, später Henri de Lubacs und anderer) verbunden waren.

Nicht nur mit den genannten, weithin bekannten, weil bedeutenden Theologenkollegen stand v. B. in Verbindung. Auch mit anderen hatte er einen Austausch. Stellvertretend für sie hat L. Otto Karrer, Johannes Feiner und Theobald Beer ausgewählt und ihre Beziehungen mit v. B. rekonstruiert. Mit ihnen hatte er nicht zuletzt durch seine verlegerischen Aktivitäten zu tun.

Dieses Buch wird für jeden, der sich mit der Geschichte der Theologie im 20. Jhd. befasst, noch lange eine unentbehrliche und reichhaltige Quelle an Informationen und Dokumenten sein. Und für eine künftige umfassende Biographie v. B. stellt es einen großen Baustein dar.

W. LÖSER S. J.

KREUTZER, ANSGAR, *Kritische Zeitgenossenschaft*. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet (Innsbrucker theologische Studien; 75). Innsbruck [u. a.]: Tyrolia 2006. 493 S., ISBN 978-3-7022-2800-2.

Der Autor (= K.) setzt sich in seiner interdisziplinären, konsistenten Studie mit dem heiklen Thema „Christentum und Moderne“ auseinander, das sich mit neuer (oder besser: alter) Brisanz in der jüngsten theologischen Debatte wieder in den Vordergrund gedrängt hat. Gerade das Verständnis des II. Vatikanums und seiner Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* stehen dabei im Mittelpunkt. In dieser Situation kann sich jeder, dem an einer sachlich-theologischen Auseinandersetzung von akademischem Niveau gelegen ist, über die Studie K.s nur freuen. Diese erkennt im interdisziplinären Dialog mit der Soziologie eine Chance für die Theologie, ihren Beitrag zum „Überleben des Christentums“ (vgl. 16f.) zu leisten. Den Anknüpfungspunkt bilden dabei nicht die dem „Säkularisierungsparadigma“ Comtes, Marx' und Webers verpflichteten Theorien – denen strukturell-soziologisch übrigens die vorkonziliare kirchliche Haltung fatalerweise entspricht (19) –, sondern neue Theorien, „die auf die zunehmende Bedeutung öffentlicher, ja politisierter Religion hinweisen“ (18). Ist damit bereits das Interesse der Studie formuliert, eine „modernisierungstheoretische Auslegung“ des Konzils zu präsentieren (21), so sichert K. diese Intention zunächst insofern hermeneutisch ab, als er für die Auslegung des Konzils selbst (21–35) als auch für dessen theologisches (fundamentaltheologisches wie dogmatisches) Interesse (35–48) die Kontextsensibilität als interpretativen Schlüssel herausarbeitet: „In diese unhintergehbare Kontextualität der menschlichen Existenz hat sich nach christlichem Verständnis auch die göttliche Offenbarung eingeschrieben“ (41). Ist dem aber so – so die provozierende Anmerkung K.s –, dann erweist sich gerade die Frage nach der modernen Gesellschaft in Europa als „blinder Fleck“ der Theologie, oder besser gesagt: als noch nicht gehobener (theologisch reflektierter) Bestandteil von *Gaudium et spes* (46–48, 60–64). Dieser „Bergungsarbeit“ widmet sich die vorliegende Studie. K. fasst sie im vagen und perspektivischen, weil kontext- und zeitoffenen, dialogischen, dabei nicht vereinnahmenden und die Grunddimension der Solidarität mit einschließenden, gleichzeitig aber auch kritischen Begriff der „Zeitgenossenschaft“ zusammen (48–60). Die Studie gliedert sich sodann in drei Teile, von denen der erste auf den Modernitätsbegriff eingeht, der zweite die Modernitätsperspektive von *Gaudium et spes* untersucht und der dritte schließlich aus den Ergebnissen der beiden ersten Teile die Pastoralkonstitution systematisch-theologisch entfaltet und spekulativ-theologisch fortschreibt.

Im ersten Teil geht es um die *Selbstdeutung der Gegenwartsgesellschaft als Moderne* (65–164): Für die theologische Reflexion wird die wichtige Vorabklärung ausgearbeitet, von welchem Modernitäts- und Modernisierungsbegriff sie eigentlich ausgehen kann bzw. sollte. Der Ausgang wird dabei von den Reflexionen David Tracys genommen (65–74). Während dieser die Moderne als konstitutiv pluralistisch herausstellt, weist er für die Theologie auf drei öffentliche Sektoren hin, die sie entscheidend betreffen: Gesellschaft, Hochschule und Kirche. In dieses Raster werden nun im zweiten Schritt das weite und unübersichtliche Spektrum der neueren soziologischen Modernisierungstheorien nach 1990, insbesondere jene der „Zweiten bzw. Reflexiven Moderne“ (hier nur: Beck im Sinne seiner Theorie der „Risikogesellschaft“, vgl. aber auch: Giddens, Lash) eingepasst (87–97). Diese wird weiterhin in ihrem normativen, evolutiven und paradoxalen Gehalt anhand von Habermas, Kaufmann und van de Loo bzw. van Reijen „wenigstens angedeutet“ (116), womit als zentrale Merkmale des modernen Selbstverständnisses hervortreten (97–114): Abgrenzung zu traditionellen Gesellschaftsformen (Beck), normatives Projekt, d. h. eine „normative Selbstkritik der Moderne“ (Habermas), evolutives Denken (Kaufmann) und die Herausstellung von Paradoxa und Ambivalenzen des Modernisierungsprozesses (van de Loo, van Reijen). Damit lautet die Forderung an die Theologie, die „funktionale Ausdifferenzierung als Kernprozess der Modernisierung“ (Luhmann, Weber, Münch; 121–161) und also die Pluralität der Modernisierungskonzepte wahrzunehmen, sich dabei aber an die vier herausgestellten „Vergleichsraster“ (162) zu halten. Mit diesen Ergebnissen ergänzt K. das tracysche Schema, womit er den ersten Schritt seiner Untersuchung erfüllt sieht (163).

Im darauf folgenden zentralen und gewichtigstem Teil der Studie geht es darum, die Interpretation von *Gaudium et spes* gemäß der im ersten Teil erarbeiteten Kriterien durchzuführen und mithin konkret nach dem Gesellschaftsbild der Konstitution zu fragen (165–332). Dabei gelingt es K., ohne sie soziologisch zu reduzieren, „auffällige Konvergenzen“ herauszuarbeiten, „die dazu berechtigen, von einer grundsätzlichen, nicht strategisch bedingten, sondern theologisch untermauerten *Modernitätskompatibilität* des in der Pastoralkonstitution präsentierten Selbstverständnisses von katholischer Kirche und Theologie zu sprechen“ (331).

Die Brisanz dieses Dokuments wird zunächst in historischer Perspektive veranschaulicht, indem auf den vorkonziliaren Dualismus von Erneuerungsbestreben und antimodernistischer Reaktion eingegangen wird (166–186). Zentrales Untersuchungsobjekt ist dabei die Enzyklika *Pascendi dominici gregis* von 1907 (172–181). Die Dynamik des „Dissoziationsvorgang[s]“ von Kirche und Gesellschaft wird pointiert und reflektiert herausgestellt, wenn darauf verwiesen wird, dass der vorkonziliare Dualismus gerade *nicht* aus einer Nicht-Modernität der Neuscholastik resultiert, sondern die Antimodernität Letzterer im Gegenteil „den Rationalisierungsprozessen der Moderne nachgebildet“ ist (183). Vor allem Hierarchisierung und Zentralisierung formen sich dabei im 19. Jhd. als Ergebnis der Beseitigung ‚subsidiärer‘ innerkirchlicher Strukturen im Gefolge der Französischen Revolution (184). Nach dieser historisch-problematischen Verortung der auf den Intuitionen von Chenu und Suenens basierenden Pastoralkonstitution werden nicht ganz so knapp wie angekündigt ihre Genese und Redaktion rekapituliert und die einzelnen Entwicklungsschritte interpretativ deutlich und nachvollziehbar herausgestellt (186–225). Das hermeneutische Interesse ist dabei das der „Zeitgenossenschaft“: Systematisch bedeutet dies die Herausstellung der interpretativen Perspektive der Konstitution in dem – freilich der gesamten Konzilstheologie eigenen – Spannungsbogen zwischen „Selbstreferenz“ und „Fremdreferenz“ (188). Gerade die neue Perspektive des Konzils „ad extra“ sollte diese Dichotomie überwinden helfen, wie K. im zentralen Abschnitt der Textanalyse der Konzilskonstitution ausführt (225–262): Die „Zeitgenossenschaft“ kennzeichnet den induktiven Imago-Dei-Ansatz, der die Theologie in den Kontext der Anthropologie stellt, Letztere aber nicht als „reine Natur“, sondern als Schöpfungswirklichkeit interpretierend (225). Sie steht also in diametralem Gegensatz zum deduktiven neuscholastisch-naturrechtlichen Denken der Vorkonzilszeit und folgt daher in ihrer Verhältnisbestimmung zur Welt nicht dem entsprechenden Dualismus, sondern artikuliert sich in einer dialektisch-ambivalenten Haltung, in der sie weder Ausöhnung noch Ablehnung, weder einseitige Weltbejahung noch ebenso einseitige Weltkritik propagiert (228 f., 289). Wie K. detailliert herausstellt, integriert die „Bild-Gottes-Theologie“ des Konzils „Anthropologie, Christologie, Ethik und Heilsgeschichte“ und überwindet dabei die „Argumentationsstruktur ein[es] strikte[n] Naturrecht[s] als insgesamt leitende[n] Paradigma[s] der vorkonziliaren Texte“ (204). Der Konzilstext wird sowohl synchron als auch diachron in die theologische Auseinandersetzung eingeordnet, wodurch herausgestellt wird, „dass der Imago-Dei-Gedanke, der Aufbau und Genese der Pastoralkonstitution nachdrücklich prägt, ganz deutlich evolutive Züge trägt“, und zwar von der Patristik bis hin zur Nouvelle Théologie (257). Diese „Geschichtlichkeit“ und das „evolutive Denken“ von *Gaudium et spes* spiegelt sich auch in der „Dialektik von Inkarnations- und Paschachristologie“ wider (258). Die beiden letzten Kap. des zweiten Abschnitts (262–326) bauen auf diesem Ergebnis auf und wenden es auf das Forschungsinteresse der vorliegenden Studie an: Im Einzelnen kann in einem ersten Reflexionsschritt aufgezeigt werden, wie die Elemente der Modernisierungstheorie auch in *Gaudium et spes* Entsprechung finden: (1) Zunächst sind die Dichotomie in der Gesellschaftsentwicklung, d. h. die Unterscheidung zwischen moderner und traditioneller Gesellschaft, und der „Pathos des Neuen“ zu nennen (263–268). (2) Weiterhin kann generell eine kulturoptimistische, „vorsichtig positive“ Wertung der Moderne, jedoch bei gleichzeitig kritischer Bewertung ihrer Entwicklung, konstatiert werden (268–275). Dies führt durchaus zu „gewichtigen Relativierungen“ des generellen Optimismus. Insgesamt macht K. folgendes Schema aus: „Zunächst wird eine kultur- und fortschrittsoptimistische Perspektive eingenommen. Diese wird jedoch im folgenden Gedankengang relativiert, indem auf problematische Entwicklungen, Tendenzen und Verhältnisse im

jeweils analysierten und ethisch bewerteten Gesellschaftsbereich hingewiesen wird“ (273). (3) Als drittes Element werden die Akzeptanz des Wandels, der „evolutionistische Grundzug“ und die „Auseinandersetzung mit dem Fortschritt“ als heilsgeschichtliche Motive herausgestellt (275–283): „Mit der heilsgeschichtlichen Imago-Dei-Theologie ist das evolutive Denken damit bis in die tiefste theologische Schicht der Pastoralkonstitution vorgedrungen“ (281). Spannend ist in diesem Teil, wie die parallelen Aspekte zwischen modernem Evolutionismus und heilsgeschichtlicher Theologie herausgearbeitet werden. (4) Schließlich wird die Dialektik in der Gesellschaftsdiagnostik als Element der Übereinstimmung mit den jüngsten soziologischen Theorien genannt (283–290). Dieses entfaltet sich sowohl anthropologisch als auch christologisch (291). Im zweiten Reflexionsschritt der Interpretation von *Gaudium et spes* im Rahmen soziologischer Modernisierungstheorien geht K. inhaltlich vor (292–326) und fragt, „wie Kirche und Theologie die funktionale Ausdifferenzierung in ihre Selbst- und Weltdeutung integrieren können“ (292). Nimmt die Kirche eine positiv-dialektische, nicht apologetisch-ablehrende Haltung zur Welt ein, dann ergibt sich diese Frage zwangsläufig – und damit stellt sie ohne Zweifel die Mitte der Reflexion K.s dar. Der Autor sieht die entsprechende Antwort in der zentralen Formel der Konstitution von der „richtige[n] Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (GS 36; zit. 293). Diese Feststellung erfordert natürlich eine behutsame theologische Bestimmung des Autonomiebegriffs zwischen Eigengesetzlichkeit der Welt und deren Abhängigkeit von Gott (293–305). Diese wird vor allem anhand der Reflexionen Chenu vertieft (298–300). Gerade die hierbei nun aber theologisch legitimierte Intention, die Funktionalität der gesellschaftlichen Sachbereiche konstruktiv zu verstehen, ebnet den Weg zur Interdisziplinarität mit der Soziologie (299): „Damit ist eine deutliche Kompatibilität von Theologie und Selbstdeutung der modernen Gesellschaft hergestellt“ (300, vgl. 302–304). In diese Dynamik wird auch das Theologoumenon von den „Zeichen der Zeit“ im Sinne Johannes’ XXIII. eingeordnet (305–326), wiederum nach Chenu, aber auch nach Sander. „Zeichen der Zeit“ sind nach Moeller die „Hauptfakten, die eine Epoche kennzeichnen“ (zit. 313) und weisen damit „Analogien zu der [gesellschaftlichen] Methode des Sinnverstehens auf“, weswegen sich mit diesem Zentralbegriff die Kirche für die „Außensicht“ öffnet (325). In seinen Abschlussüberlegungen trägt K. schließlich zu diesem zweiten Teil resümierend nach: „In den kommunikativen Brücken, die das Religionssystem zu den anderen gesellschaftlichen Sektoren schlägt, lässt sich die These Richard Münchs von der Interpenetration der Subsysteme wiedererkennen“ (331). Dies entspricht durchaus den gegenwärtigen Modernisierungsthese, welche die gleichzeitige Präsenz von positiven und negativen Modernisierungsauswirkungen konstatieren. Dem entspricht die christliche Anthropologie des Menschen zwischen Imago Dei und Sünde, zwischen Inkarnation und Pascha.

Im dritten Teil löst K. schließlich den *systematisch-theologischen* Anspruch seiner Studie ein, die weder historisch-rekonstruktiv noch modernisierungstheoretisch-innovativ missverstanden werden darf, wie er eigens hervorhebt (333–442). Dabei stehen für ihn die Aspekte der Wissenschaftstheorie, der Gotteslehre und der Ekklesiologie im Vordergrund, die er nach der Darlegung der „Notwendigkeit einer Aktualisierung der Pastoralkonstitution“ (333–345) nacheinander durchdekliniert. Denn es entspreche dem „theologischen Programm einer ‚modernitätskompatiblen Theologie‘ [...] über die eigene Theologie hinauszudenken“ (333), was nicht lediglich „eine Möglichkeit der Textaneignung“ sei, sondern „die einzig textadäquate Form“ (339). Für diese Notwendigkeit zitiert er als ersten Gewährsmann Ratzinger, sodann Rahner und Sander. Gerade in dieser Intention unterstreicht K. nochmals die hermeneutische Bedeutung des modernitätskompatiblen wie modernitätskritischen Begriffs der „Zeitgenossenschaft“ (340). Dazu greift der Autor auf die tracyische Systematik zurück, da sie es ist, welche die Anwendung dieses Begriffs auf die Bereiche der Wissenschaftstheorie, der Gotteslehre und der Ekklesiologie fordert (343f.). Damit erwartet den Leser auf den letzten einhundert Seiten der Studie eine innovative Weiterentwicklung der zuvor gezeichneten Einzellinien: Bezüglich des ersten Elements wird mit Rekurs auf Clodovis Boff die epistemologische Verbindung von Theologie und Soziologie ergründet (346–378). In der Tat betont Boff die Unmöglichkeit sowohl einer direkten Übernahme der soziologischen Ergebnisse durch die Theologie (360) als auch eines Ignorierens der Ersteren durch

Letztere (363), weswegen es spezifischer Übersetzungsleistungen im Sinne einer „Vermittlung von Theologie und Soziologie“ bedürfe (363). Diese Einsicht wird auf der Basis von Boffs befreiungstheologischem Ansatz (347–350) und dessen „kreative[r] Fortführung“ seitens des II. Vatikanums formuliert (350–352). Daraus ergibt sich in erster Linie die Kritik an einer eindimensionalen Modernisierungstheorie, die auch eine theologische Verbindung zu ihren jüngsten Modifikationen herstellt (356). Es ist jedoch vor allem der Hinweis auf die Grenzen des boffschen Modells – insbesondere eine „Ökonomisierung“ der Perspektive, seine „Fixierung auf die politische Ebene“, aber auch wegen „ihrer mangelnden Konkretion“ (376f.) –, der den Übergang zum zweiten Element der konkreten Realisierung der K.schen Studie ebnet: Dem Autor geht es darum, mit Hans-Joachim Höhn bezüglich der Gottesrede eine Reaktion auf den aktuellen gesellschaftlichen Bedeutungsverlust der Religion zu erarbeiten (378–405). Der Kölner Sozialethiker, der bereits in seinem Ansatz ein ausgewogenes Verhältnis zwischen der Aufmerksamkeit für die „Rationalitätsstandards“ der Moderne und dem Bewusstsein für die „Aporien der Moderne“ präsentiert (379), stellt dabei heraus, inwiefern die Gesellschaft einerseits der Religion zu entbehren scheint, andererseits aber durch ihre eigene Kontingenzproduktion dennoch stets auf Letztere angewiesen bleibt. Somit bringe die moderne Gesellschaft „nicht nur säkularisierende, sondern ebenso religionsproduktive Tendenzen“ hervor (382). Denn Religion wird definiert als „Kultivierung des Umgangs mit Unverfügbarkeit“ (384). Dies darf aber nicht allein mit einer gesellschaftsstabilisierenden Funktion verwechselt werden, da Religion für Höhn ein dieser ebenbürtiges „gesellschaftskritisches Potential“ hat (385). Daher gehe es ihr nicht um die Überwindung von Kontingenz, sondern um die Akzeptanz von Unverfügbarkeit (387). Es handelt sich um eine Dimension, in welcher die Gottesrede nicht zu einer Hilfskonstruktion wird, die sich evolutionär irgendwann erübrigt, sondern hier wird die Säkularität von Welt akzeptierbar und mit einer Form von Gottesrede korrelierbar, die sich traditionell als die negative Gottesrede auszeichnet (397). „Die negative Theologie ist somit die in der christlichen Tradition verankerte Anwältin einer der Verborgenheit Gottes in der Welt angemessenen Sprache über Gott. Sie weist für den theologischen Diskurs, freilich nur bis zu einem gewissen Grade, Entsprechungen zum modernen Lebensgefühl der Welt ohne Gott auf“ (397). Sie bleibt nicht abstrakt, sondern konkretisiert sich christologisch, und ist durchaus mit Thomas von Aquin vereinbar (399–401). Aber auch Höhns Ansatz hat Grenzen, und zwar diejenige der Beweisbarkeit, weswegen seine Überzeugungskraft nicht über den binnenchristlichen Diskurs hinausgeht (404). Daher müsse zum theologischen Diskurs die praktisch-gelebte Dimension des Glaubens in der Kirche treten, womit K. zum letzten Element, dem ekklesiologischen, gelangt: Mit Charles Taylor fragt er nach der Stellung der Kirche innerhalb der spätmodernen Gesellschaft (405–441). Da die gesellschaftliche Ausdifferenzierung die Bedeutung der Individualität – für Taylor freilich im Modus des „Unbehagens“ – betont (408–413), tritt die „identitätsstabilisierende Funktion der kirchlichen Gemeinschaft“ (434) in der „Ethik der Authentizität“ Taylors hervor (413–441). Die Identitätsbildung vollzieht sich aber nicht in einem beliebigen sozialen Kontext, sondern nur dann, wenn dieser auf Freiheit ausgerichtet ist. Daraus ergeben sich bedeutende Schlussfolgerungen für die „kirchliche Selbstsicht“, die auf ein „beteiligungorientiertes Selbstverständnis von Kirche“ hinauslaufe (435, 438) und sich dann in einer „komplexe[n] Identität“ zwischen „ad intra“ und „ad extra“ artikuliere (440).

Mit diesen drei „Mosaiksteine[n] für eine modernitätskompatible Theologie“ (441) hat K. seinen diagnostischen, kritischen und dialogischen Begriff der „Zeitgenossenschaft“ profiliert, welcher das kritisch-dialektische Verhältnis der Pastoralkonstitution zur Modernisierung widerspiegelt und keinesfalls dem befürchteten – etwa von Rahner und König am Schema XIII geäußerten (215, 217) – „Vorurteil“ Vorschub leistet, dass diese „sich mehr oder weniger vorbehaltlos einem naiven Fortschrittsoptimismus der modernen Mentalität angepasst [habe]“ (446). Dieses Ergebnis ist von großer Bedeutung, da es die „Zeitgenossenschaft“ nicht nach ihrer „konkreten Inhaltlichkeit“ bemisst, sondern nach ihrem „Ethos“ bzw. „theologische[n] Habitus“. Unter „Habitus“ versteht der Autor mit Bourdieu ein „Strukturierungsprinzip von Praxisformen“ (448f.), mithin ein Prinzip zur Hervorbringung von Praxis, nicht eine Theorie oder eine

reine Praxis. Damit liegt keine „Lehre“ und kein „System“ vor; weiterhin predigt K. keinen Pragmatismus. Vielmehr hat er ein erkenntnisleitendes und handlungsanweisendes Prinzip – eine „fundamentaltheologische Kategorie“ (450) – aufgedeckt, das für Theologie und Kirche in der ausdifferenzierten und spätmodernen Gesellschaft der einzige Weg ist, nicht den ‚schnellen Lösungen‘ einer Modernisierung oder Antimodernität zu verfallen, sondern zeitdiagnostisch, zeitkritisch und dialogisch kohärent zu bleiben.

K. begnügt sich nicht damit, dieses Prinzip hermeneutisch aus der Pastoralkonstitution extrahiert zu haben, sondern kritisiert es auf den letzten drei Seiten seiner Studie insofern, als es nicht die apokalyptische Dimension, d. h. die eschatologische Perspektive der erst welttranszendenten Erfüllung jeder theologischen Gesellschaftsperspektive berücksichtigt (450). Eine synthetische Deutung Walter Benjamins, theologisiert von Johann Baptist Metz, zeige, so K., „Grenzen und Einseitigkeiten der theologischen Grundlinien von *Gaudium et spes*“ auf (453): „Die nicht modernitätskompatiblen Traditionen der christlichen Theologie, wie das apokalyptische Zeit-, Geschichts- und Heilsverständnis, bleiben tendenziell ausgeblendet“ (453). Dieser durchaus fundamentale Einwand wird durch einen knappen Verweis, auf den letzten Zeilen(!) seiner 453-seitigen(!) Abhandlung, kurz mit dem Selbstbekenntnis der Konstitution auf die eigene Unfertigkeit abgetan, was hier, im letzten Wort, als „Bescheidenheit“ ausgelegt wird. Dieses Ende, nach einer phasenweise wirklich spannenden – manchmal durch das häufige Ergebnissichern leicht redundanten, jedoch stets bereichernden Lektüre –, überrascht: Der Einwand ist durchaus zentral und hätte deswegen auch an zentraler Stelle ausgeführt werden müssen – seine Zusammenfassung auf den letzten drei Seiten des Schlussresümées ist jedoch zu knapp und wirkt ‚nachgeschoben‘. Überdies ist er m. E. bereits in dem Aspekt der Dialektik von Modernitätsakzeptanz und Modernitätskritik seitens der Theologie beschlossen. K. interpretiert diese Dialektik allein im Blick auf die Soziologie, weswegen seine m. E. durchaus eschatologische Dimension nicht deutlich wird. Daher fällt sie aus seiner Interpretation von *Gaudium et spes* heraus.

Dies ist die einzige – meinerseits bescheidene – Kritik einer gelungenen und für die aktuelle theologische Diskussion äußerst wichtigen Studie. Vor allem seien die klare Sprache sowie die argumentativ stringente und logisch kohärente Gedankenführung hervorgehoben. In ihrer sowohl innertheologischen als auch außertheologischen Interdisziplinarität verkörpert sie selbst den Geist von *Gaudium et spes* und gibt insbesondere der Sozialethik und der Fundamentaltheologie bedeutende Impulse. Darüber hinaus kann sie der interdisziplinären Diskussion zwischen Theologie und Soziologie nur dringendst anempfohlen werden.

M. KRIENKE

BECK, HEINRICH, *Dialogik – Analogie – Trinität*. Ausgewählte Beiträge und Aufsätze des Autors zu seinem 80. Geburtstag. Mit einer Einführung herausgegeben von Erwin Schadel (Schriften zur Triadik und Ontodynamik; 28). Frankfurt am Main: Peter Lang 2009. 755 S., ISBN 978-3-631-58716-4.

Becks (= B.s) Habilitationsschrift (1965, 2. erg. Aufl. 22001) galt dem Akt-Charakter des Seins. „Seine beiden dominanten Momente wurden bereits am begrenzten menschlichen Bewusstsein in begrenzter Weise sichtbar: ein in sich selbst Hervortreten (in der Selbst-erkenntnis) und ein in sich selbst hineingehen (in der Selbstbejahung) dabei artikuliert sich ein 3-facher Status des Seins, nämlich ein anfängliches In-sich-Sein, 2. ein intermediäres In-sich-selbst-ausgedrückt-Sein und 3. ein vollendetes In-sich-Sein“ (12). Die drei Stadien erhalten die Namen Realität, Idealität und Bonität (39). Damit ist der Titel der Reihe erklärt, in der das Buch erschienen ist. Den Titel des Buchs selbst erhellt Schadel (= Sch.) in Kap. 3 seiner Hinführung, besonders in 3.2 „Schlüsselbegriffe“ (37–79). *Dialogik* meint die Grundhaltung einer Offenheit für die Wirklichkeit wie für den Blick des Gegenüber auf sie (lange „vor Habermas‘ ‚kommunikationstheoretischer Wende“). *Analogie* ist deren seismäßige Voraussetzung, in erhellender Vermittlung von Einheit und Verschiedenheit (während ihrer Vergessenheit, Verdrängung oder aggressiver Leugnung Monismus oder Pluralismus entspringen). Dabei ist Analogie selbst ein analoger Begriff (statt eines apriorischen Schematismus), fordert also wache Aufmerksamkeit auf jeweils die konkreten Sachverhalte. Höchst zeitfremd schließlich – philosophisch wie

theologisch – ist das Thema *Trinität*. Sch. sieht B.s ganzes Denken „im ‚Archetypen‘ des trinitarisch strukturierten Seinsaktes verwurzelt“ (70). Es geht (72f.) um einen „ganzheitlich-trinitarischen Rhythmus“, eine „in sich selbst subsistierende ‚Kreisbewegung unendlichen überzeitlichen Aus-sich-Herausgehens (Selbstaussdruck, Selbstdarstellung und Selbsterkenntnis) und In sich-Hineinströmens (in Selbstbejahung und Selbstliebe) [ohne Hegelsche Selbstbegrenzung]“. – Auf die Einführung folgt eine mehrseitige *Ta-bula gratulatoria* – vor den drei Gruppen der gesammelten Aufsätze. Die Gruppen entsprechen der Abfolge der Schwerpunkte in B.s Lehre und Forschung (18f.): philosophische Ausbildung der Pädagogen, der Theologen, Ausarbeitung des Projekts „Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen“. Doch sind die Artikel nicht nach Erscheinungsjahr, sondern nach sachlicher Zusammenhörigkeit geordnet (27); überarbeitet und aktualisiert, in einigen Fällen (20) „zu neuen Einheiten verschmolzen“ und jeweils (wie schon die Einführung) durch eine vorangestellte Gliederung erschlossen. Im Anhang werden die 30 Texte ausgewiesen; es folgen ein *Curriculum vitae* sowie ein Personen- und detailliertes Sachregister.

I. Zur Erziehungsphilosophie und Anthropologie. – Drei Arbeiten mit pädagogischem, vier mit anthropologischem Schwerpunkt: Dialektik oder Analogie zu Guardinis Grundlegung der Bildungslehre [1960]; Dialog-Vorlesung (hochschuldidaktisches Experiment [1970/95]); Lebensstapen (von der Kindheit bis zum Seniorenalter [1999]). – Seinsvollzug des Menschen (Synthese von Wesensontologie und funktionalistischer Dynamik [1970]); Freiheit und triadische Seins-Struktur (E. Przywara [1989]); Wesen und Würde des Menschen (von Skeptizismus und Relativismus zu ethischer Grundlegung [1990]); Philosophischer Begriff der Seele (Begründung und Diskussion in der Denk-Geschichte Europas [2007]).

II. Zur Erkenntnistheorie, Ontologie, Metaphysik und Religionsphilosophie. – Mit drei Schwerpunkten: erkenntnistheoretisch (2), ontologisch, metaphysisch (8), religionsphilosophisch (5); Metaphysische Voraussetzungen in Skeptizismus, Relativismus und Pluralismus (1998); Positivismus und Gottesbeweis (1978). – Evolution philosophisch (Creatio continua [2008/09]); Geist aus Materie? (auf der Basis des thomanischen Seinsbegriffs [2001]); Rhythmische Struktur der Wirklichkeit (1964); Zeit als ‚Abbild‘ der Ewigkeit (2000); Einheit und Vielheit, ontologisch (Thomas, Hegel, Siewerth [2008]); Triadische Götter- und Engelordnungen (1992); zwei Rezensionen zur Musiktheorie (Schadel und Quintás [1996, 2008]). – Schöpfung und Evolution nach Teilhard de Chardin (2006); Dimensionen der Entsprechung von philosophischer Vernunft und christlichem Glauben (2007); Analogia Trinitatis (Schlüssel zu heutigen Strukturproblemen [1979]); Maria, Zugang zur „weiblichen Dimension“ Gottes (2009); Christliche Identität als kreativer Dialog (Comenius [2008]).

III. Zur Geschichts- und Kulturphilosophie und zur Ethik, mit den entsprechenden Schwerpunkten: geschichts-, kulturphilosophisch, ethisch und rechtsphilosophisch. – Weltvernunft und Sinnlichkeit (Hegel, Feuerbach in Bamberg [1975]); Thesen zur Kulturphilosophie der Technik (1978); Deutung des Bösen (philosophiegeschichtlich und geschichtsphilosophisch [1973]). – Was ist Europa? (Identität und Logos-Verhältnis [2006, 1994]); Zugang zur Struktur der Menschheit (ontologisch und anthropologisch-geschichtsphilosophisch [1978/96]); Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen (Menschenrechte [1998]). – ‚Naturrecht‘ in der Spannung von Allgemeingültigem und Besonderem (ethisch, ontologisch, kulturphilosophisch [2007]); Die Aufgabe des Staates als Förderer von Sinnwerten (2007).

Schon die Titelaufzählung (mehr ist hier nicht möglich) lässt eine Physiognomie erkennen. Thomanische Metaphysik im Gegenüber zu Hegels Dialektik. Und, vor allem in den letzten Jahren, Öffnung zu Fragen der Kulturbegegnung. Dialogik hier weniger im Sinn der Begegnungsphilosophie (Buber, Ebner, Rosenzweig, gar Levinas) als in dem einer bewahrenden Vermittlung von Gegensätzen – in der Realität wie in deren Verständnis. So wird hier auch das Trinitarische verstanden; mehr als im Person-Gegenüber in der Verlaufsstruktur des Seinsvollzugs (wie eingangs referiert). Demgegenüber möchte der Rez. (sein *ceterum censeo*) auf der Differenz von Triade und Trinität bestehen. Über allen Struktur-(= Was-)Analogien sähe er das Axiom gern stärker berücksichtigt, dass in Gott alles eins ist außer dem Personen-(= Wer-)Gegenüber: „omniaque sunt

unum, ubi non obviat relationis oppositio“ (DH 1330; siehe auch, vor Anselm, Augustinus [trotz seiner Trinitätspsychologie], Civ. Dei XI, 10, 1: „simplex dicitur, quoniam quod habet, hoc est, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur“). Tatsächlich sind ja prozedurale Triaden zumeist nicht Drei-, sondern Zwei-Einheiten, nicht bloß beim dialektischen Hegel, sondern auch in vielen Aufsatz-Gliederungen, von Gymnasialzeiten an (wenn auch nicht stets so scharf wie in Frankreich) – bis hin zu Trinitäts-Konzepten, in denen die dritte Person nur als das Mit oder Zwischen von Vater und Sohn begegnet (so auch hier 476?). So wären ein Großteil der Triaden nicht trinitarisch.

Problematisch wird auch mancher die Verknüpfung von Ontologie und Kulturbegegnung finden (642f.): Der Westen auf das *verum* angelegt, der Osten auf das *bonum*? Oder (653f.) westliche Differenziertheit und afro-asiatisches Unum? Doch solche Rückfragen gehören bereits in den Dialog, zu dem diese Geburtstagsgabe aus Freundeshand einlädt, beeindruckend in der Fülle der einbezogenen Dimensionen, der angesprochenen Fragen und Themen wie im sammelnden und strukturierenden Zugriff des Jubilars.

J. SPLETT

DALFERTH, INGOLF U., *Malum*. Theologische Hermeneutik des Bösen. Tübingen: Mohr Siebeck 2008. XV/593 S., ISBN 978-3-16-149447-5.

Das Theodizeeproblem in seinen verschiedenen Formen, davon geht Dalferth (= D.) aus, beruht auf Voraussetzungen, die nicht in allen Kontexten gegeben sind. Es setzt die Vorstellung von Gott als dem *ens perfectissimum* voraus; es betrachtet das Böse als kontingentes Phänomen, das auftreten kann, aber nicht auftreten muss; es geht von Fragen aus, die sich nicht jedem stellen, der über die Übel der Welt nachdenkt. „Nicht immer und überall fragen Glaubende angesichts des Übels danach, ob das mit ihrem Gottesverständnis und dieses mit der Wirklichkeit von Übel vereinbar sei – meist werden sie durch die Erfahrung von Übeln zum Schrei nach Gott veranlasst“ (12). Das theologische Denken muss deshalb tiefer als die Theodizeeproblematik ansetzen; es muss die existenziellen religiösen Reaktionen angesichts des Übels reflektieren und es darf sich nicht auf die Frage beschränken, ob die Tatsache des Übels mit einer gegebenen Gottesvorstellung vereinbar oder nicht vereinbar ist. Es muss vielmehr fragen, „wie Gott eigentlich zu verstehen und zu denken ist, wenn die Welt so ist, wie sie erfahren wird. [...] Nicht die Vereinbarkeit von Gottesverständnis und Übelerfahrung ist dann das primäre Denk-Problem, sondern das Gottesverständnis selbst“ (13). Thema des Buches sind die „symbolischen Strategien“ religiöser und speziell christlicher Lebensorientierung, „Böses in Bezug auf Gott und Gott in Bezug auf Böses zu verstehen“ (14); „Thema ist das hermeneutische Problem, wie *malum* und *Gott* im Horizont konkreter Lebenspraxis und Lebensorientierung an Gott verstanden werden“ (34).

Religiöse Lebensorientierung ist von Aberglaube und Wissenschaft zu unterscheiden. Religionen bieten in Lebenspraxis, Kult und Denkformen „Strategien an, gemeinsam auf kontrollierbare Weise mit dem Unkontrollierbaren zu leben“ (31). Ziel der Religion ist es nicht, Unverständliches verständlich oder Unverfügbares verfügbar zu machen. „Ihr Ziel ist vielmehr gerade umgekehrt, der Frage nachzugehen, wie Menschen, die Unverfügbarem ausgesetzt sind, mit und trotz Unbegreiflichem leben können. Nicht auf die Beseitigung des Unverständlichen, sondern auf die Neuorientierung derjenigen, denen es widerfährt, richten sich die religiösen Bemühungen“ (524). Die religiösen Orientierungsstrategien wollen die Unverfügbarkeit des Widerfahrenen steigern und nicht Unverständliches verständlich machen. „Wo das versucht wird, sind regelmäßig fragwürdige Mythologeme das Resultat, die im Gegenzug dazu nicht weniger fragwürdige Naturalisierungen provozieren“ (523).

D. gebraucht den lateinischen Ausdruck *malum*, um die „übervereinfachende Unterscheidung von Bösem und Übeln zunächst zu vermeiden und die Rede vom Bösen nicht vorschnell auf das moralisch Böse, also das böse Handeln aus bösen Absichten, einzuschränken“ (15). Er wendet sich gegen Kant, der auf den Vorzug der deutschen gegenüber der lateinischen Sprache hinweist, dass sie für das lateinische *bonum* zwei verschiedene Begriffe und Ausdrücke hat, das Gute und das Wohl, und ebenso für *malum*, das

Böse und das Übel. Kant bestimme das, was böse genannt zu werden verdient, „strikt in der Perspektive des moralischen Akteurs: Böse ist das, was aus bösen bzw. nicht guten Absichten getan wird [...] Aber was böse genannt zu werden verdient, ist nicht Täter-, sondern Opfer-orientiert zu bestimmen: Alles, durch das Menschen verletzt, gedemütigt und erniedrigt, unnötiges Leiden geschaffen, Leben sinnlos geschädigt und zerstört und Lebensmöglichkeiten vorenthalten und vernichtet werden, ist böse“ (16). „Die Theologie ist daher gut beraten, sich ausdrücklich an der Opferperspektive zu orientieren. Am Ort des Opfers ist das Böse zu beenden und zu überwinden.“ „Böses geschieht auch da, wo niemand gezielt und absichtlich Böses will“ (292). „Der maßgebliche Ort der Manifestation des Bösen ist nicht das wollende, planende und handelnde Subjekt, sondern der vom *malum* Betroffene. [...] Damit wird dem Subjekt die Entscheidungskompetenz über das Böse und Gute seines Handelns entzogen“ (299).

Diese Ausführungen sind schwer zu verstehen. Es ist ein Unterschied, ob ich einem anderen ein Unrecht zufüge oder ob der andere durch mich ein Unrecht erleidet. Beides ist negativ zu bewerten, aber es handelt sich offensichtlich um zwei verschiedene Formen des Übels, und es ist ein Vorteil, wenn eine Sprache Möglichkeiten hat, diese unterschiedliche negative Bewertung auszudrücken. Dass Kant das Böse aus der Perspektive des moralischen Akteurs und nicht des Opfers bestimmt, ist zumindest äußerst missverständlich. Dass das Prädikat ‚ist böse‘ vom Täter bzw. der Tat und nicht vom Opfer ausgesagt wird, ist trivial; entscheidend ist, dass die Kriterien für diese negative Bewertung der Perspektive des Opfers entnommen sind; die Handlung ist böse, weil sie dem Opfer Unrecht, Schmerzen, Leid, Schaden usw. zufügt. Bestimmte Übel, wie eine Demütigung oder eine Beleidigung, können dem Opfer nur absichtlich zugefügt werden. Jede Ethik, auch die Kants, orientiert sich „an der Opferperspektive“; sie fragt, ob das Opfer die Art und Weise, wie ich es behandle, wollen kann; aber die Situation des Opfers wird durch das Handeln des Täters bestimmt.

Wie werden im Horizont christlicher Lebensorientierung Gott und das *malum* verstanden? „Christen wenden sich angesichts des Bösen nicht deshalb an Gott, weil diesen in seiner absoluten Macht nichts Böses tangiert. [...] Sie tun es vielmehr gerade umgekehrt, weil Gott sich ihrer Überzeugung zufolge in Kreuz und Auferweckung Jesu Christi selbst im Bösen so vergegenwärtigt hat, dass er dessen Wirklichkeit an sich selbst erleidet, ohne aufzuhören, als Gott und Helfer für die anderen da zu sein“ (94). Nach christlicher Glaubensüberzeugung hat Gott das Böse überwunden; dem steht jedoch die menschliche Lebenserfahrung entgegen, dass es Böses gibt. „Wir kann wahr sein, dass Gott das Böse überwunden hat, wenn es weiterhin Böses gibt?“ (118). Eine Lösung könnte darin bestehen, dass *malum* in beiden Fällen jeweils verschieden zu verstehen ist. „Was heißt ‚Überwindung des Bösen‘, wenn es weiterhin Böses gibt?“ Die Antwort hängt ab von der Antwort auf die Frage „nach dem Sinn des Bösen und dem Sinn von ‚böse““. Darauf gibt die christliche Tradition keine einheitliche Antwort. Es gibt „nicht nur keine einheitliche christliche Lehre vom Bösen, sondern es kann eine solche gar nicht geben, sondern nur eine irreduzible Pluralität christlicher Denkversuche“ (119f.). Es lassen sich drei Denktypen unterscheiden, die das Böse „am Leitfaden verschiedener Fragestellungen in unterschiedlichen Horizonten zu bestimmen suchen: am Leitfaden schöpfungstheologischer Fragen in ontologisch-kosmologischem Horizont als *privatio boni*; am Leitfaden sündentheologischer Fragen in anthropologischem Horizont als *peccatum*; am Leitfaden rechtfertigungstheologischer Fragen in theologischem Horizont als *Unglaube*“ (121).

Zu fragen wäre, in welchem Sinne es sich hier um eine „irreduzible Pluralität“ handelt. Lässt die Rede von Horizonten nicht die Möglichkeit offen, dass nach Art konzentrischer Kreise ein weiterer Horizont einen engeren einschließt? Man könnte den ontologischen Horizont als den weitesten betrachten; durch die *Privatio*-Lehre wird ein metaphysischer Dualismus ausgeschlossen. Die Anthropologie und Handlungstheorie setzen eine Ontologie voraus; es handelt sich also um einen engeren Kreis. Glaube und Unglaube könnten als eine Spezifizierung der handlungstheoretischen Dimension betrachtet werden; durch den Glauben wird das Handeln auf eine Dimension ausgerichtet, welche die Dimension des gelungenen Lebens und der gelungenen sozialen Beziehungen einschließt und übersteigt. Wenn man die Zusammenhänge in dieser Weise sieht,

handelt es sich bei der *Privatio-boni*-Tradition und der *Malefactum*-Tradition nicht um Traditionen, deren „Unzulänglichkeit“ sich, wie D. es versucht, zeigen lässt, sondern um Sichtweisen, die berechtigt und notwendig sind, zugleich jedoch der Ergänzung und Spezifizierung bedürfen.

Das hermeneutische Projekt, Böses in Bezug auf Gott und Gott in Bezug auf Böses zu verstehen, wird im Einzelnen innerhalb der Darstellung des dritten Denktypus, „Das Malum als Unglaube“, durchgeführt. Die Darstellung konzentriert sich auf die Güte (das Gutsein), die Gerechtigkeit und die Liebe Gottes. „Die Konzentration auf diese Aspekte des Gottesgedankens folgt den Spuren von drei für christliches Denken folgenreichen Umgangsweisen mit dem Bösen im Rekurs auf Gott oder Göttliches, in denen sowohl das Verständnis des *malum* als auch das Verständnis Gottes in reziproken Bestimmungsprozessen konturiert und konkretisiert werden“ (351). Wird das *bonum* als Gegensatz zum *malum* verstanden, kommt Gott als der gute Gott in den Blick; wird es als Kampf gegen das *malum* verstanden, dann ist es der gerechte Gott; wird es als Überwindung des *malum* durch das *bonum* verstanden, dann wird Gott als Gott der Liebe sichtbar.

D. unterscheidet bei diesen „Umgangsweisen mit dem Bösen“ drei Prozesse. Im „erfahrungstheologischen Prozess“ werden diese Attribute entdeckt. Dabei handelt es sich um eine „kontingente Entdeckungsgeschichte“; nicht die metaphysische Frage nach Gottes Willen und Können, das zentrale Thema der biblischen Tradition, sondern die Erinnerung an das, was Gott für bestimmte Menschen in konkreten Lebenssituationen Gutes getan hat“ (452). Im „reflexionstheologischen Prozess“ werden diese drei Attribute so aufeinander bezogen, dass die Einheit des Gottesgedankens gewahrt bleibt; das Gutsein Gottes wird durch seine Gerechtigkeit, und seine Gerechtigkeit durch seine Liebe bestimmt und verstanden. Dieser Prozess gibt dem Begriff ‚Gott‘ seine unverwechselbare Bestimmtheit, aber er hat auch die theologisch fragwürdige Folge, dass die letzte Bestimmung Gottes für die letzte Bestimmung des *malum* gehalten wird; weil die Überwindung des Unglaubens der Schlüssel zur Erkenntnis der Liebe Gottes ist, wird der Unglaube „als Quelle alles Bösen, der Glaube umgekehrt als Überwindung alles Bösen durch Gutes verstanden“. Diesem Missverständnis soll der dritte, der „erfahrungshermeneutische Prozess“ begegnen. Es gibt gute theologische Gründe, die Einheit und Einzigkeit Gottes zu wahren (D. spricht vom „anabatischen Denkweg“), jedoch keine Gründe, deshalb auch „im katabatischen Rückgang“ vom Gottesgedanken zur lebensweltlichen Vielfalt die phänomenale Verschiedenheit nicht zu wahren und „alle *malum*-Erfahrungen undifferenziert auf ein und dieselbe Weise zu beschreiben und überall und immer nur ein und dasselbe *malum* am Werk zu sehen“. „Gott ist einer, das Leben dagegen irreduzibel vielfältig, in dem, was Menschen als *malum* und als *bonum* betrifft“ (355).

Was ich nicht verstanden habe ist, wie ein „katabatischer Rückgang“, der die phänomenale Verschiedenheit des *malum* wahrt, in D.s Ansatz möglich sein soll, nachdem die „Unzulänglichkeit“ der *Privatio*- und vor allem der *Malefactum*-Tradition aufgewiesen wurde. Wir sind „nicht Herren unserer Absichten, weil das Gute zu tun nach Maßgabe unserer Vernunft nicht garantiert, dass es auch nach Maßgabe der fremden Vernunft des Anderen Gutes ist“ (299). Wenn das so ist, dann ist es für mich auch nicht möglich, die Perspektive des Opfers einzunehmen und sie zum Kriterium meines Handelns zu machen, denn ich kann ja nicht wissen, ob das, was ich für gut bzw. übel halte, auch nach dem Urteil des Opfers gut bzw. übel ist. Wenn ich nicht Herr meiner Absichten bin, dann ist die einzige Entscheidung, die in meine Hand gegeben ist, die zwischen Glaube und Unglaube. Dann ist der Unglaube das einzige *malum*, denn bei allem anderen gibt es keine gemeinsamen Maßstäbe der Vernunft für *bonum* und *malum*. Ein differenzierender „katabatischer Rückgang“ ist dann nicht möglich, weil es unterhalb der Ebene von Glaube und Unglaube keine Unterscheidung von *bonum* und *malum* gibt, und damit ist die „theologische[r] Übervereinfachung im Umgang mit den *Malum*-Erfahrungen menschlichen Lebens“ (355) unvermeidbar.

F. RICKEN S. J.

4. Praktische Theologie

BORMANN, FRANZ-JOSEF/IRLENBORN, BERND (HGG.), *Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft* (Quaestiones disputatae; 228). Freiburg i. Br.: Herder 2008. 388 S., ISBN 978-3-451-02228-9.

Unsere gegenwärtige Welt zwingt zu einer neuen Reflexion über das Verhältnis von Religion und gesellschaftlicher Öffentlichkeit. Spätestens seit dem 11. September 2001 ist unsere Welt mit dem Problem eines religiös motivierten Terrorismus konfrontiert, der nach nachhaltigen Antworten auf die Frage des Verhältnisses von Religion und Gewalt verlangt. Diskussionen über das Kopftuch in ganz Europa, das Schweizer Votum gegen den Bau von Minaretten oder auch der Entscheid des Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte gegen Kruzifixe in öffentlichen Schulen sind weitere Beispiele für die aktuelle Brisanz religionspolitischer Fragen. Im Juli 2007 fand an der Theologischen Fakultät Paderborn ein interdisziplinäres Symposium zur Frage des Verhältnisses von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Vernunft statt, das vielen grundlegenden Aspekten der gegenwärtigen religionspolitischen Debatte nachging. Der vorliegende Sammelbd. dokumentiert diese Tagung, die am Leitgedanken der „öffentlichen Vernunft“ in drei großen Schritten das Thema der Tagung diskutierte. Der erste Teil bietet empirische Zugänge. Am Beginn steht der Beitrag des Kirchenhistorikers *Arnold Angenendt*, der dem vor allem von Jan Assmann angestoßenen Thema Monotheismus und Gewalt am Beispiel der Geschichte der Toleranz im Christentum nachgeht. Gegen vorherrschende Vorurteile zeigt Angenendt, wie sehr sich das Christentum von üblichen Gewaltmustern absetzte und wie die Gewalt viel stärker aus staatlichen Bedürfnissen heraus erwuchs. Gegen die Annahme einer grundsätzlich säkularen Natur des Staates betont der Kirchenhistoriker zu Recht, wie sehr der vormoderne Staat selbst im gewaltsamen Kampf gegen den „Gottesfrevler“ engagiert war. *Karl Gabriel* und *Detlef Pollack* diskutieren religionssoziologisch die Frage der Säkularisierung in Europa. Während Gabriel im Anschluss an Arbeiten von José Casanova zeigt, dass Prozesse der Entkirchlichung nicht notwendigerweise mit einer Privatisierung von Religion einhergehen müssen, und für eine Stärkung der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit als Ort der Religion plädiert, versucht Pollack anhand empirischer Daten zu zeigen, dass in Europa tatsächlich mit der Modernisierung eine Schwächung von Religion einhergehe. Die Thesen Pollacks zeigen, dass eine naive und vorschnelle Zurückweisung der Säkularisierungsthese fehl am Platz ist, auch wenn er durch den fehlenden Vergleich mit den USA vielleicht doch zu sehr auf den Sonderfall Europas fixiert bleibt und mit der Schlussfolgerung eines negativen Einflusses der Modernisierung auf das religiöse Feld etwas zu vorschnell argumentiert und auch die Moderne nicht in ihrer zunehmenden Vielfalt zur Kenntnis nimmt. *Stefan Wild* geht der Frage von Religion und Öffentlichkeit aus der Sicht des Islamwissenschaftlers nach. Festzuhalten ist vor allem seine These, dass der Islam „entweder öffentlich oder gar nicht ist“ (95). Da diese These letztlich auch für das Christentum gilt, zeigt sich ganz generell, dass es heute vor allem darum geht, zwischen überholten Formen der Staatsreligion und einer laizistischen Privatisierung von Religion neue Konzepte von religiöser Öffentlichkeit zu entwickeln.

Der zweite Teil des vorliegenden Bds. ist religionsphilosophischen Reflexionen gewidmet. Auch hier haben Fachvertreter sehr grundlegende Überlegungen vorgestellt. *Friedo Ricken* und *Thomas M. Schmidt* greifen dabei positiv auf Jürgen Habermas' neuere Thesen zum Verhältnis von Religion und Vernunft zurück, wonach es einer Übersetzung religiöser Gehalte in säkulare Sprache bedürfe, die im Dialog erfolgen müsse und nicht bloß der religiösen Seite zugemutet werden dürfe. *Bernd Irlenborn* stellt sich der Herausforderung der Pluralität religiöser Überzeugungen und plädiert für den Inklusivismus, den er den Positionen des Exklusivismus und des Pluralismus gegenüber vorzieht. Wichtige und interessante Überlegungen zum Wesen religiöser Überzeugungen trägt *Thomas Schärfl* im Anschluss an Ludwig Wittgenstein vor. Er verweist auf deren lebenspraktische Verankerung und kann zeigen, dass „cardinal convictions“ zwar Begründungsversuchen vorausliegen, aber dadurch weder fideistisch noch kulturalistisch verstanden werden müssen.

Der dritte Teil des vorliegenden Bds. sammelt Perspektiven der politischen Ethik, wobei hier konkret die Fächer Moralthologie, Fundamentalthologie und Rechtsphilosophie zur Sprache kommen. *Eberhard Schockenhoff* setzt sich mit dem Öffentlichkeitsanspruch verschiedener Naturrechtskonzeptionen auseinander. Sympathisch ist dabei sowohl die Diskussion der Schwächen naturrechtlicher Argumentationen als auch die inhaltliche Fokussierung auf die Frage der Menschenwürde, zu deren Anwältin die theologische Ethik heute geworden ist. *Franz-Josef Bormann* bietet eine subtile Rekonstruktion des Konzeptes der öffentlichen Vernunft im Werk von John Rawls und ergreift für die dem Naturrecht näher stehende frühere Position von Rawls Partei. Bei aller berechtigten Kritik an Rawls bleiben aber dabei die positiven Potenziale des politischen Liberalismus unterbeleuchtet. Wo Bormann bei Rawls allzu rasch eine „politische Agenda des links-liberalen intellektuellen Ostküstenestablishments“ (256) erkennen zu können glaubt, zeigt sich, wie schwierig es heute tatsächlich ist, den ideologischen Beschuldigungen in der ethischen Debatte zu entkommen. Lassen sich diese Fragen tatsächlich rational im Anschluss an aristotelisch-thomanische bzw. kantianische Konzepte lösen, oder öffnet der bei Rawls stärker spürbare politische Pragmatismus nicht doch mögliche Wege in der demokratischen Gesellschaft? *Magnus Striet* kritisiert mit Habermas Formen des aggressiven Laizismus, der das gesellschaftliche Existenzrecht religiöser Bürger zu sehr einschränkt. *Stefan Grotefeld* bietet einen Zugang aus protestantischer Sicht und diskutiert vor allem die Konzepte von Habermas und Rawls. Nach Grotefeld sollen sich Christen um die öffentliche Rechtfertigung ihrer Positionen bemühen, ohne aber deshalb zu einer grundsätzlichen Selbstbeschränkung, wie sie Rawls vertritt, verpflichtet zu sein. *Werner Wolbert* kritisiert verschiedene liberale Öffentlichkeitskonzeptionen und zeigt auf, dass nicht nur Formen des Fundamentalismus gefährlich sind, sondern auch jede strikte Verdrängung religiöser Faktoren aus dem Bereich der Politik. *Ludger Honnefelders* Beitrag zum Verhältnis Glaube, Vernunft und Öffentlichkeit beleuchtet die berechnete Bedeutung von Aussagen wie „Gott spielen“, „Bewahrung der Schöpfung“ und der „Heiligkeit des Lebens“ angesichts aktueller bioethischer Diskussionen. Auch der substanziell vielleicht wichtigste Beitrag des vorliegenden Sammelbds. findet sich in diesem Teil des Buches. *Ernst-Wolfgang Böckenförde* unterscheidet in seinem rechtsphilosophischen Beitrag über den säkularen Staat zwei Konzeptionen der staatlichen Neutralität: die distanzierende Neutralität, wie wir sie vom französischen Laizismus her kennen, und die übergreifende offene Neutralität, wie sie beispielsweise für die Bundesrepublik Deutschland charakteristisch ist. Während erstere zur Privatisierung von Religion zwingt, ermöglicht die offene Neutralität einen öffentlichen Raum für die Religion in der Gesellschaft, ohne dadurch die Religionsfreiheit in Frage zu stellen. Nur diese Konzeption der Neutralität wird dem Selbstverständnis der in Europa heute hauptsächlich vertretenen Religionen gerecht. Interessant ist in dieser Hinsicht auch der im Beitrag zusammengefasste Briefwechsel zwischen Böckenförde und Kardinal Ratzinger aus dem Jahre 2004. Es ging damals um das Kopftuchverbot für Lehrkräfte in Deutschland. Während der heutige Papst damals das Kopftuchverbot mit dem Hinweis auf die deutsche Leitkultur verteidigte, plädierte Böckenförde mit Hinweis auf die Religionsfreiheit für die Offenheit für religiöse Symbole anderer Bekenntnisse. Böckenförde verschließt dabei aber nicht naiv die Augen vor Strömungen im Islam, die die moderne Trennung von Religion und Staat ablehnen. Notwendige Entwicklungen im Islam könnten sich nach Böckenförde ein Beispiel am Katholizismus nehmen, der auch erst in jüngster Zeit einen positiven Zugang zur Religionsfreiheit und zur modernen Demokratie fand.

Der vorliegende Sammelbd. enthält wichtige Argumente und Überlegungen zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft im gegenwärtigen Europa. Viele Beiträge bieten weiterführende Zugänge und argumentieren wirklich auf der Höhe der jeweiligen Fachdisziplinen. Die Interdisziplinarität zeigt sich dabei vor allem in der Zahl der verschiedenen Fachperspektiven. Ein Gespräch zwischen den verschiedenen Fächern findet allerdings nicht statt, was schon Stil und Sprache der einzelnen Beiträge verhindern. Wenige Beiträge öffnen sich für eine allgemein zugängliche Diskussion. Das zeigt sich bereits am Beispiel ganz kleiner Details. Schärfl zitiert Augustinus' „Confessiones“, die er als Beispiel ausführlich aufgreift, nur im Latein, und auch Grotefeld zeigt, dass er Luther im Original versteht. Für die öffentliche Diskussion sind das Hürden, die

nicht nötig wären. Viele Thesen des Bds. verdienen ein breites Publikum. Der Vorrang disziplinärer Standards erschwert den Zugang. Das ist schade. W. PALAVER

FORSCHUNG CONTRA LEBENSCHUTZ? Der Streit um die Stammzellforschung (*Quaestiones disputatae*; 233). Herausgegeben von *Konrad Hilpert*. Freiburg i.Br.: Herder 2009. 408 S., ISBN 978-3-451-02233-3.

Kaum ein anderes Thema hat die bioethische Debatte der letzten Jahre so sehr bestimmt wie das Ringen um eine angemessene moralische Bewertung der Forschung mit humanen embryonalen Stammzellen, deren Herstellung die Tötung menschlicher Embryonen impliziert und darum zwangsläufig besonders umstritten ist. Von daher überrascht es einigermaßen, dass erst jetzt nach Abschluss der den jeweiligen Gesetzesinitiativen der Jahre 2002 bzw. 2008 vorausgegangenen umfangreichen Diskussionen der Versuch einer moraltheologischen Aufarbeitung dieses Problemfeldes unternommen wird. Noch überraschender ist freilich die Tatsache, dass die herausgeberische Betreuung der diese Bemühungen dokumentierenden *Quaestio disputata* ausgerechnet in den Händen des Münchener Moraltheologen K. Hilpert lag, dessen frühere Einlassungen zu diesem Thema (vgl. „Fünf Jahre deutsches Stammzellgesetz“, in: StZ 133 [2008], 15–25) bekanntlich eine Position favorisieren, die zumindest im Raum der katholischen Moraltheologie lediglich von einer kleinen Minderheit vertreten wird. Auf die Folgelasten dieses Umstands wird unten noch näher einzugehen sein.

Der vorliegende Bd. enthält neben 19 Originalarbeiten den Wiederabdruck eines ursprünglich in den ‚Stimmen der Zeit‘ (133 [2008], 323–334) erschienenen Artikels von *E. Schockenhoff* sowie einen Anhang, in dem einschlägige Materialien wie z. B. Gesetzestexte und kirchliche Stellungnahmen versammelt sind. Aus der Fülle der sich locker in fünf Abschnitte gruppierenden Abhandlungen seien hier nur einige besonders markante Beiträge exemplarisch herausgegriffen.

Hatte *K. Hilpert* bereits in seinem Vorwort betont, dass „Entweder-oder-Bewertungen weder der Komplexität der Probleme und Handlungslagen noch dem momentan erreichbaren Stand der Erkenntnis gerecht werden“ (10), so konfrontiert er den Leser in seinem dann folgenden kritischen Rückblick auf den zurückliegenden Streit gleich mit einer ganzen Reihe sehr gewagter Behauptungen, die nicht allein die Einschätzung bestimmter Forschungstrends, sondern auch das Gewicht spezifischer rechtlicher Regelungen betreffen: So habe etwa „die Forschung der letzten Jahre“ auf dem Gebiet der adulten Stammzellforschung „viel an Überzeugungskraft verloren“ (16) – ein Urteil, das angesichts der ständig wachsenden Zahl klinischer Studien gerade auf diesem Gebiet einigermaßen verblüfft. Nicht weniger problematisch dürfte die Feststellung sein, dass eine „Stichtagsverschiebung mitnichten“ eine Aufweichung des Embryonenschutzes bedeuten müsse und „selbst die Abschaffung dieser Regelung [...] allenfalls bedingt als ‚Aufweichung‘ des Gesetzes (hätte) betrachtet werden können“ (19). Demgegenüber weist Hilpert zutreffend darauf hin, dass „der Frage, ab welchem Zeitpunkt die sich entwickelnde Entität als Mensch oder jedenfalls als individuelles oder personales menschliches Leben anzusehen“ sei (20), entscheidende Bedeutung für jene Grundsatzdebatte zukommt, die sich im Zuge der Diskussion um die Stichtagsverschiebung entwickelt hat. Zwar können s. E. durchaus „Argumente dafür angeführt werden, diesen Beginn an der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle festzumachen“, doch stellt er die Frage, ob „diese Gründe auch zwingend“ (ebd.) seien. Für Hilpert sind sie es offensichtlich nicht. Obwohl es auch ihm zufolge nicht sein darf, „dass menschliches Leben zur Sache, zur Materie und zum Rohstoff degradiert wird“, sieht er doch die „Gefahr einer Verschiebung auf das nur Grundsätzliche“ durch fragwürdige „Alles-oder-Nichts-Argumente“ (25), der er durch sein Plädoyer für eine bewusst „provisorische[] Moral“ (26) zu entgehen hofft. In seinem späteren Beitrag zur Hermeneutik kirchlicher Stellungnahmen zum Embryonenschutz präzisiert er diesen Gedanken dahingehend, dass extrakorporal erzeugte Embryonen „selbst dann, wenn sie nicht als Personen betrachtet werden“, eine Wertschätzung verdienen, „die ihre Verächtlichmachung, ihre achtlose Zerstörung nach Belieben, ihre Verwendung, um anderen Menschen Schaden zuzufügen, und ihre unterschiedslose Behandlung mit Dingen verbietet“ (148). Sehr wohl zulässig ist s. E. dagegen ihre Tötung zur

Ermöglichung fremdnütziger hochrangiger Forschungsvorhaben. Hinter dieser eigentümlichen Wertschätzungsrhetorik verbirgt sich letztlich eine ebenso simple wie anfechtbare pragmatische Überlegung, die für den ganzen früheren Argumentationsduktus von grundlegender Bedeutung ist: Hilpert meint nämlich, dass die „einzige reale und konsistente Alternative zum Lebensschutz durch Steuerung nach Art des Stammzellgesetzes [...] der komplette Verzicht auf die Reproduktionsmedizin in Gestalt eines gesetzlichen Verbotes“ wäre (148). Da dies jedoch angesichts ihres mittlerweile erreichten Verbreitungsgrades „keine realistische Option“ mehr sei, müsse man sich eben in kleinteiliger Schadensbegrenzung üben. Abgesehen von der fragwürdigen Unterstellung einer Vergleichbarkeit der rechtlichen Regulationsmöglichkeiten in den sehr unterschiedlichen Bereichen von Grundlagenforschung, angewandter Infertilitätstherapie und privatem Verhütungsverhalten bedeutet dies argumentationslogisch, dass eine moralisch hoch problematische Praxis zum unhintergehbaren Ausgangspunkt dafür erklärt wird, was überhaupt im Rahmen der ethischen Urteilsbildung noch kritisiert werden darf.

Dieselbe im Grunde zirkuläre Beweisführung findet sich im Beitrag von *J. P. Beckmann* im Gedanken der „praxisbezogenen Kohärenz“. Auch hier wird gefragt, was „eine Gesellschaft, die die Behandlung ungewollter Kinderlosigkeit mithilfe der Herstellung von Embryonen unter Inkaufnahme der Gefahr der Schaffung sog. „überzähliger“ Embryonen als rechtlich zulässig und ethisch legitim betrachtet, dem efmE“ [extrakorporalen frühen menschlichen Embryo] schuldet (71). Da „die Gleichsetzung des wenige Tage alten *extrakorporalen* menschlichen Embryos zumindest im Fall des sog. „überzähligen“ IVF-Embryos mit dem Menschen weder begrifflich den angegebenen Sachverhalten entspricht noch auch mit den in Deutschland seit langem gesellschaftlich akzeptierten Praktiken übereinstimmt“ (73), beschreitet Beckmann unter dem Deckmantel der definitorischen Präzisionsarbeit kurzerhand den Weg der Umetikettierung der betroffenen Embryonen. Wie gewaltsam er dabei vorgeht, erhellt nicht zuletzt aus seinem kruden Umgang mit den klassischen SKIP-Argumenten, die er handstreichartig vom Tisch wischt: So gilt s. E. das „Spezieszugehörigkeitsargument ... gleichermaßen von jeder einzelnen Zelle des menschlichen Körpers, das Identitätsargument berücksichtigt nicht den phänotypischen Anteil an der Ausbildung menschlicher Identität, und das Kontinuitäts- wie das Potenzialitätsargument treffen auf den sog. „überzähligen“ IVF-Embryo nicht zu, weil ihm – obzwar zu Reproduktionszwecken hergestellt – aus ihm fremden Gründen die weitere Entwicklung versagt bleibt“ (61). Vor allem im Blick auf das Identitätsargument, das er wahlweise an „Bewusstseinskontinuität“ (67) oder an gestaltmäßige Ähnlichkeitsmerkmale bindet, fällt auf, dass längst erarbeitete Differenzierungen, die etwa den unterschiedlichen biologischen Reifegrad eines Individuums zu berücksichtigen und durch eine Unterscheidung von jeweils korrespondierenden Unterlassungs- und Hilfspflichten moralisch zur Geltung zu bringen vermögen, hier (bewusst?) ignoriert werden. Noch gravierender ist der Umstand, dass spätere Verweckungsinteressen Dritter nicht kritisch auf ihre moralische Berechtigung befragt, sondern zur Grundlage einer Analyse erhoben werden, deren erkennbares Ziel allein darin besteht, den extrakorporalen menschlichen Embryo durch definitorische Rabulistik zu einer Entität *sui generis* zu erklären. Auf die Unzulässigkeit eines solchen Vorgehens weisen zu Recht auch *H. Schlögel* und *M. Hoffmann* (vgl. 112) sowie *G. Maio* hin, demzufolge die „Existenz sog. „überzähliger“ Embryonen [...] nicht das Resultat einer schicksalhaften Fügung [...], sondern [...] eines rationalen Kalküls [ist], bei dem genauso bewusst wie verbrämt das Lebensrecht des Embryos dem Interesse an wissenschaftlichem Erkenntnisfortschritt untergeordnet wird“ (351). Gegen eine derart simple Verdrängung der moralischen Grundprobleme durch definitorische Tricks wendet sich auch *L. Siep*, der trotz der inhärenten Problematik seines eigenen *Zusprechungs*-Modells der Menschenwürde immerhin zu Recht die grundsätzliche Frage aufwirft, ob die Entwicklung der im Zuge der Infertilitätstherapie erzeugten Embryonen „von den Absichten und Zielsetzungen der sie verursachenden Handlungen aus beurteilt werden“ darf oder ob „das allein von ihrem „natürlichen“ Entwicklungspotential geschehen“ muss (194). Letztlich geht es hier also um die gewiss nicht einfache Aufgabe, die verschiedenen intrinsischen und extrinsischen Aspekte in ein sowohl ontologisch und anthropologisch wie auch ethisch überzeugendes Gesamtbild zu bringen.

Mit einer ungleich konkreteren Problematik setzt sich S. Ernst auseinander, der unter grundsätzlicher Anerkennung des Lebensrechts früher extrakorporaler menschlicher Embryonen der Frage nachgeht, welche Konsequenzen sich aus der traditionellen moraltheologischen Lehre von der ‚Mitwirkung‘ (*cooperatio ad malum*) für eine Bewertung der Stichtagsverschiebung ableiten lassen. Dabei legt er nicht nur dar, dass die „Einfuhr von Stammzelllinien, die vor dem Stichtag bereits existierten, [...] keinerlei Mitwirkung, also weder formelle noch materielle, am Embryonenverbrauch im Ausland dar[stellen]“ (307), sondern weist auch auf die Folgeprobleme jener jüngsten lehramtlichen Verschiebung im Verständnis der unzulässigen *cooperatio formalis* hin, die erstmalig in *Evangelium vitae* (1995) aufscheint und jüngst in *Dignitatis humanae* (2008) bestätigt worden ist. Weniger überzeugend erscheint mir jedoch seine Feststellung, „dass auch eine Verschiebung des Stichtags den Ausschluss der Mitwirkung nur dann nicht mehr wahren kann, wenn sich aus den Gründen für diese jetzt erfolgte Verschiebung ein *Automatismus* ergibt, nach dem sich weitere Verschiebungen des Stichtags in der Zukunft absehen und datieren lassen“ (313). Die maximale Forderung der ‚Datierbarkeit‘, mit der Ernst die moralische Zulässigkeit einer *einmaligen* Verschiebung sichern möchte, dürfte jedoch eine strategisch motivierte *Ad-boc*-Bedingung darstellen, die sich weder theologiegeschichtlich plausibilisieren noch im Blick auf die Entstehung normaler Marktmechanismen empirisch rechtfertigen lassen dürfte.

Die hier exemplarisch herausgegriffenen Beiträge sind vor allem deswegen interessant, weil sie zeigen, wie unterschiedlich die argumentativen Wege derjenigen sind, die der 2008 herbeigeführten Gesetzesänderung letztlich – wenn auch aus unterschiedlichen Gründen – positiv gegenüberstehen: Sie reichen von dem radikalen Versuch, dem frühen extrakorporalen Embryo den Person- und Embryo-Status insgesamt abzuspochen, bis hin zu wesentlich niederschwelligeren Rechtfertigungsstrategien, die die Statusfrage letztlich unberührt lassen.

Trotz dieser relativen Vielstimmigkeit und der ausdrücklich anzuerkennenden Tatsache, dass immerhin die meisten der hier versammelten interdisziplinären Beiträge wichtige Einzelaspekte thematisieren, die in einer differenzierten Betrachtung dieser vielschichtigen Problematik auch dann unbedingt zu berücksichtigen wären, wenn sie den ethische Kernpunkt der Debatte allenfalls peripher berühren, weist der vorliegende Bd. insgesamt doch gravierende Schwächen auf, von denen die folgenden drei ausdrücklich benannt werden sollen:

Ein erstes grundlegendes Problem besteht in der Einseitigkeit der Autorenauswahl, die sich ganz offensichtlich vor allem daran orientierte, der Position des Herausgebers eine breitere Plausibilität zu verschaffen. Dass der so erzeugte Eindruck in keiner Weise repräsentativ für die deutschsprachige Moraltheologie sein kann, versteht sich von selbst. Eine zweite Schwäche besteht in dem fast vollständigen Ausfall einer kritischen Analyse der sozialen, psychologischen, ökonomischen und wissenschaftspolitischen Rahmenbedingungen, die auch und gerade für eine ethische Auslotung der verschiedenen Handlungsspielräume auf dem zwar noch jungen, aber außerordentlich dynamischen Feld der Stammzellforschung unverzichtbar erscheinen. Allein die massenmediale Inszenierung der einschlägigen Konfliktlinien mit ihren erkennbar manipulativen Interessen wäre eine eigene Abhandlung wert gewesen. Abgesehen von dem kurzen Beitrag G. Maios fallen diese Problemdimensionen hier leider komplett aus. Eine dritte Schwierigkeit sehe ich darin, dass zwar zu Recht immer wieder die notwendige Unterscheidung verschiedener Konfliktdimensionen angemahnt wird, die dabei zutage tretenden Einzelprobleme (wie z. B. das Verhältnis von relevanten Prinzipien und konkreten Normen oder die philosophische Interpretation bestimmter humanwissenschaftlicher Erkenntnisse) aber dann nicht fair diskutiert werden. Über weite Strecken dominiert ein Denken in kommunikativen Phantombildern (Alles-oder-nichts-Argumente; Flucht ins Prinzipielle etc.), das die Diskussion in falsche Alternativen zu führen versucht. Wer sich aus guten Gründen dafür einsetzt, dass elementare Prinzipien des Lebensschutzes auch im Bereich der Grundlagenforschung zu gelten haben, sollte weder als unverbesserlicher moralischer Rigorist noch als lebensferner Phantast beschimpft werden. Dass ein solches Vorgehen wenig geeignet ist, die vermeintliche Überlegenheit der hier breit dargebotenen Minderheitenposition zu erweisen, wird niemanden überraschen, der an einer

fairen und vorurteilslosen ethischen Analyse der nach wie vor offenen Sachfragen interessiert ist. So ist der hier vorliegende, an sich durchaus verdienstliche Versuch einer moraltheologischen (Zwischen-)Bilanz zur Stammzelledebatte leider als gescheitert anzusehen.
F.-J. BORMANN

FEIGE, ANDREAS / GENNERICH, CARSTEN, *Lebensorientierungen Jugendlicher*. Alltagsethik, Moral und Religion in der Wahrnehmung von Berufsschülerinnen und -schülern in Deutschland. Eine Umfrage unter 8000 Christen, Nicht-Christen und Muslimen. Münster [u. a.]: Waxmann 2008. 224 S., ISBN 978-3-8309-1941-4.

Für Feige und Gennerich stellen Religion und Religiosität kulturelle Konzepte dar, die sich erst im gesellschaftlichen Diskurs bilden (18). So versuchen sie herauszufinden, welche semantischen Elemente mit der Kategorie „Religiosität“ konnotieren. „Ernsthaftigkeit“ wird mit dem Wort „religiös“ assoziiert (71). Dagegen scheint „Schuld“ im Wahrnehmungsraum der Probanden keine Kategorie religiöser Semantik zu sein (74). „Sünde“ wird zuallererst als eine Beziehungstat im sozialen Nahbereich begriffen (47–52). In Teil A des Buches werden Erziehungsziele im Blick auf das eigene Kind und Maximen in der Partnerschaft abgefragt; Gewissen wird als eine Steuerungsressource für das Ich im privaten Wir verstanden. Im Umgang mit Konflikten sollen Wut und Niedergeschlagenheit in einem möglichen „herrschaftsfreien Diskurs“ überwunden werden (54). Das Hören des Wortes „Gemeinschaft“ löst positive Empfindungen aus (57). „Angst“ wird mit unheilbaren Krankheiten, Arbeitslosigkeit, Verlust der Freiheit und Einsamkeit assoziiert (62–66). „Schutz“ und „Sicherheit“ sind die Gefühle, die noch am ehesten durch das Hören der Sentenz von „Gottes Segen“ ausgelöst werden (75–81). Den Lebenslauf der Probanden bestimmen wesentlich das Zusammenleben mit Familienangehörigen oder Lebenspartnern und die Konzentration auf die eigene Person (82–85). Den Sinn des Lebens finden sie in dem, was sie selbst gestalten können, und in ihrer Freizeit. Dieser Sinn muss selbst erarbeitet oder erzeugt werden. Sie erfahren ihn durch „Leute, die ich mag/die mich mögen“ (88–94). 70 % der Befragten können sich nicht vorstellen, dass nach dem Tod „einfach nichts“ ist (94–101). Zur Entstehung der Welt ist keine der angebotenen Beschreibung selbst-evident, wirklich fraglos (34). Drei Viertel akzeptieren das Christentum als „Kulturgrundlage“. 62 % der Befragten glauben nicht, dass die Kirche völlig bedeutungslos werden wird (106–107). Einige Unstimmigkeiten tauchen auf: Die reine Anthropozentrierung der Sünde wird mit Hilfe des Religionsbegriffs von Luckmann umgedeutet zu einem „Vertrauensmissbrauch“ im „Transzendieren des Ichs zum Wir“ (52). Damit verwenden Feige und Gennerich einen theoretischen Religionsbegriff und nicht den von ihnen angezielten. Ähnliches geschieht bei der Thematisierung von „Endlichkeit“ (66). In einem zweiten Schritt (Teil B) bilden die Autoren vier Schülertypen, die sich in einem zweidimensionalen Wertefeld mit den vertikalen Polen (1a) Beziehungs- vs. (1b) Selbstorientierung und den horizontalen Polen von (2a) Autonomie- vs. (2b) Traditionsorientierung verorten: Humanisten (aus 1a und 2a), Status-Suchende (aus 1b und 2b), Autonome (aus 1b und 2a) und Integrierte (aus 1a und 2b). Doch scheint diese Zuordnung problematisch: Beispielsweise verortet sich das Item „Treue“ im Wertefeld bei den Integrierten (128). Damit wird der Eindruck erweckt, dass Treue „nur“ für die Integrierten typisch sei. Doch die tatsächliche Häufigkeitsverteilung lässt erkennen, dass 82 % bis 91 % der Probanden Treue in einer Beziehung für eher wichtig bzw. ganz wichtig halten (129). – Rechtfertigen 9 % Differenz die Aussage, dass Treue „nur“ die Integrierten auszeichnet? Das Item „Treue“ findet in allen vier Typen hohe Anerkennung und scheint gerade nicht für eine Gruppe bereichsspezifisch oder trennscharf zu sein. Offensichtlich verstellt das Wertefeld die zugrundeliegende Realität. Gleiches trifft für viele andere Sachverhalte zu: Sinn des Lebens, Weltentstehung, Selbstgestaltung des Lebenslaufs, Klärung an Konflikten (129, 134–138, 149, 152–155, 174, 183–185). Aufgrund dieser Anfragen ist der vorliegenden Studie kritisch zu begegnen. Um die Schülertypologie und Wertefeldanalyse sachgemäß interpretieren zu können, müssen die ursprünglichen Tabellen zu Rate gezogen werden.
H.-J. WAGENER



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

85. Jahrgang · Heft 3 · 2010

ABHANDLUNGEN

Rolf Darge

„Die den Sinngehalt der Prinzipien nicht kannten, haben im Glauben Schiffbruch erlitten“. Zur religiösen Wurzel der mittelalterlichen Transzendentalwissenschaft

321

Patrick Spät

Gradueller Panpsychismus: Ein Lösungsvorschlag zum Leib-Seele-Problem

341

Markus Lersch

Der Schöpfungsakt als „analogieloses Handeln“?
Eine kritische Rückfrage im Nachgang zum Darwinjahr

379

Burkhard Neumann

„Was ist das für ein Wort?“ (Lk 4, 36)
Gedanken zur Hoffnungsstruktur christlichen Redens von Gott

389

BEITRAG

Hans Janßen

Über die Herkunft der Trias Martyria – Leitura – Diakonia

407

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

Werner Löser S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

UNIV.-PROF. DR. ROLF DARGE

Fachbereich Philosophie KTH
Fachbereichsleiter
Universität Salzburg
Franziskanergasse 1
A-5020 Salzburg
E-Mail: rolf.darge@sbg.ac.at

DR. PATRICK SPÄT

Gärtnerstraße 29
10245 Berlin
E-Mail: patrick.spaet.314@gmx.de

DR. THEOL. MARKUS LERSCH

Wissenschaftlicher Assistent
für Dogmatik
Theologische Fakultät Fulda
Eduard-Schick-Platz 2
36037 Fulda

PD DR. BURKHARD NEUMANN

Johann-Adam-Möhler-Institut
für Ökumenik
Leostraße 19a
33098 Paderborn
E-Mail: b.neumann@moeplerinstitut.de

HANS JANSSEN

Reetwerder 21
21029 Hamburg
E-Mail: ha.janssen@yahoo.de

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

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

„Die den Sinngehalt der Prinzipien nicht kannten, haben im Glauben Schiffbruch erlitten“

Zur religiösen Wurzel der mittelalterlichen Transzendentalwissenschaft

VON ROLF DARGE

Nach der im Allgemeinen anerkannten These Etienne Gilsons transformieren mittelalterliche lateinische Autoren das philosophische Erbe der Antike unter dem Eindruck der christlichen Offenbarung grundlegend, so dass das philosophische Denken in wesentlich anderer Gestalt aus dem Mittelalter hervorgeht, als es in dieses eingegangen ist. Diese These begründet Gilson in seinem einflussreichen Werk *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie* ausführlich mit Bezug auf die Gotteslehre, die Seinslehre, die Erkenntnislehre, die Lehre von der Natur und vom Menschen, seinem sittlichen Handeln und seiner Geschichte.¹ In jedem dieser Bereiche entwickeln, wie Gilson nachweist, mittelalterliche Denker unter dem Einfluss ihrer religiösen Überzeugung neue philosophische Fragen und Positionen.

Zu den originellen philosophischen Leistungen scholastischer Autoren seit dem 13. Jahrhundert gehört der Entwurf einer systematischen Lehre von den Bestimmungen, die jedem Seienden zukommen, insofern es überhaupt Seiendes ist – die also die aristotelischen Kategorien, die jeweils eine besondere Seinsweise ausdrücken, in Richtung des Übergreifend-Gemeinsamen „übersteigen“ und daher auch *transcendentia* oder *transcendentalia* genannt werden; zu ihnen werden vor allem die Bestimmungen „Seiendes“, „Eines“, „Wahres“ und „Gutes“ gezählt.² In der Sicht ihrer Urheber bedeutet diese Lehre nicht eine Theorie neben anderen, sondern eine grundlegende Reflexion auf den inneren Ausgangspunkt menschlichen Verstehens überhaupt. In einer Analyse des menschlichen Verstehens erweisen sich nämlich diese Sinngehalte als das Ersterkannte, das in jedem besonderen Verstehen von Realstrukturen mit enthalten ist. Sie erhalten deshalb auch die Kennzeichnung *prima* („Erste“). Sie sind *prima*, weil sie die allgemeinsten Sinngehalte sind (*communissima*), bei denen jede Analyse der Inhalte unseres Verstehens endet. Als ein „durch sich selbst Bekanntes“ – ein vo-

¹ E. Gilson, *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*, Wien 1950.

² Vgl. L. Honnefelder, *Transzendent oder transzendental: Über die Möglichkeit von Metaphysik*, in: PhJ 92 (1985), 273–290; *ders.*, *Der zweite Anfang der Metaphysik*, in: J. Beckmann [u. a.] (Hgg.), *Philosophie im Mittelalter*, Hamburg 1987, 165–186; J. Aertsen, *Transcendens – Transcendentalis. The Genealogy of a Philosophical Term*, in: J. Hamesse/C. Steel (Hgg.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve et Leuven 12–14 septembre 1998, organisé par la S. I. E. P. M.*, Turnhout 2000, 241–255; *ders.*, *Artikel „Transzendental“ (II. Die Anfänge bis Meister Eckhart)*, in: J. Ritter/K. Gründer (Hgg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*; Band 10, Darmstadt 1998, Sp. 1360–1465; N. Hinske, *Verschiedenheit und Einheit der transzendentalen Philosophien*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 14 (1970), 41–68.

raussetzungsloser Anfang (*anhypotheton*) in der Ebene des Verstehens – bieten sie einen Ausgangspunkt und Rahmen für ein eigenständiges philosophisches Denken auch innerhalb der theologischen Synthese.³

In Gilsons Darstellung finden die mittelalterlichen Transzendentalienlehren keine Beachtung. Dies liegt zum einen daran, dass er bei seiner Bemühung um eine Art „experimenteller Demonstration der Realität einer christlichen Philosophie“⁴ der theologischen Darstellungsordnung folgt; in dieser aber steht am Anfang nicht eine Lehre vom Transzendentalen, sondern eine Lehre vom Transzendenten. Zum anderen wurden die philosophische Tragweite und Originalität der mittelalterlichen Transzendentalwissenschaft erst durch die jüngere philosophische Mediävistik hervorgehoben.⁵

Die Untersuchung folgte dabei regelmäßig dem – bereits von Gilson ausdrücklich formulierten – Anliegen, den klassischen neuzeitlichen Einwand zu entkräften, das Mittelalter habe keine von offenbarungstheologischen Voraussetzungen unabhängige Philosophie entwickelt.⁶ Deshalb bemühte sie sich um den Nachweis, dass die an den Universitäten – insbesondere an der Universität Paris – einsetzende transzendente Reflexion gerade in der Absicht geführt wurde, die Eigenständigkeit und Grenze der Philosophie gegenüber der Offenbarungstheologie zu begründen. Aufgrund dieser Richtung des Forschungsinteresses standen bis in die Gegenwart in erster Linie die wissenschaftlichen – philosophischen und theologischen – Motive des transzendentalen Denkens im Blick. Die Frage, ob ihm darüber hinaus auch ein eigenes religiöses Motiv zugrunde liege, wurde dabei nicht oder bestenfalls am Rande gestellt.

³ Siehe dazu L. Honnefelder, *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster 1979; J. Aertsen, *Gibt es eine mittelalterliche Philosophie?*, in: *PhJ* 102 (1995), 161–176, besonders 173–176; ders., *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden 1996, besonders 159–200; ders., *Die Umformung der Metaphysik. Das mittelalterliche Projekt der Transzendentalien*, in: J. Brachtendorf (Hg.), *Prudentia und Contemplatio. Ethik und Metaphysik im Mittelalter*, Paderborn 2002, 89–106.

⁴ Vgl. *Gilson*, 45.

⁵ Zum Forschungsstand siehe J. Aertsen, *The Medieval Doctrine of the Transcendentals. The current State of Research*, in: *Bulletin de Philosophie médiévale* 33 (1991), 130–147; ders.: *The Medieval Doctrine of the Transcendentals. New Literature*, in: *Bulletin de Philosophie médiévale* 41 (1999), 107–121; ders., „Transcendens“ im Mittelalter: *Das Jenseitige und das Gemeinsame*, in: *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 73 (2006), 291–310; L. Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hamburg 1990; J.-F. Courtine, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris 1990; J. Gracia, *The Transcendentals in the Middle Ages: An Introduction*, in: Ders. (Hg.), *The Transcendentals in the Middle Ages: Topoi* 11, No. 2 (1992), 113–120; R. Darge, *Suárez' transzendente Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*, Leiden 2004.

⁶ Vgl. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, 2, *Werke* in 20 Bänden, Frankfurt am Main 1986; Band 19, 543: „Die Philosophie des Mittelalters enthält also das christliche Prinzip [...]. Die scholastische Philosophie ist so wesentlich Theologie und diese Theologie unmittelbar Philosophie. [...] Philosophie und Theologie haben hier als eins gegolten, und ihr Unterschied macht eben den Übergang in die moderne Zeit aus.“ In diesem Sinne siehe auch B. Russel, *A History of Western Philosophy*, New York 1972, 306.

Hat dieses Denken eine religiöse Wurzel? Zur Klärung dieser Frage wende ich mich im Folgenden seinem historischen Anfang zu und versuche, von hier aus eine Motivlinie zu rekonstruieren, die bis in die Transzendentaltheorien der frühen Neuzeit reicht, für die Suárez' *Disputationes metaphysicae* (1597) repräsentativ sind.⁷ Als der historische Anfang der systematischen Transzendentalienlehre gilt heute nach den Studien von Henri Pouillon und Jan Aertsen⁸ der 1225/26 entstandene Traktat über die *communissima* und *prima*, mit dem Philipp der Kanzler sein unvollendet gebliebenes theologisches Hauptwerk, die später sogenannte *Summa de bono* eröffnet.⁹ Philipp war Theologieprofessor an der Universität Paris und seit 1217 bis zu seinem Tod 1236 Kanzler von Notre Dame mit weitreichender Jurisdiktionsgewalt über die Pariser Schulen; an der Universität verlieh er die *licentia docendi* und war darüber hinaus hochschulpolitisch stark engagiert; unter seiner Kanzlerschaft gelangten die Dominikaner und Franziskaner in Paris zu ihren ersten Lehrstühlen.¹⁰

I. Der erste Transzendentalientraktat

Philipp entwirft zu Beginn seiner *Summa* den Grundriss einer systematischen Lehre von den *communissima*¹¹, der die späteren Transzendentalienlehren maßgeblich beeinflusst. Dabei geht er vom begrifflichen Primat des Seienden aus: Einheit, Wahrheit und Güteit drücken begleitende Bestimmungen (*conditiones concomitantes*) des Seins (*esse*) aus¹², welche die Natur des Seienden als solchen unter einem bestimmten Aspekt explizieren. Faktisch bietet der Traktat also eine Auslegung des Seienden im Allgemeinen. Aber er beabsichtigt keine allgemeine Ontologie. Er eröffnet eine theologische Summe, die ihren Stoff konsequent unter dem Gesichtspunkt des Gu-

⁷ Vgl. Honnefelder, *Scientia transcendens*, besonders 200–381; Courtine, Suárez et le système de la métaphysique, besonders 405–495.

⁸ H. Pouillon, *Le premier traité des propriétés transcendentales. La Summa de bono du Chancelier Philippe*, in: RNSP 42 (1939), 40–77; J. Aertsen, *The Beginning of the Doctrine of the Transcendentals in Philip the Chancellor* (ca. 1230), in: *Mediaevalia, Textos e Estudios* 7–8 (1995), 269–286.

⁹ *Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de bono*, 2 Bände, ed. N. Wicki, Bern 1985, ebd. Band 1, 3–36. Zur Frage der Datierung der *Summa de bono* siehe N. Wicki, *Données de la tradition manuscrite et problèmes d'histoire littéraire*, ebd. Band 1, 66^z. Einen materialreichen Überblick über das philosophische Denken Philipps und den Stand seiner Erforschung gibt N. Wicki in: *Ders.*, *Die Philosophie Philipps des Kanzlers*, Fribourg 2005; siehe dort insbesondere auch den Abschnitt „Die Lehre von den Transzendentalien“, 29–54.

¹⁰ N. Wicki, *Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de bono*; Band 1, cap. 1: „Vie de Philippe le Chancelier“, 11^z–28^z; R. Houser, *Philip the Chancellor*, in: J. Gracia (Hg.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Malden/Mass. 2003, 534–535; R. Lerner, *Philip the Chancellor greets the early Dominicans in Paris*, in: *AFP* 77 (2007), 5–17.

¹¹ *Summa de bono*, prol. (ed. Wicki, 4): „Communissima autem hec sunt: ens, unum verum, bonum.“

¹² Ebd. q. 7 (ed. Wicki, 26): „dicendum est quod sunt tres conditiones concomitantes esse: unitas, veritas et bonitas.“

ten darstellt, und handelt dementsprechend formal vom Guten.¹³ Durch die philosophische Exposition des Guten im Allgemeinen entwickelt er die Grundlage und den Rahmen für die nachfolgenden Erörterungen der besonderen Gestalten des Guten: des seinsmäßigen Guten im Bereich der Geschöpfe, des moralischen Guten und des übernatürlichen, von der Gnade abhängigen Guten.¹⁴

Bereits lange vor Philipps *Summa de bono* besitzt das Gute im mittelalterlichen Denken eine zentrale Stellung; und natürlich kennt Philipp die mittelalterliche Tradition der Lehre vom Guten, die vor allem an Augustinus' *De natura boni*, Boethius' Traktat *De Hebdomadibus* und Pseudo-Dionysius' Ausführungen zum Guten als erstem Gottesnamen in *De divinis nominibus* anknüpft¹⁵, sehr genau. Dennoch versteht sich Philipps Betrachtungsweise nicht ohne weiteres aus dieser Tradition. Sie wirft Fragen auf, die Anlass geben, ihren konkreten historischen Kontext zu berücksichtigen.

(1.) Philipp ist der erste mittelalterliche Denker, der das Gute zum leitenden Gesichtspunkt einer theologischen *Summe* erhebt; seinem Beispiel folgen Albert in seinem Frühwerk *De bono* und Ulrich von Straßburg in seiner *Summe De summo bono*.¹⁶ Dabei folgt Philipp jedoch nicht der üblichen theologischen Darstellungsordnung, in der die Betrachtung des Schöpfers der Betrachtung der Geschöpfe vorangeht.¹⁷ Nach dieser wäre am Anfang der *Summa de bono* eine Abhandlung über das göttliche Gute zu erwarten. Stattdessen beginnt sie mit einer philosophischen Abhandlung über das Gute im Allgemeinen. In diesem Rahmen – und nur in diesem – wird in ihr auch nach dem höchsten Guten gefragt. Eine eigene offenbarungstheologische Betrachtung des göttlichen Guten findet sich in dem Werk überhaupt nicht; alle folgenden 148 *Quaestiones* befassen sich mit besonderen Gestal-

¹³ Ebd. prol. (ed. Wicki, 4): „De bono autem intendimus principaliter quod ad theologiam pertinet.“

¹⁴ Ebd. „De bono nature“ (ed. Wicki, 37–323), „De bono in genere“ (327–352), „De bono gratiae“ (355–1126); der außerordentliche Umfang des letzte Teils erklärt sich daraus, dass dieser Teil in dem Abschnitt, der vom Menschen handelt (de bono gratiae in homine) eine umfassende theologische Lehre von den Tugenden und Gaben entwickelt.

¹⁵ Siehe W. Völker/K. Riesenhuber, Artikel „Gutes“ (II. Der Begriff des G. von Cicero bis Boethius und Pseudo-Dionysius Areopagita – III. Mittelalter), in: J. Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*; Band 3, Darmstadt 1974, Sp. 946–960; G. Schrimpf, *Die Axiomenschrift des Boethius (De hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, Leiden 1966; S. MacDonald, *Augustine's Christian-Platonist Account of Goodness*, in: *NSchol* 63 (1989), 485–509; ders., Artikel „Bien“, in: J.-Y. Lacoste (Hg.), *Dictionnaire Critique de Théologie*, Paris 1998, 173–177; J. Bussanich, Artikel „Goodness“, in: A. Fitzgerald (Hg.), *Augustine through the Ages: an Encyclopedia*, Cambridge 1999, 390–391.

¹⁶ Alberti Magni *De bono* [= Alberti Magni *Opera Omnia*, ed. Colon. XXVIII], primum ediderunt H. Kühle [u. a.], Münster 1951. Siehe dazu N. Wicki, *Die Philosophie Philipps des Kanzlers*, 4–5; A. de Libera, *Introduction à la mystique rhénane*, Paris 1984, besonders 99–162; ders., *Ulrich de Strasbourg lecteur d'Albert le Grand*, in: *FZPhTh* 32 (1985), 105–136.

¹⁷ Vgl. *Thomas von Aquin*, *Super Boetium de trinitate*, prol. (*Opera omnia* 50), Rom: Comm. Leonina 1992, 75: „apud theologos preceditur [...] ut creatoris consideratio consideratione preueniat creature“.

ten des geschaffenen Guten. Offenbar bildet das weite Feld des geschaffenen Guten das eigentliche Anliegen Philipps. – Warum?

(2.) Bei der Auslegung des Guten im Allgemeinen verlässt Philipp die Lehrtradition und führt aristotelische Denkformen ein: Im 4. Buch der *Metaphysik* erläutert Aristoteles das Verhältnis des Einen zum Seienden in einem Sinne, wonach es von diesem zwar begrifflich verschieden, jedoch mit ihm sachlich identisch und daher in der Aussage mit ihm vertauschbar sei.¹⁸ Nach diesem Modell deutet Philipp als erster Lateiner das Verhältnis des Guten zum Seienden: Wie „Seiendes“, so durchläuft „Gutes“ realiter sämtliche Kategorien. Seine Differenz zum Seienden liegt nicht in der Sache, sondern allein im Begriff, und sie besteht darin, dass es etwas zum Ausdruck bringt, was „Seiendes“ noch nicht explizit besagt. Philipp deutet dies erneut nach dem aristotelischen Modell des Einen im Sinne einer negativen Bestimmung, die eine Art von Ungeteiltheit ausdrückt; das Seiende ist insofern Gutes, als es „die Ungeteiltheit des Aktes von der Potenz hat“.¹⁹ Ich komme darauf zurück.

Warum stellt Philipp das geschaffene Gute in den Mittelpunkt seiner theologischen Summe, und warum deutet er dieses nicht im Anschluss an die ihm vertraute christlich-neuplatonische Tradition der Lehre vom Guten, sondern im Rückgriff auf ein offenbarungstheologisch noch unerprobtes und insofern „riskantes“ aristotelisches Denkmodell? Einen Hinweis auf das Motiv bietet der Prolog, in dem Philipp seine Absicht erläutert: „Wie Silber in Bergwerken aus verborgenen Adern wie aus seinen Prinzipien ausgegraben wird (*Hiob* 28), so wird die Einsicht in die Quaestiones [theoretische Einsicht; R. D.] aus der Gemeinsamkeit der Prinzipien hervorgeholt. Bei Unkenntnis dieser Prinzipien wird alles Übrige von Finsternis umhüllt. Und deshalb haben diejenigen, welche den Sinngehalt der Prinzipien nicht kannten, im Glauben Schiffbruch erlitten, so, wie die Manichäer.“²⁰

Das Untersuchungsfeld soll also im Rückgang auf die allgemeinsten Prinzipien des Denkens erschlossen werden. Unmittelbar anschließend kommt Philipp auf das Gute zu sprechen: „Vom Guten aber weisen wir in der Hauptsache das auf, was zur Theologie gehört [...]. Die Allgemeinsten (*communissima*) aber sind diese: Seiendes, Eines, Wahres und Gutes. Von ih-

¹⁸ *Aristoteles*, *Metaphysik* IV, cap. 2, 1003 b 20–25; griech.-dt., in der Übersetzung von *H. Bonitz*. Neu bearbeitet, mit Erläuterungen und Kommentar herausgegeben von *H. Seidl*, 2 Bände, 2., verbesserte Auflage, Hamburg 1982 (1. Aufl. 1978/80); Band 1, 125 f.

¹⁹ *Summa de bono* (ed. *Wicki*), q. 1, 7: „bonum est habens indivisionem actus a potentia simpliciter vel quodammodo. [...] Diffinitio enim boni prima non est data per causam, sed per differentiam in negatione consistentem; per hinc enim modum oportet prima determinari, ut unum“; „Eines“ meint Seiendes, insofern es ungeteilt ist: „unum est ens indivisum“, ebd. Siehe dazu *Aertsen*, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 32–34.

²⁰ Ebd. prol. 4: „Sicut argentum in mineris ex venis occultis tamquam ex suis principiis eruitur, ita intelligentia questionum ex communitate principiorum tamquam ex occultis venis extrahitur, quibus ignoratis cetera caligine involvuntur. Et ideo ‚naufragaverunt circa fidem‘ rationem principiorum ignorantes, ut Manichei.“

nen ist zu handeln, insoweit es zur Betrachtung der Theologie gehört.“²¹ Später bezeichnet er diese im Anschluss an Avicenna auch als erste einfache Begriffe, weil sie im definitiven Verfahren nicht auf noch allgemeinere Begriffe zurückgeführt werden können.²² Die theologische Erörterung des Guten soll also ausgehend vom Guten als Denkprinzip im Sinne eines ersten, allgemeinen Begriffs geführt werden.

Warum das theologische Interesse gerade dem Guten gilt, erhellt aus dem Hinweis auf die Manichäer, der auf den 1. Timotheusbrief 1,19 anspielt: „... manche haben die Stimme ihres Gewissens mißachtet und haben im Glauben Schiffbruch erlitten.“ Da die manichäische Lehre in der kirchlichen Heresiologie einen festen Ort hat, setzt Philipp den Fall als bekannt voraus. Er beschränkt sich darauf, die Ursache des religiösen Irrtums zu bezeichnen: mangelndes Verständnis der Anfangsgründe des Denkens; gemeint ist dabei in erster Linie die mangelnde Anerkennung des Guten als eines *communissimum*, das mit dem Seienden koextensiv ist. Denn nach manichäischer Lehre existiert ein oberstes Böses im Reich der Finsternis ursprünglich und selbstständig gegenüber dem göttlichen Reich des Lichts. Der Gedanke an den manichäischen Dualismus bleibt in dem ganzen folgenden Traktat gegenwärtig und tritt wiederholt in den Vordergrund: *Quaestio* 6 diskutiert unter der Leitfrage, ob jedem Guten ein Böses entgegengesetzt ist,²³ die manichäische Lehre, wonach dem *summum bonum* als Prinzip des Lichts ein *summum malum* als Prinzip der Finsternis gleichursprünglich gegenübersteht. Die Überlegungen werden später wieder aufgenommen und in zwei langen *Quaestiones* fortgeführt. Die eine fragt, ob dem *bonum naturae* ein *malum* entgegengesetzt ist;²⁴ die andere ist dem Nachweis gewidmet, dass das *malum* als solches überhaupt kein Prinzip und keine Gattung sein kann.²⁵ Gleich zu Beginn wird das Anliegen der Untersuchung klar benannt: „*ut magis evacuetur error Manicheorum*“. Welche Herausforderung Philipp eigentlich im Blick hat, zeigt sich, wenn man auf seine gleichzeitigen Stellungnahmen in Predigten schaut. Philipp war nicht nur ein bedeutender Theologe, sondern auch einer der gefragtesten Prediger seiner Zeit.

Er ist Zeuge des dramatischen Neuaufbruchs des religiösen Dualismus in der Bewegung der Katharer, welche die Kirche um die Wende zum 13. Jahrhundert besonders in südlichen Teilen Europas – Oberitalien, Okzitanien – existenziell bedroht; denn dieser Bewegung, deren Anhänger sich auch als

²¹ Ebd.: „De bono autem intendimus principaliter quod ad theologiam pertinet. [...] Communissima autem hec sunt: ens, unum, verum, bonum, de quibus quantum ad speculationem theologice pertinet disserendum est.“

²² Ebd. q. 9, 30: „Primae intentiones simplices dicuntur, quia non est ante ipsas in que fiat resolutio. Ante prima non est quod in eorum veniat diffinitionem.“

²³ Ebd. q. 6, 25: „Utrum omni bono opponatur malum.“ – Ebd.: „inducamus quod induxit Manicheus ponens duo principia principium lucis et principium tenebrarum [...]“.“

²⁴ Ebd. De bono nature in communi, q. 1, 39: „Utrum bono nature opponatur malum.“

²⁵ Ebd. q. 2, 42: „Quod malum non potest esse principium nec genus.“

veri christiani oder einfach als „Christen“ bezeichnen, geht es nicht um eine Reformierung der bestehenden Kirche; sie versteht sich vielmehr selbst als die wahre, spirituell authentische *ecclesia Dei*.²⁶ Der bestehenden Kirche, ihrer Hierarchie und ihren Sakramenten spricht sie jede Heilslegitimation und Heilswirkung ab. Die meisten katharischen Gemeinden schließen sich nach dem Konzil von St. Felix-de-Caraman bei Toulouse 1167 einem radikal dualistischen Glauben an.²⁷ Diesem zufolge steht dem göttlichen guten Prinzip, aus dem alle geistigen Geschöpfe hervorgehen, ein böses Prinzip unversöhnlich gegenüber, das alle stofflichen raum-zeitlich bedingten Dinge geschaffen hat. Demnach gibt es zwei Schöpfungen (keine *creatio ex nihilo*). An beiden hat der Mensch als leiblich-seelisches Wesen teil: Seine Seele, in der er eigentlich ein gefallener Engel ist, gehört zum Göttlichen, sein Körper zur raum-zeitlichen Welt und damit zum Bösen. Deshalb lehnen die Katharer auch die Menschwerdung und Kreuzigung Jesu ab. Ziel des menschlichen Lebens ist die Rückkehr der Seele, des fallenen Engels, aus der körperlichen Entfremdung in den geistigen Grund, dem sie entstammt, durch moralische Läuterung, strenge Askese, sexuelle Enthaltsamkeit, vor allem: die reinigende Geisttaufe (*consolamentum*). Diese Auffassungen gehen historisch nicht aus den spätantiken Lehren Manis hervor, aber sie ähneln ihr; deshalb werden die Katharer im Mittelalter auch regelmäßig als „Manichäer“ bezeichnet.²⁸

Da sie offensiv vorgehen und durch Predigt und persönliche Werbung große Teile der Bevölkerung an sich ziehen, erfolgt von kirchlicher Seite nach dem Scheitern aller Versöhnungsbemühungen eine scharfe Reaktion. Am 10. März 1208 ruft Innozenz III. zum Kreuzzug gegen die südfranzösischen Katharer (Albigenser) auf (erstmalig in ein christliches Land). Es folgen mehrere Kreuzzüge mit blutigen Schlachten bis 1229. Während Philipp in Paris an seiner Summe arbeitet (1225–1228), erreicht die Auseinandersetzung ihren Höhepunkt und ihre Endphase; 1226 tritt der französische König (Ludwig VIII.) selbst – flankiert von politischen und kirchlichen Maßnahmen – zum Kreuzzug gegen die Katharer an; die Kämpfe enden erst mit dem Frieden von Paris im April 1229. Der religiöse Einfluss der Katharer hält jedoch an. 1232 findet ein Konzil auf dem Montségur statt, das die ungebrochene Stärke der Bewegung in Okzitanien zeigt. Ein Jahr später beginnen die Dominikaner mit der ihnen anvertrauten päpstlichen Inquisi-

²⁶ Siehe dazu J. Oberste, *Ketzerei und Inquisition im Mittelalter*, Darmstadt 2007, 44–53; ders., *Der Kreuzzug gegen die Albigenser*, Darmstadt 2003, besonders 28–42; S. Runciman, *Häresie und Christentum. Der mittelalterliche Manichäismus*, München 1988, besonders 143–165; M. Lambert, *Ketzerei im Mittelalter. Häresien von Bogumil bis Hus*, München 1977, besonders 165–226; ders., *Geschichte der Katharer*, Darmstadt 2001.

²⁷ Siehe dazu Oberste, *Ketzerei*, 51 f.; Lambert, *Ketzerei*, 189–200.

²⁸ Siehe dazu auch C. Colpe/S. Lorenz/W. Schröder, Artikel „Manichäismus“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, herausgegeben von J. Ritter/K. Gründer; Band 5, Darmstadt 1980, 714–716; D. Müller, Artikel „Katharer“, in: *Theologische Realenzyklopädie*; Band 18, Berlin 1989, 21–30, besonders 21.

tion, die in den katharisch durchmischten Städten (Toulouse, Albi, Narbonne) zu erheblichen Unruhen führt. 1244 fällt nach einjähriger Belagerung der letzte Zufluchtsort der okzitanischen Katharer, der Montségur, 225 Bekenner werden in den Palisaden der Burg auf dem Scheiterhaufen hingerichtet, die übrigen fliehen in die Pyrenäen und in die Lombardei. Die letzte Verhaftung eines Katharers ist für 1342 in Florenz dokumentiert.²⁹

Philipp hat als Kanzler von Notre-Dame de Paris die Vorbereitung des königlichen Kreuzzugs unmittelbar vor Augen und nimmt während der Arbeit an seiner Summa in Predigten selbst aktiv an der Vorbereitung des spirituellen Umfelds für diesen Kreuzzug teil. Fünf dieser Predigten sind inzwischen genauer bekannt.³⁰ Sie fallen alle in das Jahr 1226. Die ersten drei werden vor Angehörigen der Universität Paris Anfang dieses Jahres gehalten – am 26. Januar nahm Ludwig VIII. das Kreuz gegen die Katharer³¹ –, die vierte im Mai in Bourges vor Kreuzrittern und dem König unmittelbar vor der Abreise in den Süden; die fünfte im August in Paris anlässlich einer Bittprozession für den König während der Belagerung von Avignon; ein Angriff war am 8. August verlustreich gescheitert.³²

In diesen Predigten geht es Philipp nicht um die Anklage der Häretiker – deren Positionen ihn im Einzelnen nicht interessieren –, sondern um die geistliche Erneuerung der Kirche durch persönliche Bekehrung jedes ihrer Mitglieder durch Buße nach dem Vorbild der Kreuzfahrer, geistliche Reinigung und Darbietung des eigenen Lebens als Opfer an Gott. Dazu benennt Philipp jedoch in scharfer Form auch den Grund, der in seiner Sicht den Kreuzzug rechtfertigt: Die Häretiker sind schlimmer als die Heiden, die christliches Gebiet besetzen, da sie die Kirche wie eine innere Krankheit zerstören. „Wenn Du also eine Krankheit hättest, deren Natur es wäre, nicht zu wachsen und eine Krankheit, welche fortschreitend die Körperglieder abfrisst, so wäre mehr gegen die abfressende Krankheit zu Hilfe zu eilen. Die Häresie aber ist von dieser Art; daher wird sie ein Krebs genannt.“³³

Philipp lässt nicht im Unklaren, wer im Besonderen gemeint ist: „Was früher in Form des Kreuzes über die vier Erdteile ausgedehnt war, ist eben

²⁹ Vgl. *M. Lambert*, Geschichte der Katharer, Darmstadt 2001, besonders 308.

³⁰ Vgl. *N. Bériou*, La prédication de croisade de Philippe le Chancelier et d'Eudes de Châteauroux en 1226, in: La prédication en Pays d'Oc (XII^e-début XV^e siècle), Cahiers de Fanjeaux 32, Fanjeaux 1997, 85–109.

³¹ Die erste dieser Predigten (Sermo *scolaribus inter Epiphaniam et Purificationem tempore quo rex Ludovicus assumpsit crucem in Albigenses de dolore et signis doloris Ecclesiae sancte matris nostre, et infirmitate et causis doloris et remediis contra dolorem, et qui sit clipeum levare praem.* Avranches, Bibliothèque de la Ville, 132, f. 248v) ist neuerdings von N. Wicki ediert worden: Sermo Philippi Cancellarii De cruce signatione contra Albigenses, in: *Wicki*, Die Philosophie Philipps des Kanzlers, 181–188.

³² Zu den näheren Umständen siehe *Bériou*, La prédication de croisade, 87–91.

³³ Sermo Philippi Cancellarii De cruce signatione contra Albigenses, ed. *Wicki*, 186: „Unde si morbum haberes cuius natura esset non crescere et morbum qui depasceret membra successive, potius succurrendum esset contra morbum depascentem. Heresis autem talis est, unde cancer dicitur.“

verstümmelt worden: im Osten durch die Heiden – im Westen durch die Häretiker in vielen Teilen, am meisten im Albigenischen.“³⁴ Statt von „Albigensern“ spricht Philipp in seiner Summe von „Manichäern“ und dehnt damit die Perspektive von einer lokalen Gruppe auf die ganze religiöse Bewegung der Katharer aus.

Seine *Summa de bono* ist eine Antwort auf diese Herausforderung. Im Gegenzug gegen das katharische Bekenntnis, das die gesamte sichtbare Schöpfung dem Reich der Finsternis zuordnet, versucht Philipp, ausgehend vom Guten im Allgemeinen, in sämtlichen Bereichen der Schöpfung systematisch das Gute aufzuweisen und seine jeweilige besondere Gestalt zu erklären. Dabei setzt Philipp freilich selbst eine religiöse Glaubensannahme voraus: die christliche Annahme eines einzigen, wesenhaft guten Gottes, der die gesamte Welt in ihren geistigen und stofflichen Teilen gut erschaffen hat. Diese Voraussetzung wird im Prolog unter Berufung auf *Genesis* 1,31 explizit hervorgehoben: „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut.“³⁵ Um diese Glaubensannahme philosophisch zu bestätigen, greift Philipp auf den aristotelisch geprägten transzendentaltheoretischen Denkansatz zurück; denn von diesem her lässt sich einsichtig machen, dass das Gute mit dem Seienden koextensiv ist.

II. Das religiöse Motiv der Option für den transzendentalen Denkansatz

Aber auch die überkommenen, augustinisch und boethianisch geprägten Lehren über das Gute führen zu der Annahme, dass jedes Seiende an sich gut ist.³⁶ Warum folgt Philipp nicht dieser bewährten und autoritativ abgesicherten christlich-neuplatonischen Lehrtradition, die auch eine philosophisch begründete Antwort auf den Weltpessimismus der Katharer enthält? Philipps Entscheidung hat, wie ich meine, einen inhaltlichen Grund: Sie fällt zugunsten des neuen Denkansatzes aus, weil dieser eine philosophische Antwort auf den katharischen Weltpessimismus ermöglicht, die seiner eigenen religiösen Überzeugung vom Gutsein der geschaffenen Dinge eher entspricht als die überkommene neuplatonisch geprägte Erwiderung auf die katharische Herausforderung.

Dies wird an zwei Punkten deutlich. Der eine betrifft die Frage nach dem Anfang des Denkens, der andere die Frage nach dem formalen Grund des Gutseins der endlichen Dinge. Die beiden Fragen hängen unmittelbar mit-

³⁴ Ebd. 185: „Quod dilatatum prius fuit secundum formam crucis in quatuor partes mundi, modo decurtatum est in oriente quantum ad gentes, in occidente quantum ad hereticos in multis partibus, maxime in Albigeni.“

³⁵ *Summa de bono*, ed. *Wicki*, prol., 4: „Vidit Deus cuncta que fecerat et erant valde bona [Gen. 1,31].“

³⁶ Vgl. die Leitfrage der boethianischen Schrift *De Hebdomadibus*: „Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona“; *Anicius Manlius Severinus Boetius*, *Die Theologischen Traktate*, lat.-dt., übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von *M. Elsäßer*, Hamburg 1988, 34.

einander zusammen, denn aus dem Ersterkannten leitet sich – sowohl nach dem platonischen wie auch nach dem neuen transzendentalen Denkansatz – der formale Grund des Gutseins der endlichen Dinge her. Die beiden Denkansätze führen zu einem wesentlich verschiedenen Verständnis dieses Grundes, weil sie das Ersterkannte verschieden bestimmen:

Gemäß beiden Positionen endet unser Denken, wenn es analysierend in der Ordnung der allgemeinen Sinngehalte, die Gegenstand unseres Begreifens sind, zurückgeht, bei einem höchst Allgemeinen, das nicht auf ein noch Allgemeineres zurückgeführt werden kann, sondern in allen übrigen Sinngehalten, die wir begreifen, vorausgesetzt und implizit miterfasst wird – also in diesem Sinne das „Ersterkannte“ ist.³⁷ Nach dem platonischen Modell fällt dieser Rückgang des Denkens in den epistemologischen Grund mit dem Aufstieg in der ontischen Kausalordnung zusammen; denn die allgemeinen Strukturen, auf die sich das Denken richtet, sind gerade die seinsmäßig unabhängig von den einzelnen Dingen bestehenden Gründe ihrer wesentlichen Beschaffenheit und Verstehbarkeit: Das Allgemeinere ist das ontisch Frühere – Wirklichere und damit Wirksamere – gegenüber dem weniger Allgemeinen und Einzelnen. Diese ontische Priorität bedeutet zugleich ein Kausalverhältnis: Das weniger Allgemeine und Einzelne – ontisch Nachgeordnete – findet den formalen Grund seines Seins in dem Allgemeinen, das ihm ontisch vorgeordnet ist. Gerade dieses Kausalverhältnis wird im platonischen Kontext als „Teilhabe (*methexis, participatio*)“ bezeichnet. Christlich-neuplatonisch gesehen ist das Allgemeine, das nicht auf ein weiteres Allgemeines zurückgeführt werden kann, das göttliche Gute „jenseits des Wesens“ (*epekeina tēs ousias*)³⁸, das durch sich selbst gut oder „die Gutheit selbst“ ist. Deshalb ist nach diesem Denkmodell das göttliche Gute zugleich (a) das Ersterkannte, in dessen Licht alles Übrige erkannt und bewertet wird, und (b) die formale Ursache des Guten in allen raum-zeitlich bestimmten Dingen.³⁹

Dieses Denkmodell erscheint an einer berühmten Stelle im achten Buch von Augustinus' Schrift *De Trinitate*, die Philipp bei der Erörterung der

³⁷ Zur mittelalterlichen Debatte über das Ersterkannte siehe W. Goris, Die Anfänge der Auseinandersetzungen um das Ersterkannte im 13. Jahrhundert: Guibert von Tournai, Bonaventura und Thomas von Aquin, in: *Documenti e studi* 10 (1999), 355–369; *ders.*, Padua 1500 – The Medieval Debate on the First Known Revisited, in: R. Darge/E. Bauer/G. Frank (Hgg.), *Der Aristotelismus an den europäischen Universitäten der frühen Neuzeit*, Stuttgart 2010, 83–98.

³⁸ *Platon*, *Politeia* VI 508c–509c; siehe dazu R. Ferber, *Platos Idee des Guten*, 2. Auflage, St. Augustin 1989, besonders 66–79; H. Krämer, *EPEKEINA TĒS OUSIAS*, in: *AGPh* 51 (1969), 1–30.

³⁹ Siehe zu dieser Struktur C. Steel, „The Greatest Thing to learn is the Good“. On the Claims of Ethics and Metaphysics to be the First Philosophy, in: W. Goris (Hg.), *Die Metaphysik und das Gute. Aufsätze zu ihrem Verhältnis in Antike und Mittelalter*, Leuven 1999, 1–25; W. Goris, *Das Gute als Ersterkanntes bei Berthold von Moosburg*, in: *Ders.* (Hg.), *Die Metaphysik und das Gute. Aufsätze zu ihrem Verhältnis in Antike und Mittelalter*, Leuven 1999, 139–172; J. Aertsen, *Thomas Aquinas: Aristotelianism versus Platonism?*, in: L. Benakis (Hg.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du Colloque international de Corfou 6–8 octobre 1995 organisé par la S. I. E. P. M., Turnhout 1997*, 147–162.

Frage, „ob für jedes Geschaffene Sein und Gutsein dasselbe sei“⁴⁰, eingehend diskutiert. Die Stelle lautet:

Dieses Gute und jenes Gute? Nimm dies und jenes weg und schau das Gute selbst, wenn du kannst; so wirst du Gott sehen, der nicht durch ein anderes Gutes gut ist, sondern das Gute eines jeglichen Guten (*bonum omnis boni*). Von all dem Guten nämlich, das ich aufzählte oder das man sonst noch sehen oder sich vorstellen kann, würden wir, wenn wir wahrheitsgetreu urteilen, nicht das eine besser als das andere heißen, wenn uns nicht der Begriff des Guten selbst eingeprägt wäre, nach dem wir ein bestimmtes Gut prüfen und das eine dem anderen vorziehen. So ist Gott zu lieben, nicht als dieses oder jenes Gute, sondern als das Gute selbst.⁴¹

Bei der Auslegung dieser Stelle nimmt Philipp einen folgenschweren Eingriff vor. Er trennt die epistemologische von der ontologischen Analyse. Dadurch fällt der epistemologische Rückgang in den Grund unseres Denkens nicht mehr mit dem ontologischen Aufstieg zusammen, der die Kausalordnung in Richtung der ersten Ursache nachvollzieht: Die Analyse unserer Denkinhalte führt dann zwar immer noch auf das Gute als etwas höchst Allgemeines und Erstes: „Seiendes [...] und Gutes sind Erste“⁴²; aber dieses Erste ist nicht das Gute jenseits des Seienden, das *transzendente* göttliche Gute, sondern ein allgemeinstes Prädikat, nämlich der transzendente Begriff des Guten, der mit dem des Seienden in der Aussage konvertibel ist: „Erste einfache Begriffe werden sie genannt, weil ihnen nichts vorausliegt, worauf die Analyse (*resolutio*) zurückführen könnte.“⁴³

Damit entsteht ein Freiraum für eine Analyse, die den formalen Grund des Gutseins nicht im Guten selbst jenseits des Seienden, sondern im eigenen Sein der Dinge aufsucht. Und gerade darum geht es Philipp. Deshalb weist er das überkommene neuplatonisch inspirierte Verständnis der Stelle energisch zurück und interpretiert sie neu im Lichte der aristotelischen Ursachenlehre:

Der Ausspruch des Augustinus in *De Trinitate* „Nimm dies und jenes weg usw. und du wirst das Gute eines jeglichen Guten schauen“ ist vieldeutig. Man kann [ihn; R. D.] nämlich in dem Sinne verstehen, daß das Gute, das in den Aussagen „gut ist der Geist“, „gut ist der Körper“ verstanden wird, das Gute jedes Guten sei, das durch sich selbst gut ist; und dies ist ein verkehrtes Verständnis (*perversa intentio*) dieser Äußerung. Und dennoch meint Augustinus dieses Gute, jedoch anders, nämlich in dem Sinne, daß dieses Gute wirkend (*effective*) oder zielhaft (*finaliter*) das Gute jedes Guten ist, nicht aber in dem Sinne, dass es von jedem Guten ausgesagt wird.⁴⁴

⁴⁰ Summa de bono q. 8 (ed. *Wicki*, 27): „Utrum omni creato idem sit esse et esse bonum.“

⁴¹ *Augustinus*, De Trinitate VIII, (*Aurelius Augustinus*: Bücher VIII–XI, XIV–XV, Anhang Buch V, lat.-dt., neu übersetzt und eingeleitet von J. Kreuzer, Hamburg 2001, 11): „bonum hoc et bonum illud. tolle hoc et illud et uide ipsum bonum si potes; ita deum uidebis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. neque enim in his omnibus bonis uel quae commemorauit uel quae alia cernuntur siue cogitantur diceremus aliud alio melius cum uere iudicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni secundum quod et probaremus aliquid et aliud alii praeponeamus. sic amandus est deus, non hoc et illud bonum, sed ipsum bonum.“

⁴² Summa de bono q. 9 (ed. *Wicki*, 30): „ens et unum et verum et bonum sunt prima.“

⁴³ Ebd.: „Prime intentiones simplices dicuntur, quia non est ante ipsas, in que fiat resolutio.“

⁴⁴ Summa de bono q. 8 (ed. *Wicki*, 29): „Sed auctoritas Augustini que est in libro De Trinitate habet multipliciter cum dicitur: ‚Tolle hoc, tolle illud etc. et uidebis bonum omnis boni‘. Potest

Dieser Deutung zufolge sind die Dinge mit Beziehung auf das göttliche Gute nur insofern „gut“ zu nennen, als sie wirkursächlich von diesem herühren und finalursächlich auf dieses gerichtet sind. Wirkursache und Zielursache sind aristotelisch gesehen äußere Ursachen. Das Gutsein des Geschaffenen wird auf diese Weise auf das transzendente Gute nur wie auf seine äußere Ursache und nicht wie auf seine innere formale Ursache zurückgeführt. Zu erklären bleibt danach eben derjenige – formale – Grund des Gutseins, der den geschaffenen Dingen immanent ist.

Zu ihm gelangt Philipp durch die methodische Suche nach einer Bestimmung, die ausdrückt, was das Gute im Allgemeinen als Gutes ist.⁴⁵ Die Suche geht von zwei klassischen – im Sinne Philipps nicht zureichenden – Erläuterungen (*notificationes*) aus, von denen die erste die Attraktivität, die zweite die Produktivität des Guten hervorhebt. Die erste entnimmt Philipp aus zwei Quellen: aus Pseudo-Dionysius' *De divinis nominibus*: „das Gute ist das, wonach alles verlangt“ –, und aus Aristoteles' *Nikomachische[r] Ethik* „Alles ersehnt das Gute.“⁴⁶ Danach hat das Gute als solches den Charakter eines Ziels. – Gemäß der zweiten, die ebenfalls auf Pseudo-Dionysius zurückgeht, ist das Gute „dasjenige, was Sein vervielfältigt oder ausbreitet“.⁴⁷ Nach Ansicht Philipps bringen beide Erläuterungen eigentümliche Wirkungen des Guten zum Ausdruck, nicht aber seinen wesentlichen Gehalt. Um diesen zu bestimmen, ist zu berücksichtigen, dass das Gute über „Seiendes“ hinaus gar keine positive reale Bestimmung ausdrücken kann, da eine reale Bestimmung ja selbst der Sache nach wieder Seiendes wäre, so dass die Frage wiederkehrt und sich in der Folge ein sinnloser Fortgang ins Unendliche ergäbe; das *additum* des Guten zum Seienden kann daher nur eine negative begriffliche Bestimmung sein. Nach dem Paradigma des Einen erläutert Philipp es als eine Art von Ungeteiltheit – nämlich im Sinne der „Ungeteiltheit des Aktes von der Potenz“.⁴⁸

enim intelligi quod, cum dicitur: bonum est animus, bonum est corpus, bonum quod per hoc intelligitur sit bonum omnis boni quod seipso est bonum, et hec est perversa intentio illius sermonis. Et tamen de illo bono intelligit Augustinus, sed aliter, scilicet quod bonum illud sit bonum omnis boni effective aut finaliter, sed non quod predicetur de omni.“

⁴⁵ Summa de bono q. 1 (ed. Wicki, 6).

⁴⁶ Ebd.: „Habet autem notificationes quasdam, quia iuxta beatum Dionysium ‚bonum est quod desideratur ab omnibus‘ et Aristoteles: ‚omnia bonum exoptant‘.“ Zu den Quellen dieser Erläuterungen siehe Pouillon, *Le premier traité des propriétés transcendentales*, 45, und Wicki, *Philippi Cancellarii Parisiensis Summa de bono*, 6, Anmerkungen zu den Zeilen 17–20.

⁴⁷ Ebd.: „Item, de verbis beati Dionysii in libro *De divinis nominibus* in principio tractatus de bono potest hec extrahi: ‚Bonum est multiplicativum aut diffusivum esse‘.“

⁴⁸ Ebd. 7: „Si enim diffinitur per prius et per unum solum, recipit ergo ens in sui diffinitione cum aliquo addito. Sed illud additum convertibile erit cum ente; illud enim convertetur cum bono et bonum cum ente; ergo illud cum ente. Ergo non additur ad contrahendum suppositum, sed quantum ad rationem. Sed quid illa determinatio? Pari rationem habebit rationem; de ipso enim dicitur ens et habet ens ante se et non est immediatum respectu entis. Propter quid enim magis esset immediatum quam bonum? Ergo in infinitum abibit. Quare standum est in Primo, ut bonum se habeat immediate ad ens. Et ita non diffiniatur per ens et aliquam positionem superadditam, sicut nec unum cum dicitur unum est ens indivisum; ‚indivisum‘ enim ponit ens et privat ab ente divisionem.“ – Ebd. 8: „Bonum et ens converti non impedit quin notificetur per ens, quia licet

Diese Formulierung geht sicher auf Philipp selbst zurück; dennoch ist seine Angabe, sie sei „aus Aristoteles und anderen Philosophen herausgezogen“, nicht unrichtig; denn die Elemente der Formel finden sich in der *Metaphysik* und in den Schriften arabischer Kommentatoren, insbesondere bei Avicenna, der im 4. Buch seiner *Metaphysik*, cap. 2, das Gutsein der Dinge ausdrücklich auf das Wirklichsein im Unterschied zum bloßen Möglichssein bezieht.⁴⁹ Die Erläuterung hält sich – so wie die vorausgehenden Bestimmungen des Einen und des Wahren – streng in der essenziellen Ordnung. Die Begriffe von Akt und Potenz in ihr sind auf das zu beziehen, wodurch und worin das jeweilige Seiende ein bestimmtes Wesen ist. „Akt“ meint in erster Linie nicht die Verwirklichung, die ein Seiendes in der *Tätigkeit* findet, sondern den seiner Tätigkeit vorausliegenden substanziellen (ersten) Akt, in dem es als ein bestimmtes Wesen überhaupt wirklich ist:

Es gibt einen zweifachen Akt; der erste Akt ist die Vollkommenheit der Sache selbst; und in Bezug auf diesen besagt „Gutes“ den Akt. Und es gibt einen zweiten Akt, der von der Sache ausgeht; und in diesem Sinn besagt „Gerechtes“ einen Akt, nicht aber „Gutes“ [im Sinne eines *communissimum*; R. D.]. Und so ist es auf die erste Weise dasselbe, daß Gutes den Akt und die Substanz besagt.⁵⁰

Deshalb bringt, da der Akt die Erfüllung oder den vollendenden Abschluss bildet, worauf die Potenz von sich aus hingeordnet ist, das Gute auch ein Ziel (*telos*) und die innere Hinordnung des Wesens auf dieses Ziel zum Ausdruck. Dabei handelt es sich aber nicht um etwas dem jeweiligen Seienden Äußerliches, da es ja nichts anderes ist als die substanzielle Wirklichkeit eben dieses bestimmten Wesens. Deshalb expliziert das Gute das Seiende in einem Sinne, wonach es als Seiendes ein ihm eigenes Ziel und eine Vollendung in sich hat. Auch dem geschaffenen Seienden wird daher ontisches Gutsein formal und innerlich zugesprochen und nicht nur im Sinne einer äußeren Benennung (*denominatio extrinseca*) vom göttlichen Guten her: „Alle geschaffenen Dinge werden im formalen Sinne (*formaliter*) gut genannt.“⁵¹

Aber warum hat ein Wesen durch seinen substanziellen Akt den Charakter des Guten? Der Hinweis auf die Potenz, die durch diesen Akt Erfüllung findet, hilft hier nicht weiter, da der Akt seinen Sinn nicht von der Potenz

convertantur quantum ad continentiam et ambitum suppositorum, bonum tamen habundat ratione super ens, scilicet per hoc quod est indivisum a fine vel actu, qui dicitur complementum. [...] Diffinitio enim boni prima non est data per causam sed per differentiam in negatione consistentem; per hinc enim modum oportet prima determinari, ut unum.“ Zu Philipps Analyse des *additum* des Guten zum Seienden siehe *Aertsen*, „The Beginning of the Doctrine of the Transcendentals in Philip the Chancellor (ca. 1230)“, 276–280.

⁴⁹ Siehe dazu die Nachweise bei *Pouillon*, *Le premier traité des propriétés transcendentales*, 44–48.

⁵⁰ *Summa de bono*, q. 7 (ed. *Wicki*, 27): „Duplex est actus; est actus primus ipsius rei perfectio et secundum hoc bonum dicitur actum, et est actus secundus qui de re egreditur, et sic actum dicitur iustum, bonum autem non. Et sic primo modo idem est bonum dicere actum et substantiam.“

⁵¹ *Ebd.* q. 9 (ed. *Wicki*, 30): „Deus dicitur bonum per se secundum substantiam [...] omnes alie creature formaliter et etiam effective.“

erhält, sondern umgekehrt. Philipp beantwortet die Frage, indem er diesen Akt auf den schöpferischen Willen zurückführt, der das Seiende als Seiendes begründet.⁵² Dieser Wille ist gerade dadurch schöpferisch, dass er das Sein der Dinge als Ziel-Gutes bejaht. Er bejaht es aber gerade deshalb, weil er selbst ein guter Wille ist, der durch die ihm eigene Gutheit auf die Vollendung als Ziel ausgerichtet ist. Die Gutheit der geschaffenen Wirklichkeit gründet daher letztlich in der göttlichen Gutheit als innerer Bedingung und Motiv des schöpferischen Wollens. Philipp nimmt hier eine Überlegung des Boethius aus *De Hebdomadibus* auf⁵³, präzisiert – oder besser: transformiert – diese aber, indem er das Bild vom Herabströmen des Seins aus dem Willen des göttlichen Guten (*esse eorum a boni voluntate defluxit*) konsequent – so wie anschließend in Quaestio 8 die augustinische Rede vom „*bonum omnis boni*“ – im Sinne einer äußeren wirkursächlichen Kausalität deutet: Die Gutheit des göttlichen Willens kommt demnach im Schöpfungsakt gerade auf wirkursächliche Weise zur Wirkung.⁵⁴ Sie versteht sich als der letzte äußere Grund dafür, dass das jeweilige geschaffene Seiende durch seinen eigenen inneren substanzialen Akt Gutsein besitzt.

Das geschaffene Seiende wird auf diese Weise im Vergleich zur herkömmlichen christlich-neuplatonischen Deutung nicht nur deutlicher in seinem inneren wesentlichen Gutsein gesehen, sondern auch nachdrücklicher in seiner relativen Eigenständigkeit und Eigenwertigkeit gegenüber dem göttlichen Guten anerkannt. Philipp versteht diese Erklärung als seiner eigenen religiösen Überzeugung vom Gutsein des Geschaffenen angemessener; deshalb betrachtet er sie als die bessere Antwort auf die katharische Geringschätzung der raum-zeitlichen Wirklichkeit.

III. Nachwirkung

Philipps innovative Deutung des Guten im Zusammenhang der *prima* und *communissima* hat eine gewaltige Nachwirkung. In der folgenden Autorengeneration knüpfen insbesondere die Autoren der Alexander von Hales zugeschriebenen *Summa theologica*⁵⁵ sowie Albert in seiner frühen, während

⁵² Ebd. q. 7 (ed. Wicki, 26–27): De fluxu rerum a Primo.

⁵³ Boethius, *De Hebdomadibus* I, Z. 117–124, in: *Ders.*, Die Theologischen Traktate, 41: „Quae quoniam non sunt simplicia, nec esse omnino poterant, nisi ea id quod solum bonum est esse voluisset. Idcirco quoniam esse eorum a boni voluntate defluxit, bona esse dicuntur. Primum enim bonum, quoniam est, in eo quod est bonum est; secundum vero bonum, quoniam ex eo fluxit cuius ipsum esse bonum est, ipsum quoque bonum est.“

⁵⁴ *Summa de bono*, q. 7 (ed. Wicki, 27): „Efficientis est facere esse. [...] Ideo igitur secundum rationem boni dicitur fecisse, quia bonitas est dispositio volentis secundum quam egreditur res in actum per efficientem [...] ergo [...] non voluntas tantum sed bonum est dispositio secundum quam procedit res in effectum ab efficiente.“

⁵⁵ *Alexander von Hales*, *Summa theologica* I, tract. 3, q. 1 (ed. Quaracchi, 112–200); dazu J. Fuchs, Die Proprietäten des Seins bei Alexander von Hales, Münster 1930; zur Wirkungsgeschichte der Transzendentalienlehre Philipps siehe Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 40–70.

seines Aufenthalts an der Universität Paris (1243–48) verfassten Schrift *De bono*⁵⁶ und Thomas von Aquin an diese Überlegungen an und führen sie weiter. Vor allem durch Thomas kommt das neue philosophische Denkmodell in der Folgezeit zur Wirkung; daher möchte ich seine Rezeption und Weiterführung der Konzeption Philipps besonders hervorheben.

Philipp passt nicht ein traditionelles Lehrstück durch einen präzisierenden und korrigierenden Eingriff an einen neuen Reflexionsstand an; vielmehr entwickelt er aus einem neuen philosophischen Denkansatz heraus – gewissermaßen durch einen Wechsel des „Betriebssystems“ – ein im Kern neuartiges Verständnis des Guten als einer eigentümlichen Bestimmung des Seienden als solchen. Die Entscheidung für das neue philosophische Denkmodell trifft Philipp bewusst – ohne den Systemwechsel allerdings deutlich hervorzuheben. Die Differenz zwischen der herkömmlichen christlich-neuplatonischen und der neuen transzendentalen Sichtweise des Guten bleibt in seinen Ausführungen eher implizit. Für Thomas ist es ein Anliegen, diese Differenz – aber auch die Affinitäten der beiden Denkmodelle – explizit zu bezeichnen.⁵⁷

Wie Thomas in verschiedenen Untersuchungen hervorhebt, kongruieren beide Denkweisen in der Annahme einer ersten allgemeinen Ursache, die ihrem Wesen nach (*per essentiam*) das Gute ist.⁵⁸ Gemäß dem transzendentalen Denkmodell wird jedoch die Gemeinsamkeit *einer Ursache* für viele Dinge von der Allgemeinheit, gemäß der ein gemeinsamer Sinngehalt von vielen Subjekten ausgesagt wird, grundsätzlich unterschieden. So ist etwa die Sonne allgemeine Ursache für alles, was entstehen kann – ohne deshalb selbst etwas Allgemeines im prädikativen Sinne zu sein; an sich betrachtet ist sie etwas Einzelnes. Ein denkunabhängig subsistierendes prädikativ Allgemeines gibt es nicht. Von diesem Standpunkt aus gesehen fällt daher der analysierende Aufstieg im Bereich des prädikativ Gemeinsamen in Richtung des Allgemeinsten – von jedem Seienden Aussagbaren – nicht mit dem kausal-analytischen Rückgang in Richtung der ersten gemeinsamen Ursache al-

⁵⁶ *Albertus Magnus* (siehe Anmerkung 16).

⁵⁷ Die wichtigsten Texte in diesem Zusammenhang sind: *Quaestiones disputatae de veritate* q. 21, a. 4 („Utrum omnia sint bona bonitate prima“), ed. *Marietti*, Rom 1964, besonders 382–383; *Super Boetium De Trinitate* q. 5, a. 4 („uidetur quod scientia diuina non sit de rebus a motu et materia separatis“), ed. Leon. 50, Rom 1992, 153^a; In *librum de causis expositio*, ed. *Marietti*, Rom 1955, besonders nn. 98–102 (Erläuterung zu Prop. IV: „Prima rerum creaturarum est esse ...“); *Expositio libri Boetii de ebdomadibus*, III und IV („omnia ea que sunt, bona sunt“), ed. Leon. 50, Rom 1992, 275–282; In I *Ethicorum*, lect. 6 (zu Platons Lehre vom Guten), ed. *Marietti*, Rom 1964, nn. 74–81; S.th. I, q. 6, a. 4: („Utrum omnia sint bona bonitate diuina“), ed. Leon. 4, Rom 1888, 70 a; In I *Metaphysicorum*, lect. 2, ed. *Marietti*, Turin 1964, n. 46; In VII *Metaphysicorum*, lect. XVI, ed. *Marietti*, n. 1641; In X *Metaphysicorum*, lect. 3, ed. *Marietti*, n. 1963–1964.

⁵⁸ S.th. I, q. 6, a. 4c (ed. Leon. IV, 70b): „Hoc autem quod est per se bonum et per se unum ponebat [Plato] esse summum bonum. Et quia bonum convertitur cum ente, sicut et unum ipsum per se bonum dicebat esse Deum a quo omnia dicuntur bona per modum participationis. – Et quamvis haec opinio irrationabilis videatur [...] tamen hoc absolute verum est quod est aliquid primum per essentiam suam ens et bonum quod dicimus Deum“; vgl. auch *De veritate* q. 21, a. 4c, ed. *Marietti*, n. 383; In I *Ethicorum*, lect. 6, ed. *Marietti*, n. 79.

ler Dinge zusammen.⁵⁹ Das Ersterkannte ist nicht die erste – göttliche – Ursache, sondern das prädikativ Allgemeinste, die *communissima*, unter diesen vor allem der Sinngehalt des Seienden im Allgemeinen.⁶⁰

Andererseits erkennt Thomas das platonische Denkmodell ausdrücklich an, insoweit es einen Ausblick auf eine transzendente erste Ursache eröffnet, welche die Gutheit selbst ist.⁶¹ Wo er es explizit verwirft, geschieht dies gerade insoweit, als es nicht mit dem transzendentalen Denkansatz in Einklang zu bringen ist. Eine ausdrückliche Distanznahme erfolgt regelmäßig in Untersuchungen, die mit dem seinsmäßigen Gutsein der geschaffenen Dinge befasst sind.⁶²

Offenbar betrachtet Thomas so wie Philipp die Erklärung des ontischen Gutseins der geschaffenen Dinge als Prüfstein für das Denkmodell. Das Kriterium, welches er dabei zugrunde legt, ist gerade dasjenige Philipps: Gelingt es in der Erklärung, das ontische Gutsein des geschaffenen Seienden aus Gründen in diesem Seienden selbst einsehbar zu machen, oder gelingt es nicht? Die Option fällt wie bei Philipp gegen das platonische Erklärungsmodell aus:

Die Platoniker haben gesagt, alle Dinge seien formal durch die erste Gutheit gut nicht wie durch eine ihnen verbundene Form, sondern wie durch eine getrennte Form.

⁵⁹ In X Metaph. lect. 3, ed. *Marietti*, nn. 1963–1964: „omne universale commune est multis. Nec possibile est universale esse substantiam subsistentem; quia sic oporteret quod esset unum praeter multa, et ita non esset commune, sed esset quoddam singulare in se. – Nisi forte diceretur commune per modum causae. Sed alia est communitas universalis et causae. Nam causa non praedicatur de suis effectibus, quia non est idem causa suiipsius. Sed universale est commune, quasi aliquid praedicatum de multis; et sic oportet quod aliquo modo sit unum in multis, et non seorsum subsistens ab eis.“ – Vgl. *Super Boetium De Trinitate* q. 5, a. 4 c (ed. Leon. 50, 153b): „Omnia entia secundum quod in ente communicant, habent quaedam principia que sunt principia omnium entium. Que quidem principia possunt dici communia dupliciter [...]: uno modo per predicationem, sicut hoc quod dico ‚forma est commune ad omnes formas‘, quia de qualibet praedicatur; alio modo per causalitatem, sicut dicimus solem unum numero esse principium ad omnia generabilia.“ – Ebd. q. 6, a. 1 c (ed. Leon. 50, 154b): „Ratio [...] procedit quandoque de uno in aliud secundum rem, ut quando est demonstratio per causas uel effectus extrinsecos [...] quasi resolvendo cum proceditur ab effectibus ad causas [...] ultimus ergo terminus resolutionis in hac uia est cum peruenitur ad causas supremas maxime simplices, que sunt substantie separate. Quandoque uero procedit de uno in aliud secundum rationem [...] componendo quidem quando a formis maxime uniuersalibus in magis particulata proceditur, resolvendo autem quando e conuerso [...] maxime autem uniuersalia sunt que sunt communia omnibus entibus, et ideo terminus resolutionis in hac uia ultimus est consideratione entis et eorum que sunt entis in quantum huiusmodi.“

⁶⁰ In II Metaph. lect. 2, ed. *Marietti*, n. 46: „Uniuersalia per predicationem sint aliquo modo prius quo ad nos nota quam minus uniuersalia. [...] Dicendum quod magis uniuersalia secundum simplicem apprehensionem sunt primo nota, nam primo in intellectu cadit ens.“ – Vgl. auch *De veritate* q. 1, a. 1c.

⁶¹ Vgl. etwa *In Librum Beati Dionysii De diuinis nominibus Expositio*, ed. *Marietti*, Rom 1950., Prol. (ed. *Marietti*, Rom 1950, 2): „Ponebant [Platonici] [...] unum primum quod est ipsa essentia bonitatis [...]. Platonicoꝝ ratio fidei non consonat nec ueritate, quantum ad hoc quod continet de speciebus naturalibus separatis, sed quantum ad id quod dicebant de primo rerum Principio, uerissima est eorum opinio et fidei christianae consona.“

⁶² *De Veritate* q. 21, a. 4 („Ob alle Dinge durch die erste Gutheit gut sind“). – In *De Hebdomadibus* („Wie die Substanzen in dem, was sie sind, gut sein können, wenn sie kein substantial Gutes sein können“). – In *I Ethic.*, lect. 6 (zu Aristoteles' Kritik an Platons Lehre vom Guten). – *S.th. I.*, q. 6, a. 4 („Ob alles durch die Göttliche Gutheit gut ist“).

[...] wir sagen, dass alle Dinge durch die geschaffene Gutheit formal wie durch eine *innewohnende* Form gut sind [Hervorhebung R. D.].⁶³ – Jedwedes wird gut genannt aufgrund einer ihm innewohnenden Ähnlichkeit [Hervorhebung R. D.] mit dem göttlichen Gutsein, welche formal sein Gutsein ist, wonach es [gut] genannt wird.⁶⁴

Wie Philipp führt Thomas diese Gutheit zurück auf die *eigene* Wirklichkeit des jeweiligen Einzelwesens. Dabei folgt Thomas allerdings nicht Philipps Weg über das Modell des Einen, der zu einer negativen Bestimmung des Guten als einer Art Ungeteiltheit führt,⁶⁵ sondern sucht direkt den positiven formalen Grund der Gutheit im Einzelding auf. Während Philipp diesen im substanziellen Akt – dem seienden Wesen als solchem – sieht, findet Thomas ihn infolge einer differenzierteren Analyse der ontischen Konstitution eines Seienden, in einem Teilprinzip des substanziellen Akts: im Seinsakt, durch den das jeweilige Wesen wirklich ist: „Etwas ist gut, insoweit es Seiendes ist; denn Sein ist die Wirklichkeit jedes Dings.“⁶⁶ – „Seiendes‘ wird vom Akt des Seins her genommen.“⁶⁷ Damit wird das Gutsein gemäß Thomas in etwas begründet, was dem Geschaffenen zutiefst innerlich eignet; denn der Seinsakt ist jedem Ding in seinem Innersten zu eigen: „Jedwedes [Seiende; R. D.] ist durch *sein* Sein“⁶⁸ – „Sein aber ist das, was in jeglichem Ding innerlicher ist [als alle übrigen Bestimmungen; R. D.] und was allen Dingen tiefer innewohnt: weil es das Formale in Bezug auf alles ist, was im Ding ist.“⁶⁹ Durch dieses Sein hat ein Wesen den Charakter des Vollendeten, der es erstrebenswert macht; deshalb hat es dadurch auch den Charakter des Guten; denn der eigentümliche Sinngehalt des Guten liegt darin, dass etwas erstrebenswert ist.⁷⁰

Ein kausales Abhängigkeitsverhältnis des Geschaffenen vom göttlichen Guten wird damit nicht ausgeschlossen; nur wird diese Kausalbeziehung – anders als im platonischen Modell – nicht als ein inhaltliches Moment im Begriff des Guten gedacht und dementsprechend auch nicht zur formalen Begründung des Gutseins der Einzeldinge herangezogen. Entsprechend deutet Thomas auch die *ratio entis*, indem er Philipps Ansatz auf das Seiende überträgt: Der Begriff des Seienden als solchen schließt, wie Thomas ausdrücklich hervorhebt, die Kausalbeziehung zur schöpferischen Ursache,

⁶³ De Veritate q. 21, a. 4 c: „Platoni dixerunt, quod omnia sunt bona formaliter bonitate prima non sicut forma coniuncta, sed sicut forma separata. [...] Dicimus [...] quod omnia sunt bona bonitate creata formaliter sicut forma inhaerente.“

⁶⁴ S.th. I, q. 6, a. 4 c: „Unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum.“

⁶⁵ *Philippus Cancellarius*, Summa de bono (ed. Wicki), q. 1, 7: „bonum est habens indivisionem actus a potentia [...]“.

⁶⁶ S.th. I, q. 5, a. 1: „Intantum est aliquid bonum, inquantum est ens: esse enim est actualitas omnis rei.“

⁶⁷ De veritate q. 1, a. 1: „Ens sumitur ab actu essendi.“

⁶⁸ ScG I, cap. 22: „Unumquodque est per suum esse.“

⁶⁹ S.th. I, q. 8, a. 1c: „Esse autem est id quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt.“

⁷⁰ Ebd. q. 5, a. 1: „Ratio boni in hoc consistit quod aliquid sit appetibile.“

die das Seiende überhaupt als Seiendes begründet, nicht mit ein: „Das Verhältnis zur Ursache geht nicht in die Definition des Seienden ein, welches verursacht ist; [...] verursacht zu sein gehört nicht zum Sinngehalt des Seienden einfachhin.“⁷¹ Dementsprechend ist der formale Grund für die Seiendheit des jeweiligen Seienden auch nicht im göttlichen Sein zu suchen, sondern in dem Sein, das den Einzelseienden selbst *innerlich* eignet. Deshalb wird „Seiendes“ – so wie „Gutes“ – vom jeweiligen geschaffenen Einzelding nicht nur in einem abgeleiteten, uneigentlichen Sinne ausgesagt, sondern im primären und eigentlichen Sinne.

IV. Schlussfolgerungen

Im Zuge der schnellen Entwicklung der Transzendentalwissenschaft (*scientia transcendens*) im 13. Jahrhundert gerät Philipp als Urheber der neuen Denkrichtung bald aus dem Blick. Seine originelle Auslegung des Guten nach dem Modell des Einen wird ersetzt durch andere Erklärungen, die das Gutsein stärker relational deuten – als eine Beziehung des Seienden zum Strebevermögen (*appetibile*) oder als ein Konvenienzverhältnis des Seienden zu sich selbst oder zu anderem Seienden.⁷² Auch verliert das religiöse Motiv, das Philipp dazu bewegt, wie kein anderer Autor vor ihm in einer theologischen Summe dem Guten nachzugehen, seine ursprüngliche vitale Kraft. Es wird im Zeitalter der Universitäten im Zuge der Tendenz zur Verwissenschaftlichung „aufgehoben“ – sublimiert – in das umfassendere Anliegen einer Grundlegung der Ersten Philosophie als Transzendentalwissenschaft, die der Offenbarungstheologie das für diese wissenschaftstheoretisch geforderte Fundament bereitstellt. Den ersten und entscheidenden Schritt in diese neue Richtung unternimmt Albert in seinem Metaphysikkommentar (zwischen 1262 und 1270), indem er die Lehre von den *prima* und *communissima*, die Philipp nicht wissenschaftstheoretisch reflektiert, in die Deutung der aristotelischen Ersten Philosophie einbezieht.⁷³ In der Folge wird aufgrund des systematischen Gewichts der Transzendentalienlehre in dieser Zusammenführung die Erste Philosophie neu als Universalwissenschaft konzipiert, die als eigentümlichen Gegenstand nicht ein transzendentes Erstes hat, sondern das Erste im Sinne dessen, was allen Dingen gemeinsam ist und deshalb als Erstes erfasst wird: das Transzendente. Avi-

⁷¹ S.th. I, q. 44, a. 1 ad 1: „Habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum. [...] esse causatum non est de ratione entis simpliciter.“

⁷² Siehe dazu R. Darge, Von Durandus zu Christian Wolff. Eine Entwicklungslinie der Theorie des Guten in der mittelalterlichen und neuzeitlichen Universitätsmetaphysik, in: D. Fonfara (Hg.), *Metaphysik als Wissenschaft*. Freiburg i. Br./München 2006, 153–172.

⁷³ Siehe dazu J. Aertsen, Die Frage nach dem Ersten und Grundlegenden. Albert der Große und die Lehre von den Transzendentalien, in: W. Senner (Hg.), *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Bonn 2001, 91–112.

cennas Metaphysikkonzept setzt sich gegenüber dem herkömmlichen theologischen Metaphysikverständnis durch.⁷⁴

Die Zusammenführung hat dabei nicht nur Folgen für das Metaphysikkonzept, sondern auch für die Lehre von den *prima* und *communissima*; denn anstelle des Guten, in dem Philipps Betrachtung zentriert, tritt nun das Seiende in den Mittelpunkt dieser Lehre: Sie wandelt sich von einer nicht streng gegen die Offenbarungstheologie abgegrenzten allgemeinen Theorie des Guten zu einer methodisch selbstständigen philosophischen Theorie des Seienden im Allgemeinen und seiner transzendentalen Bestimmungen. In dieser Form dient sie im theologischen Kontext in erster Linie nicht mehr dazu, der Herausforderung durch den katharischen Weltpessimismus zu begegnen, sondern dazu, den eigentümlichen Gegenstandsbereich der Offenbarungstheologie zu sichern.⁷⁵

Dennoch wirkt der ursprüngliche religiöse Impuls in ihr weiter. In späten ontologischen Abhandlungen wird er indirekt fassbar, indem Autoren unvermittelt aus dem methodisch streng philosophisch geführten Diskurs über das Gute heraustreten und wie selbstverständlich auf Gen 1, 31 verweisen.⁷⁶

Innerhalb des ontologischen Diskurses bleibt dieser Impuls in philosophisch sublimierter Form in zwei Momenten präsent und wirksam, die bereits Philipps Option gegen das platonische und für das transzendente Denkmodell bestimmen: zum einen in der Tendenz, dem raum-zeitlich bestimmten Einzelding ein dieses selbst zu eigenes inneres Gutsein zuzuerkennen, zum anderen in der Tendenz, das Geschaffene im eigentlichen und vollen Sinne als „Seiendes“ zu verstehen. Beide Tendenzen hängen gedanklich unmittelbar miteinander zusammen.

Denn soll das Gutsein als ein solches des geschaffenen Einzeldings selbst gedacht werden können, muss dieses als eine Wirklichkeit verstanden sein, die nicht nur in einem abgeleiteten Sinne und uneigentlich ist, sondern in einem eigentlichen Sinne und einfachhin „Seiendes“. Deshalb bewegt sich das transzendentaltheoretische Denken seit Philipps Traktat über das transzendente Gute gemäß dem *ordo inveniendi* mit innerer Konsequenz von der Analyse des Gutseins zu einem neuen, kritisch gegen die christlich-neuplatonische Auffassung gerichteten Seinsverständnis, wonach „das Geschöpf wahrhaft, eigentlich und einfachhin Seiendes ist“⁷⁷. Diese Bewegung

⁷⁴ Siehe dazu *Honnfelder*, Der zweite Anfang der Metaphysik; *Aertsen*, Die Umformung der Metaphysik.

⁷⁵ Vgl. etwa *Johannes Duns Scotus*, Quaestio de cognitione Dei, ed. C. R. S. Harris, in: *Ders.*, *Duns Scotus*; Band 2, Appendix, Oxford 1927, Neudruck New York 1959, 384: „Theologia vero nostra, quae accipit a metaphysica de ente infinito si est“; siehe dazu *Honnfelder*, *Ens in quantum ens*, besonders 19–39.

⁷⁶ Vgl. etwa *Francisco Suárez*, *Disputationes metaphysicae*, Disp. 10 („De bono seu bonitate transcendentali“), Prol. (ed. *Berton*, 25, 328): „[...] nam et Scriptura dicit, vidisse Deum bonitatem in creaturis a se productis, Genesis primo.“

⁷⁷ Ebd. Disp. 28, sect. 3, n. 11 (ed. *Berton*, 26, 16): „creatura vere, proprie ac simpliciter est ens“.

kommt in den ausgeführten Transzendentaltheorien jedoch nicht unmittelbar zum Vorschein, weil deren Darstellungsaufbau (*ordo docendi*) der Beweisordnung (*ordo demonstrandi*) folgt. In dieser logischen Ordnung aber geht, da das Gute dem Seienden begrifflich nachgeordnet ist und dieses in seinem Begriff einschließt, die Erklärung des Sinngehalts des Seienden der Erklärung des ontischen Gutseins voraus. Zu dieser Ordnung verhält sich der *ordo inveniendi* des Forschungswegs, der zu den leitenden Annahmen des neuen Denkmodells führt, gerade umgekehrt. In ihm führt die transzendente Denkbewegung von der Frage nach dem Gutsein der Dinge zu einer neuen Betrachtung des geschaffenen Seienden, nach der dieses formal nicht im Hinblick auf seine kausale Abhängigkeit vom Schöpfer, sondern im Hinblick auf das ihm selbst zu eigene innere Sein als Seiendes zu verstehen ist. Dieser Bewegung aber liegt, wie sich in Philipps Grundlegung einer systematischen Transzendentalienlehre zeigt, eine Rückbesinnung auf das christliche Schöpfungsverständnis zugrunde, die durch die Konfrontation mit der offensiv vordringenden Religion der Katharer hervorgerufen ist und direkt auf deren Weltverachtung antwortet. Diese – religiöse – Wurzel der mittelalterlichen Transzendentalwissenschaft ist, wie ich meine, bisher zu wenig beachtet worden.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

85. Jahrgang · Heft 3 · 2010

ABHANDLUNGEN

Rolf Darge

„Die den Sinngehalt der Prinzipien nicht kannten, haben im Glauben Schiffbruch erlitten“. Zur religiösen Wurzel der mittelalterlichen Transzendentalwissenschaft

321

Patrick Spät

Gradueller Panpsychismus: Ein Lösungsvorschlag zum Leib-Seele-Problem

341

Markus Lersch

Der Schöpfungsakt als „analogieloses Handeln“?
Eine kritische Rückfrage im Nachgang zum Darwinjahr

379

Burkhard Neumann

„Was ist das für ein Wort?“ (Lk 4, 36)
Gedanken zur Hoffnungsstruktur christlichen Redens von Gott

389

BEITRAG

Hans Janßen

Über die Herkunft der Trias Martyria – Liturgia – Diakonia

407

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

Werner Löser S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

UNIV.-PROF. DR. ROLF DARGE

Fachbereich Philosophie KTH
Fachbereichsleiter
Universität Salzburg
Franziskanergasse 1
A-5020 Salzburg
E-Mail: rolf.darge@sbg.ac.at

DR. PATRICK SPÄT

Gärtnerstraße 29
10245 Berlin
E-Mail: patrick.spaet.314@gmx.de

DR. THEOL. MARKUS LERSCH

Wissenschaftlicher Assistent
für Dogmatik
Theologische Fakultät Fulda
Eduard-Schick-Platz 2
36037 Fulda

PD DR. BURKHARD NEUMANN

Johann-Adam-Möhler-Institut
für Ökumenik
Leostraße 19a
33098 Paderborn
E-Mail: b.neumann@moeplerinstitut.de

HANS JANSSEN

Reetwerder 21
21029 Hamburg
E-Mail: ha.janssen@yahoo.de

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

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

Gradueller Panpsychismus: Ein Lösungsvorschlag zum Leib-Seele-Problem

VON PATRICK SPÄT

Das Leib-Seele-Problem ist vertrackt: Auf welche Weise kann der Körper unser bewusstes Erleben hervorbringen? Oder, um es in der alltäglichen Sprache zu formulieren: Wie können aus einem Gebilde unbelebter, nichts fühlender Materie unsere reichhaltigen Gedanken und Empfindungen entstehen?

Zur Auflösung dieses Weltknotens argumentiere ich in der vorliegenden Arbeit für eine Position, die ich ‚Graduellen Panpsychismus‘ nennen möchte: Die gesamte physische Wirklichkeit birgt geistige Eigenschaften. Dieser von Pierre Teilhard de Chardin inspirierte Panpsychismus impliziert allerdings nicht, dass beispielsweise Atome, Steine oder Pflanzen ein bewusstes Erleben aufweisen, das dem unseren gleicht – eine Behauptung, die sich in vielen Schriften und Lexika finden lässt. Ein Beispiel mag diese Aussage untermauern: „Panpsychismus [...], Lehre, nach der alles beseelt ist; genauer die Lehre, dass im Universum alles eine psychische Natur besitzt, die jener des Menschen analog ist.“¹

Ein Ziel dieser Arbeit besteht darin, dieses hartnäckige Vorurteil zu entkräften, indem ich eine plausible und dem Wesen der Wirklichkeit gerecht werdende Form des Panpsychismus ausarbeite: Die Kernthese dieses Ansatzes besagt, dass in der Wirklichkeit eine graduelle Ordnung des Geistigen vorliegt, die mit der Komplexität physischer Dinge und lebender Organismen kontinuierlich zunimmt. Auf der Ebene der Elementarteilchen herrscht demnach nur eine äußerst simple und rudimentäre Form des Geistigen vor, aber keinerlei bewusstes Erleben, das dem unseren ‚analog‘ ist. Erst durch komplexere Anordnungen des Physischen – wie sie bei Lebewesen anzutreffen sind – können sich parallel auch komplexere Formen des Geistigen entwickeln. Der hier unterbreitete Lösungsvorschlag lautet mit zwei Sätzen: Geist in der Natur statt naturalisierter Geist. Und: Je komplexer ein Ding in physischer Hinsicht ist, desto komplexer ist es in geistiger Hinsicht.

Die Kernargumentation für den Panpsychismus lässt sich nun wie folgt darstellen:

- (T1) Es gibt physische Eigenschaften.
- (T2) Es gibt geistige Eigenschaften.
- (T3) Geistige Eigenschaften sind nicht identisch mit physischen Eigenschaften.
- (T4) Geistige Eigenschaften sind keine emergenten Produkte der physischen Wirklichkeit.
-
- (F) Die gesamte physische Wirklichkeit birgt geistige Eigenschaften.

¹ A. Hügli und P. Lübcke (Hgg.), *Philosophielexikon*, Reinbek bei Hamburg 42001, 473.

Die metaphysischen ‚Zutaten‘ des Panpsychismus, die Thesen (T1) bis (T4), muss ich kurz erläutern, bevor ich den Graduellen Panpsychismus vorstelle. Im Folgenden gehe ich davon aus, dass (T1), (T2) und (T3) richtig sind: Durch sie erst stellt sich das Leib-Seele-Problem. Es gibt geistige und physische Eigenschaften; sie sind nicht miteinander identisch. (T4) weist die Möglichkeit der Emergenz zurück: Geistige Eigenschaften können nicht durch einen qualitativen Sprung aus dem rein Physischen hervorgehen. Auf diesem Wege gelangen wir zum Fazit (F), dass geistige Eigenschaften einen fundamentalen Bestandteil der physischen Wirklichkeit ausmachen:

Was wie ein Sprung aussieht, ist in Wahrheit eine Fortsetzung; die Frucht ist in der Wurzel vorgebildet. [W]ie das manifest Subjektive (das immer auch partikular ist) so etwas wie eine hochgetriebene Oberflächenerscheinung der Natur ist, so ist es auch in dieser verwurzelt und in Kontinuität des Wesens mit ihr.²

Das ist die Position des Panpsychismus: Geistige Eigenschaften sind real, nicht reduzierbar und nicht emergent. Somit lässt sich das Fazit (F) ziehen, dass geistige Eigenschaften einen fundamentalen Bestandteil der gesamten physischen Wirklichkeit ausmachen.³ Diese Behauptung impliziert Folgendes: Es lässt sich keine Trennlinie ziehen zwischen Dingen, die geistige Eigenschaften haben und solchen, die sie nicht haben. Wie kann dieses Fazit, das von einer Kontinuität des Geistigen auf allen Ebenen der Wirklichkeit ausgeht, gefestigt werden? Zunächst müssen wir die Unmöglichkeit der Emergenz unterstreichen (T4); im darauf folgenden Abschnitt soll für die Kontinuität des Geistigen argumentiert werden (F):

1. Wein aus Wasser? Eine Kritik der Emergenztheorie

Die Emergenztheorie wird häufig als ‚nicht-reduktiver Physikalismus‘ bezeichnet. Dieser Ausdruck scheint ein Oxymoron zu sein. Vergleichbar mit der Wendung ‚kalte Glut‘ werden hier zwei Ausdrücke zusammengeführt, die einander widersprechen: Einerseits soll die Position nicht-reduktiv sein, indem sie die charakteristischen Eigenschaften des Geistigen berücksichtigt. Andererseits soll sie die Anforderungen eines strikten Physikalismus erfül-

² H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung* (1979), Frankfurt am Main 1984, 135, 142. – An anderer Stelle betont Jonas mit deutlichen Worten, „daß bei einem Monismus der Materie das Hervorgehenlassen der Subjektivität nicht weniger aus ihrem Wesen begründbar sein muß als das Hervorgehen jedweder sonstigen beobachteten Wirkung – und da dies aus ihren physikalisch definierten Eigenschaften notorisch nicht möglich ist, ihr physikalischer Begriff nicht ihr ganzer sein kann und ‚Materie‘ hier [...] etwas anderes und mehr bedeuten muß, als was der Kunstbegriff der naturwissenschaftlichen Materie (als bloßer *res extensa*) besagt, daß wir für dieses Mehr, das gerade der materialistische *Monismus* fordert, noch gar keinen Begriff haben und daher auch von den ‚Naturgesetzen‘ nur einen unvollständigen Auszug; daß hier das ignoramus keine Entschuldigung dafür ist, das Unvollständige so zu behandeln, als ob es vollständig wäre“: H. Jonas, *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?* (1981), Frankfurt am Main 1987, 45.

³ Die Kernargumentation für den Panpsychismus schließt die Möglichkeit eines (cartesischen) Substanz-Dualismus keineswegs aus. Man kann also zugleich Panpsychist und Substanz-Dualist sein. Gleichwohl werde ich aufgrund der Probleme des Substanz-Dualismus – die ich im Kapitel zur mentalen Verursachung skizziere – im Folgenden einen anderen Weg einschlagen.

len, der davon ausgeht, dass alle Eigenschaften der Wirklichkeit physischer Natur sind. (Ich definiere den Physikalismus als die These, dass sich sämtliche Ereignisse, die zu einer beliebigen Zeit an einem beliebigen Ort im Kosmos auftreten, physischer Natur sind und sich daher in all ihren Eigenschaften vollständig mit den Methoden der Naturwissenschaften beschreiben und erklären lassen.)

Interessant ist, dass gegenwärtig viele Autoren – vor allem diejenigen der Analytischen Philosophie – die eine oder andere Spielart des nicht-reduktiven Physikalismus vertreten, dass jedoch keiner von ihnen mit einer umfassenden Theorie aufwartet, die das Verhältnis von Geistigem und Physischem schlüssig und kohärent beschreiben kann. Dass es keine solche Theorie gibt, hängt offensichtlich mit den Problemen der Emergenztheorie zusammen:

Die Emergenztheorie geht davon aus, dass Bewusstseinerlebnisse aus physischen Ereignissen oder Prozessen – die selbst keine geistigen Eigenschaften aufweisen – hervorgerufen werden. Bewusstseinerlebnisse ‚tauchen‘ also in einer gewissen Art und Weise ‚auf‘ und ‚erscheinen‘ durch das Wirken rein physischer Vorgänge. Die emergenten Eigenschaften bilden hierbei eine Ebene zweiter Ordnung, da sie Eigenschaften aufweisen, die in der verursachenden Ebene (der ersten Ordnung) nicht vorhanden sind. Diese Beschreibung macht deutlich, dass es sich beim Auftauchen des Geistigen nicht um eine schwache, d. h. naturwissenschaftlich vollständig beschreibbare Form der Emergenz handelt. Vielmehr liegt eine starke Emergenz vor, von der man dann sprechen kann,

if every aggregate of order *B* is composed of aggregates of order *A*, and if it has certain properties which no aggregate of order *A* possesses and which cannot be deduced from the *A*-properties and the structure of the *B*-complex by any law of composition which has manifested itself at lower levels⁴.

Eine schwache Form der Emergenz liegt also dann vor, wenn sich die Eigenschaften der zweiten, höherstufigen Ordnung *B* prinzipiell durch Eigenschaften der ersten Ordnung *A* intelligibel erklären lassen. Die Eigenschaften von *B* lassen sich also empirisch, oder zumindest logisch, lückenlos mit Hilfe der Eigenschaften von *A* plausibel machen. Eine starke Form der Emergenz liegt dann vor, wenn die Eigenschaften von *B* keine logischen oder empirischen Verbindungen zu *A* aufweisen: Das Hervorgehen der zweiten Ordnung stellt ein Rätsel dar.

Eine klassische Analogie mag den Kerngedanken der Emergenztheorie verdeutlichen: Wasser besteht aus Wasserstoff (H) und Sauerstoff (O). Weder H noch O haben die Eigenschaft, *flüssig* zu sein oder ein Feuer löschen zu können. Demnach ist die Eigenschaft des Flüssigseins in der ersten Ordnung (*A*) nicht anzutreffen. Verbindet man allerdings H und O zu H₂O, so erhält man Wasser, das als emergentes Produkt zweiter Ordnung (*B*) ein

⁴ C. D. Broad, *The Mind and Its Place in Nature*, London 1925, 78.

Feuer löschen kann und die Eigenschaft *flüssig* besitzt (gesetzt den Fall, dass sich die Temperatur des H_2O oberhalb von $0^\circ C$ und unterhalb von $100^\circ C$ befindet). Da die Eigenschaft *flüssig* weder in den Elementen H und O noch innerhalb der H_2O -Moleküle zu finden ist, kann man folgern, dass die Eigenschaft *flüssig* tatsächlich eine emergente und nicht auf die erste Ordnung zu reduzierende Eigenschaft ist. In diesem Sinne geht die Emergenztheorie davon aus, dass Bewusstseinserebnisse (G) emergente Produkte physischer Ereignisse (P) sind. Wenn aber der Bereich der ersten Ordnung um P kausal geschlossen und vollkommen frei von geistigen Eigenschaften G ist, dann lässt sich mit Emil Du Bois-Reymond Folgendes einwenden:

Bewegung kann nur Bewegung erzeugen, oder in potentielle Energie zurück sich verwandeln. Potentielle Energie kann nur Bewegung erzeugen, statisches Gleichgewicht erhalten, Druck oder Zug üben. [D]ie mechanische Ursache geht rein auf in der mechanischen Wirkung. Die neben den materiellen Vorgängen im Gehirn einhergehenden geistigen Vorgänge entbehren also für unseren Verstand des zureichenden Grundes. Sie stehen außerhalb des Kausalgesetzes.⁵

Meist werden diese Überlegungen angeführt, um zu zeigen, dass G keinerlei kausale Wirksamkeit auf P haben kann – was schließlich in die Position des Epiphänomenalismus mündet. Umgekehrt gilt nach diesem Prinzip aber auch, dass P nur P bedingen kann: Physisches kann einzig und allein Physisches bedingen und hervorrufen. Die Wasser-Analogie wird dem Übertrag auf das Leib-Seele-Problem insofern nicht gerecht, als sich das ‚Auftauchen‘ des Flüssigseins mit den Gesetzen der Physik vollständig erklären lässt. Beispielsweise gibt es die Van-der-Waals-Gesetzmäßigkeiten, die lückenlos erklären, weshalb sich manche Moleküle miteinander verbinden und andere wiederum nicht. Die Van-der-Waals-Kräfte geben uns also Aufschluss darüber, wann, wo und vor allem wie und weshalb sich Moleküle zu einer Flüssigkeit verbinden. Die Wasser-Analogie wie auch sämtliche andere Analogien aus dem Reich der Naturwissenschaften beziehen sich auf Phänomene, die sich anhand von Strukturen und Relationen (dem klassischen Handwerkszeug der Naturwissenschaften) beschreiben und erklären lassen. Die Emergenz solcher Eigenschaften wie *flüssig* aus bestimmten molekularen Bewegungen ist in ontologischer Hinsicht also kein Rätsel. Es handelt sich um eine schwache Emergenz, die sich naturwissenschaftlich lückenlos beschreiben lässt. Will man einen ontologischen Physikalismus aufrechterhalten, dann handelt es sich bei diesen Erlebnissen um eine Form der starken Emergenz, die sich einer naturwissenschaftlichen Beschreibung verwehrt.

Im Fall von geistigen Eigenschaften muss der Emergenztheoretiker einen qualitativen Sprung vollführen. Er versucht mit Hilfe der Emergenz etwas zu erklären, was sich in ontologischer Hinsicht qualitativ von der ersten

⁵ E. Du Bois-Reymond, Über die Grenzen des Naturerkennens, in: Reden von Emil Du Bois-Reymond in zwei Bänden; Band 2 (1872), Leipzig 1912, 441–473, hier 457–459.

Ordnung unterscheidet – hier also dem rein Physischen in Form der Nervenzellen des Körpers und der Neuronenverbände im Gehirn. Das Geistige hat nämlich qualitative und subjektive Eigenschaften, die das Physische an sich nicht aufweist.

Hinsichtlich des von der Emergenztheorie postulierten qualitativen Sprungs lässt sich also einwenden, dass sie einen alten philosophischen Satz verletzt: *ex nihilo nihil fit* (aus dem Nichts entsteht nichts). Wenn im physischen Bereich (erster Ordnung) keine geistigen Eigenschaften zu finden sind, dann können sie auch nicht im emergenten Bereich (zweiter Ordnung) auftauchen. Wenn also Geistiges einzig aus dem Physischen hervorgeht, dann müssen im Physischen – und nur im Physischen – alle hinreichenden Bedingungen für das Hervorgehen des Geistigen verankert sein.⁶

Die Emergenztheorie ist eine Spielart des Physikalismus und muss demnach die physikalistische Prämisse akzeptieren, dass sich alle Phänomene nach unabänderlichen und berechenbaren Naturgesetzen verhalten. Wenn aber bestimmte Eigenschaften, wie etwa der Magnetismus, emergent wären, dann würde „das Verhalten der Atome und Moleküle einer Kompassnadel zumindest in manchen Fällen durch Kräfte bestimmt, die sich *nicht* aus den grundlegenden Gesetzen der Physik ergeben.“⁷ Diese Schlussfolgerung ergibt sich deshalb, weil die Emergenztheorie *ex hypothesi* davon ausgeht, dass sich die emergenten Eigenschaften B nicht aus den Eigenschaften der ersten Ordnung A erklären lassen: *Nichts* in der ersten Ordnung A gibt auch nur einen Hinweis darauf, wie B beschaffen ist. Demzufolge wären die „grundlegenden Gesetze der Physik lückenhaft“⁸. Diese Lückenhaftigkeit läuft wiederum einem Physikalismus zuwider, den die Emergenztheorie aufrechtzuerhalten versucht: Man kann nicht einen strikten Physikalismus postulieren und zugleich die Existenz qualitativer Sprünge annehmen. Die Möglichkeit einer *creatio ex nihilo* steht im Widerspruch zu allen uns bekannten Naturgesetzmäßigkeiten und metaphysischen Überlegungen. Das menschliche Denken kapituliert, will es sich das Hervorgehen von etwas Seiendem aus dem Nichtseienden verständlich machen; denn von „Dingen, die nichts miteinander gemein haben, kann das eine nicht die Ursache des anderen sein“, wie Spinoza treffend bemerkt.⁹

⁶ Siehe G. Strawson: „If it really is true that Y is emergent from X then it must be the case that Y is in some sense wholly dependent on X and X alone, so that all features of Y trace intelligibly back to X (where ‘intelligible’ is a metaphysical rather than an epistemic notion). *Emergence can’t be brute* [...] in the sense of there being absolutely no reason in the nature of things why the emerging thing is as it is (so that it is unintelligible even to God). For any feature Y of anything that is correctly considered to be emergent from X, there must be something about X and X alone in virtue of which Y emerges, and which is sufficient for Y.“: G. Strawson, Realistic Monism. Why Physicalism Entails Panpsychism, in: *Ders. [et al.]*, Consciousness and its Place in Nature, herausgegeben von A. Freeman, Exeter 2006, 3–31, hier 18.

⁷ A. Beckermann, Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes, Berlin 2001, 243.

⁸ Ebd. 245.

⁹ Baruch de Spinoza, Ethik (1677), in: *Ders.*, Werke in drei Bänden; Band 1, Hamburg 2006, Eth. I, prop. 3. – Wenn ich hier die Wendung *creatio ex nihilo* gebrauche, dann in einem metapho-

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der nicht-reduktive Physikalismus in einem unaufhebbaren Spannungsverhältnis zwischen einem Dualismus und einem reduktiven Physikalismus steht. Unaufhebbar deshalb, weil er nichtableitbare qualitative Sprünge in die Wirklichkeit einzuführen versucht, die bar jeder Plausibilität sind. Der Physikalismus geht davon aus, dass es keine Wunder gibt. Ein Wunder ist nach David Humes bekannter Definition eine ‚Verletzung der Naturgesetze‘. In diesem Sinne muss der Emergenztheoretiker von einem Wunder sprechen, wenn er das plötzliche (und unergründliche) Auftauchen des Geistigen in der Wirklichkeit erklären möchte.

Bei der Emergenz stellt sich die Frage, ob Gott ein Buch verfassen könnte, das erklärt, wie aus rein physischen Entitäten plötzlich geistige Eigenschaften hervorgehen können, denn dieses Buch müsste die unableitbaren und damit rätselhaften Sprünge vollständig plausibel machen. Dem nicht-reduktiven Physikalisten bleiben zwei Möglichkeiten: Entweder negiert er die charakteristischen Eigenschaften des Geistigen. Dann sieht er sich den Problemen des reduktiven Physikalismus gegenübergestellt. Oder aber er revidiert sein Verständnis des Physischen – eine Möglichkeit, die der Graduelle Panpsychismus aufgreifen wird. Nachdem wir an dieser Stelle für (T4) argumentiert haben, können wir uns nun dem Fazit (F) zuwenden:

2. Die Kontinuität des Geistigen

Der Graduelle Panpsychismus geht davon aus, dass die *gesamte* Wirklichkeit von geistigen Eigenschaften durchdrungen ist. Dass nicht nur Menschen und Tiere, sondern auch Zellen, Bakterien und sogar Elektronen zumindest rudimentäre geistige Eigenschaften aufweisen, unterstreicht die Einsicht, dass wir nicht in der Lage sind, eine genau definierte *Trennlinie* zwischen geistbegabten und geistlosen Entitäten zu ziehen. Descartes zog diese Trennlinie zwischen Menschen und Tieren, so dass letztere als bloße Automaten angesehen wurden. Dies widerspricht zugleich empirischen Tatsachen und metaphysischen Überlegungen:

(a) *Empirische Tatsachen über die graduelle Abstufung des Geistigen*: Schon Pflanzen haben äußerst simple geistige Eigenschaften – jedenfalls sind sie keine mechanischen Automaten und zeigen eine deutliche Sensitivität für Reize: Einen besonders eindrucksvollen Fall bieten Akazien-Bäume:¹⁰ Kudus sind in Südafrika lebende Antilopen, die bevorzugt die Blätter von Akazien-Bäumen fressen – und das Fleisch der Kudus wird bevorzugt von Einheimischen verspeist. Um nun den steigenden Fleisch-Preisen zu entgegnen und die Tiere zu züchten, zäunten viele Farmer ab Mitte der 1980er-Jahre die Tiere in Gehegen ein. Plötzlich kam es zu einem großen

rischen Sinne. Denn der Emergenztheoretiker geht nicht von einem ‚Nichts‘ aus, sondern von einer verursachenden Ebene, die physischer Natur ist.

¹⁰ Vgl. für das folgende Beispiel die klassische Referenz: S. Hughes, Antelope Activate the Acacia's Alarm System, in: New Scientist 127 (1990), 19.

Kudu-Sterben. Da die über 3.000 Tiere nicht an Krankheiten, Wassermangel oder anderen erklärbaren Ursachen starben, befasste sich der Biologie Wouter van Hoven (zunächst erfolglos) mit dem Rätsel. Durch Zufall beobachtete er nicht-eingezäunte Giraffen, die sich ebenfalls von Akazien ernähren, bei ihrem Fressverhalten: Die Giraffen fraßen nie länger als zehn Minuten von einem Baum, und wenn sie den Baum wechselten, dann stets gegen die Windrichtung – ein Verhalten, das den eingezäunten Kudus kaum möglich war.

Warum aber starben die Kudus? Die Akazien-Bäume haben sich mit Giftstoffen gegen ihre Fressfeinde gewehrt. Wenn die Tiere zu viele Blätter abbeißen und somit die Existenz einer Akazie bedroht ist, dann erhöht sie massiv die Konzentration des giftigen Bitterstoffs Tannin in ihren Blättern. Zugleich setzen sie das farblose Gas Ethen frei, das über den Wind zu anderen Akazien-Bäumen gelangt. Der Gas-Alarm veranlasst die umliegenden Bäume sofort, ebenfalls die Produktion ihrer Giftstoffe zu erhöhen. So erklären sich gleichermaßen das Verhalten der Giraffen und das Sterben der Kudus. Das Beispiel zeigt deutlich: Pflanzen nehmen ihre Umwelt wahr und können über Gerüche sogar miteinander kommunizieren.

Auf der Ebene der Einzeller finden wir Lebewesen, die sich nur durch eine einzige Membran von ihrer Umwelt abgrenzen; und doch lassen sich schon hier rudimentäre geistige Eigenschaften feststellen: Pantoffeltierchen (*paramecium*) nehmen Berührungen, Temperatur- und Belichtungsunterschiede, chemische Reize und das Verhalten ihrer Artgenossen wahr und passen ihr Verhalten dementsprechend an. Stoßen sie auf ein Hindernis, so kehren sie die Schlagrichtung ihrer Zilien (Wimpern) um, vollführen eine Drehung und versuchen anschließend, am Hindernis vorbeizuschwimmen. Fügt man der Flüssigkeit, in der die Pantoffeltierchen schwimmen, Trinitrophenol (Pikrinsäure) zu, so setzen die Einzeller alles daran, der ätzenden Flüssigkeit zu entkommen. Es ist zwar unwahrscheinlich, dass die Pantoffeltierchen bewusste Erlebnisse haben, doch ihr zielgerichtetes Verhalten legt nahe, dass sie eine nichtbewusste Intentionalität aufweisen. Auch Bakterien (der Art *escherichia coli*) sind zu einer Wahrnehmung von Konzentrationsunterschieden bei chemischen Stoffen fähig – wie das Phänomen der sogenannten Chemotaxis zeigt: Wenn die Bakterien in einer Saccharose-Lösung umherschwimmen, dann steuern sie stets umgehend denjenigen Ort an, der die höchste Konzentration an Saccharose aufweist. Somit sind auch Bakterien zu einem nichtbewussten Erleben ihrer Umgebung fähig.¹¹

Selbst höherentwickelte Organismen werden häufig mehr als Maschinen denn als erlebensfähige Organismen angesehen. Steigt man die Evolutions-

¹¹ Vgl. J. Adler und W.-W. Tso, „Decision“-Making in Bacteria, in: Science 184 (1974), 1292–1294. – Zum Pantoffeltierchen vgl. S. R. Hameroff, Quantum Coherence in Microtubules: A Neural Basis for Emergent Consciousness?, in: Journal of Consciousness Studies 1 (1994), 91–118.

leiter weiter hinauf, so zeigt die jüngere Forschung ein anderes Bild: Auch Bienen, Ratten und Kojoten haben ein ausgeprägtes geistiges Innenleben. Ebenso ist der Sprung vom Schimpansen zum Menschen gradueller Natur, denn einerseits teilen wir mit ihm viele kognitive Fähigkeiten, andererseits stimmt unser Erbgut zu 98 % überein. Dass Tiere keine mechanischen Automaten sind – wie Descartes postulierte –, zeigt vor allem das Schmerzverhalten von Säugetieren, das dem unseren sehr ähnlich ist: Wenn etwa eine Katze schwer verwundet ist, äußert sie hohe Laute, zeigt Furcht vor dem Gegenstand oder dem Lebewesen, das für die Verletzung verantwortlich ist und versorgt und reinigt ihre Wunde. Die neurophysiologischen Ähnlichkeiten des Hirnaufbaus und der aktivierten Schmerzzentren zwischen Menschen, Katzen und anderen Säugetieren weisen ebenfalls darauf hin, dass diese Tiere vergleichbare Schmerzen erleben. Dass Betäubungsmittel nicht nur beim Menschen, sondern auch bei vielen Tieren anschlagen, unterstreicht diese Befunde.

Freilich haben die meisten Tiere kein Bewusstsein ihrer selbst. Ihr Bewusstsein geht restlos in der Wahrnehmung auf und reflektiert nicht über sich selbst. Allerdings scheinen einige Tiere die Stufe eines rudimentären Selbstbewusstseins erreicht zu haben. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch der sogenannte Spiegel- oder Rougetest, bei dem einem Tier ein Farbkleck auf die Stirn gesetzt und anschließend ein Spiegel vorgehalten wird. Versucht das Tier, den Kleck an seinem Körper und nicht an seinem Spiegelbild zu berühren, so besitzt es ein Bewusstsein über seine eigene Existenz. Dieser Test, den unter anderem Delfine, Schimpansen und Elefanten bestehen, legt nahe, dass es in der Natur eine „convergent cognitive evolution“ gibt.¹² Dass Elstern den Test bestehen, wurde häufig angezweifelt, da sie zur Gattung der Vögel gehören und demnach außerhalb der ‚konvergenten‘ Evolution der Säugetiere stehen. Trotz vieler vorangehender Hinweise haben erst Helmut Prior und seine Kollegen 2008 eindeutig nachgewiesen, dass Elstern ein Selbstbewusstsein haben. Die Ergebnisse „suggest that essential components of human self-recognition have evolved independently in different vertebrate classes with a separate evolutionary history“¹³. Höherentwickelte geistige Eigenschaften sind also nicht nur in einem evolutionären Zweig anzutreffen, sondern – im Sinne des Panpsychismus – auch in anderen unabhängigen Zweigen der Evolution (wie bei der Elster).

(b) *Metaphysische Überlegungen zur graduellen Abstufung des Geistigen*: Die These, dass einzig dem Menschen geistige Eigenschaften zukommen, widerspricht dem metaphysischen Gedankengang, dass eine Trenn-

¹² J. M. Plotnik/F.B.M. de Waal/D. Reiss, Self-Recognition in an Asian Elephant, in: Proceedings of the National Academy of Science 103 (2006), 17053–17057, hier 17053.

¹³ H. Prior/A. Schwarz/O. Güntürkün, Mirror-Induced Behavior in the Magpie (*Pica pica*): Evidence of Self-Recognition, in: PLoS Biology 6 (2008), e202. URL: [http://dx.doi.org/10.1371/journal.pbio.0060202; Abruf 29.07.2010].

linie unweigerlich zu der Annahme eines qualitativen Sprunges führen muss: Gesetzt den Fall, dass alle Organismen aus den *gleichen* Bausteinen (DNA, Moleküle, Strings etc.) aufgebaut sind, aber einzig dem Menschen geistige Eigenschaften zukommen, so ist das Geistige keine Eigenschaft der Bausteine, sondern eine emergente Eigenschaft, die nur beim Menschen auftritt. Die Schwierigkeiten, die sich aus der Annahme solch qualitativer Sprünge ergeben, entsprechen den unüberwindbaren Schwierigkeiten der Emergenztheorie.

Der Panpsychismus geht von einer graduellen Ordnung aus und vermeidet dadurch das Ansetzen einer Trennlinie, bei der sich stets die Frage ergibt, *wo* sie anzusetzen sei. Wie soll man plausibel erklären, dass eine Entität mit n Elementen keine geistigen Eigenschaften hat, aber eine Entität mit $n + 1$ Elementen plötzlich geistbegabt ist?¹⁴ Diese Kontinuität nimmt einen graduellen Anstieg des Geistigen an – angefangen beim Elektron, das seine Umgebung rein binär erfasst, über die Zelle, deren Metabolismus sich durch eine Sensitivität für Reize der Umwelt erklären lässt, bis hin zu höherentwickelten Tieren, die ihre Umwelt aktiv und bewusst wahrnehmen und schließlich dem Menschen, der selbstreflektierende Überlegungen anstellen kann.

Wenn das Geistige insofern *sui generis* ist, als es nicht-physische Eigenschaften aufweist, dann müssen diese geistigen Eigenschaften in der Wurzel des Wirklichen liegen. Andernfalls müsste man, wenn man eine Trennlinie anzusetzen versuchte, an eben dieser Trennlinie von einer *creatio ex nihilo* des Geistigen ausgehen. Zudem scheint bei der sinnlichen wie naturwissenschaftlichen Betrachtung der Natur ein philosophischer Grundsatz Bestätigung zu finden: *natura non facit saltus*, die Natur macht keine Sprünge. Alle Wirkungen lassen sich – mathematisch, logisch oder empirisch – auf ihre Ursachen zurückführen. Ein Sprung von rein physischen hin zu geistbegabten Entitäten gleicht dem Versuch, aus Wasser Wein zu gewinnen. Daher sind die Eigenschaften des Geistigen, wenn auch rudimentär und nicht immer voll ausgebildet, auf allen Ebenen der Wirklichkeit vorhanden, womit wir für (F) argumentiert haben.

Was aber heißt ‚rudimentäre geistige Eigenschaften‘? Ich möchte ‚Geist‘ in einem sehr weiten Sinne als die Fähigkeit definieren, Informationen zu verarbeiten. Was ist eine ‚Information‘? „A ‘bit’ of information is definable as a difference which makes a difference“, so die mittlerweile klassische De-

¹⁴ William James bemerkt hierzu passend: „We ought [...] to try every possible mode of conceiving the dawn of consciousness so that it may not appear equivalent to the irruption into the universe of a new nature, non-existent until then. [...] If evolution is to work smoothly, consciousness in some shape must have been present at the very origin of things.“: *W. James, The Principles of Psychology*; Band 1 (1890), New York 1950, 148, 149. – Auch Hans Jonas bezweifelt „den abrupten Einbruch eines ontologisch fremden Prinzips“ und stellt die Frage, „wo sich mit gutem Grund ein Strich ziehen [lässt], mit einem ‚Null‘ von Innerlichkeit auf der uns abgekehrten Seite und dem beginnenden ‚Eins‘ auf der uns zugekehrten?“: *H. Jonas, Das Prinzip Leben* (1966), Frankfurt am Main 1997, 100f.

finition von Gregory Bateson.¹⁵ Vergleichbar mit dem Aufbau eines Morsealphabets zeichnet sich die einfachste und damit rudimentärste Form einer Information durch binäre Befehlszeilen aus: Wie bei einem Münzwurf gibt es ein ‚oben‘ oder ‚unten‘, ein binäres System bestehend aus ‚ja‘ oder ‚nein‘. Hat eine Entität die Fähigkeit, solche Informationen zu verarbeiten, dann hat sie geistige Eigenschaften. Der Begriff ‚Geist‘ bezieht sich demnach sowohl auf das bewusste Erleben als auch auf nichtbewusste Prozesse der Informationsverarbeitung, wie sie schon bei Mikroorganismen zu beobachten sind. Im Folgenden können wir uns nun dem Jesuitenpater Pierre Teilhard de Chardin zuwenden – neben Alfred N. Whitehead einer der großen Panpsychisten des 20. Jahrhunderts:

3. Teilhard de Chardins Modell der Wirklichkeit

Die nachfolgenden Überlegungen nehmen vor allem in Teilhards Hauptwerk *Le Phénomène Humain* (1955) – im Deutschen etwas irreführend mit *Der Mensch im Kosmos* übersetzt – ihren Ausgang, da Teilhard hier die umfassendste und systematischste Darlegung seiner Kosmologie unternommen hat.¹⁶

Teilhard geht davon aus, dass der Kosmos nicht das unveränderliche Produkt eines für immer abgeschlossenen Schöpfungsaktes ist; vielmehr durchläuft der Kosmos einen beständigen Prozess des Wandels. Im Vordergrund steht der Gedanke, dass die gesamte Wirklichkeit und damit alles Seiende vom Grundprinzip der Evolution durchdrungen ist. Teilhard greift das Wissen um die Evolutionstheorie Darwins auf – die er durch seine weltweit gewürdigten paläontologischen Arbeiten bekräftigt sieht – und überträgt den Gedanken der Evolution auf den gesamten Kosmos. Das Stichwort ‚gesamt‘ ist hierbei Programm: Von den Atomen über die Zellen und Lebewesen bis hin zur globalisierten Gesellschaft und Kultur unterliegt alles einem Prozess des Wandels und Fortschreitens. Dieser Kerngedanke bedarf freilich einer näheren Untersuchung, wobei auch hier das Augenmerk auf den panpsychistischen Aspekten liegt, sodass Teilhard-Kenner den einen oder anderen Aspekt vermissen werden. Teilhard fragt zuerst nach den fundamentalen Dingen, aus denen die Wirklichkeit besteht:

(a) *Der Weltstoff / Stoff des Universums*: Der Weltstoff umfasst alles Seiende im Kosmos. Er entspricht also der Ganzheit alles Seienden in all seinen

¹⁵ G. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind* (1972), Chicago 2000, 315.

¹⁶ Die Werke Teilhard de Chardins werden der Übersicht halber im Fließtext mit folgenden Kürzeln zitiert:

EM: Die Entstehung des Menschen (1960), München ²2006.

HM: Das Herz der Materie (1976), Düsseldorf ²2005.

ME: Die menschliche Energie (1962), Olten 1966.

MK: Der Mensch im Kosmos (1955), München ³2005.

SV: Die Schau in die Vergangenheit (1957), Olten 1965.

ZM: Die Zukunft des Menschen (1959), Olten 1963.

Eigenschaften und Gesetzmäßigkeiten. Hierunter fallen alle Quantitäten und Qualitäten, alles Physische und Geistige, alles Ungeordnete und Geordnete. Der Weltstoff ist demnach *nicht* gleichzusetzen mit dem physischen Stoff, wie ihn die Physik zum Gegenstand hat. Teilhard distanziert sich hierbei bewusst vom cartesischen Substanz-Begriff und schreibt über den Weltstoff: „Es ist unmöglich, aus diesem Geflecht einen Teil herauszuschneiden, ein Einzelstück zu isolieren, ohne daß es sich sogleich an allen Enden zerfaserte und auseinanderfiele“ (MK, 32). Die Teilchen des Weltstoffs bestehen nicht für sich. So kann man kein Elementarteilchen unabhängig von seiner Einbettung in der Umgebung betrachten: „Ein jedes von ihnen läßt sich nur hinsichtlich seines Einflusses auf seine gesamte Umgebung definieren“ (MK, 29). Nimmt man beispielsweise ein einziges Atom und lässt dann den gesamten restlichen Kosmos verschwinden, so hat das isolierte Atom nicht mehr die gleichen Eigenschaften wie zuvor – vielleicht kann es gar nicht mehr existieren.¹⁷ Der Weltstoff bildet ein relationales Ganzes aus, das eher mit einem Feld als mit voneinander isolierten ‚Baublöcken‘ zu vergleichen ist.

(b) *Die Vielheit und die Einheit*: Teilhard unterscheidet zwischen zwei Grundtendenzen des Weltstoffes: die Vielheit und die Einheit (vgl. MK, 28–30). Das Phänomen der ‚Vielheit‘ zeigt sich beispielsweise bei einem großen Sandhaufen. Ein solcher Haufen besteht aus zahlreichen Sandkörnern. Nimmt man nun ein Korn oder gar die Hälfte der Körner weg, so findet man immer noch einen Sandhaufen vor. Demnach bleibt der Sandhaufen *als* Sandhaufen in seinem Wesen unverändert, wenn man Teile gleicher Art wegnimmt oder hinzufügt, denn der Sand bleibt Sand und der Haufen ein Haufen.

Ganz anders zeigt sich die Sachlage bei der ‚Einheit‘: Während man einen Diamanten in diverse Teile zerlegen kann, ist dies bei einem Atom oder bei einer Zelle nicht möglich, ohne dabei das Atom in seinem oder die Zelle in ihrem Wesen zu verändern. Ein Atom, das geteilt wird, ist nach dieser Teilung kein Atom mehr. Entfernt man einer Zelle die Moleküle, aus denen sie besteht, so hört die Zelle auf, eine Zelle zu sein – sie stirbt, so wie ein Säugtier stirbt, wenn man ihm das Herz oder das Gehirn entfernt. Entitäten, die eine einheitliche Ordnung aufweisen, sind demnach in ihrer Ganzheit mehr als die Summe ihrer Teile. Eine Einheit liegt also dann vor, wenn sich „eine bestimmte, feststehende Anzahl von Einzelteilen (gleich, ob viele oder we-

¹⁷ In diesem Sinne schreibt Teilhard über den Weltstoff: „In seiner physischen und konkreten Wirklichkeit betrachtet, läßt sich der Stoff des Universums nicht zerreißen. Er bildet vielmehr als eine Art gigantischen ‚Atoms‘ das – in seiner Totalität genommen – einzig wirklich Unteilbare“ (MK, 31). Teilhard scheint schon fast Züge der Systemtheorie vorwegzunehmen, wenn er diesbezüglich schreibt: „Jedes Element des Kosmos ist tatsächlich aus allen anderen gefügt: von unten her durch das geheimnisvolle Phänomen der Zusammensetzung (Komposition), das es zu einem Produkt einer organisierten Ganzheit macht; und von oben her durch den Einfluß der Einheiten höherer Ordnung, die es für ihre eigenen Zwecke in Beschlag nehmen und beherrschen“ (MK, 32).

nige) zu einem in sich geschlossenen Ganzen mit bestimmten Radius vereinigt; wie etwa Atom, Molekül, Zelle, Vielzeller usw.“¹⁸

(c) *Die Innen- und Außenseite*: Der Weltstoff hat zu allen Zeiten und an allen Orten eine Innen- und eine Außenseite. Dem Innen entsprechen geistige, dem Außen physische Eigenschaften. Der Weltstoff umfasst also *sowohl* alles Physische *als auch* dessen geistige ‚Innenseite‘; daher ist er stets bipolar. Da die beiden Seiten essenziell zum Weltstoff gehören, kann man sie nicht isoliert voneinander betrachten. Sie bilden das Janusgesicht des einen Weltstoffes. Diese These lässt sich durch ein Bild veranschaulichen, das wir die ‚Luftballon-Analogie‘ nennen können:

Ein aufgeblasener Luftballon hat eine Innen- und eine Außenfläche. Jemand erhält die Aufgabe, die gesamte Innenseite eines aufgeblasenen Luftballons zu entfernen: Der Luftballon soll seiner Innenseite vollständig entledigt werden. Nun wird der Beauftragte vielleicht ein paar Mikrometer von der Innenseite abschaben können, doch damit ist die Aufgabe nicht erfüllt, da er ja die gesamte Innenseite entfernen soll. Dies wird ihm nicht gelingen, denn wenn er die gesamte Innenseite des Luftballons entfernt hat, dann hat er zwangsläufig auch die gesamte Außenseite des Luftballons entfernt – kurzum: Er hat den ganzen Luftballon zerstört. So wie man bei einem Luftballon also nicht vollständig die Innenseite entfernen kann, ohne *zugleich* die Außenseite zu zerstören, so kann man auch das Geistige nicht vollständig vom Physischen abtrennen. Teilhard schreibt über diese Bipolarität von Geistigem und Physischem:

‚In natura rerum‘ ist das eine vom anderen untrennbar; das eine geschieht nicht ohne das andere [...] Es gibt auf der Welt weder Geist noch Materie: der ‚Stoff des Universums‘ ist *Geist-Materie*. Keine andere Substanz als diese vermöchte das menschliche Molekül zu ergeben. Ich weiß sehr wohl, daß diese Idee einer Geist-Materie als ein zwitteriges Monstrum angesehen wird, das verbal eine Dualität verdeckt, die in den Gliedern aufgelöst bleibt. [...] Und doch muß man diesen Schritt tun. Denn angenommen ist das rein Geistige ebenso undenkbar wie das rein Materielle (ME, 75–77).

Materie und Geist: gar nicht zwei Dinge, – sondern zwei *Zustände*, zwei Gesichter ein und desselben kosmischen Stoffes, je nachdem man ihn betrachtet (HM, 43).

Dieser Gedanke ist wichtig für das Verständnis von Teilhards Panpsychismus. Die Innen- und Außenseite des *einen* Weltstoffs bilden einen Strom,

¹⁸ EM, 20. – Teilhard erklärt hierzu: „Das Atom, das Molekül, die Zelle, das Lebewesen sind *wahre* Einheiten, weil sie sowohl zusammengesetzt als auch zentriert sind. Ein Wassertropfen, ein Sandhaufen, die Erde, die Sonne, die Gestirne ganz allgemein dagegen, so vielseitig und zusammengesetzt sie in ihrem Aufbau auch sein mögen, scheinen keinerlei Organisation, keinerlei ‚Zentriertheit‘ zu besitzen. So majestätisch ihre Größe auch sein mag, sie sind doch nur falsche Einheiten, durch den Grad ihrer Dichte mehr oder weniger angeordnete Aggregate“ (ZM, 143f.). – Die Idee der Vielheit und Einheit lässt sich bis zum Panpsychisten Giordano Bruno zurückverfolgen: „Ich sage also, daß der Tisch als Tisch nicht beseelt ist, ebenso nicht die Kleidung, noch das Leder als Leder, noch das Glas als Glas; aber sie haben, als natürliche Dinge, die Materie und Form in sich. Jedes Ding, wie klein und gering auch immer es sein möge, hat in sich einen Teil der geistigen Substanz“: *G. Bruno*, Über die Ursache, das Prinzip und das Eine (1584), in: *Ders.*, Werke; Band 3, Hamburg 2007, BW III, 111). Der Tisch als solcher hat also keine geistigen Eigenschaften, doch die ihn konstituierenden Teilchen weisen geistige Eigenschaften auf.

wobei die jeweiligen Seiten – wie noch zu zeigen ist – in ihren Eigenschaften korrespondieren.

(d) *Das Bewusstsein*: Um begrifflichen Missverständnissen vorzubeugen, sei dieser Punkt kurz angeführt. Das Bewusstsein ist bei Teilhard, wie bei vielen anderen Panpsychisten auch, ein weit gefasster Begriff: „Ein Innen, ein Bewußtsein und deshalb Spontaneität; diese drei Ausdrücke meinen die gleiche Sache“ (MK, 46). Teilhard schreibt in der dazugehörigen Fußnote:

Hier wie auch an anderen Stellen dieses Buches wird der Ausdruck ‚Bewußtsein‘ in seiner allgemeinsten Bedeutung angewandt, um jede Art psychischer Äußerung zu bezeichnen, und zwar von den einfachsten Formen innerer Empfindung an bis zum menschlichen Phänomen der reflektierten Erkenntnis.

Wenn Teilhard von selbstreflektierenden Bewusstseinserebnissen spricht, so wird dies allerdings auch meist ausdrücklich erwähnt (vgl. MK 164–166).

(e) *Der Panpsychismus*: Alle Eigenschaften, die es gibt, müssen ‚vorbereitet‘ sein. Demzufolge kann nichts in Erscheinung treten, was nicht schon in rudimentärer Weise im Fundament der Wirklichkeit vorgeformt ist. Teilhard spricht hier von einem „Leitmotiv“ seiner Philosophie: „Nichts in der Welt könnte über die verschiedenen [...] Schwellen der Entwicklung hinweg eines Tages als Endzweck in Erscheinung treten, was nicht schon anfangs dunkel vorhanden gewesen wäre“ (MK, 61). Denn qualitative Sprünge sind aufgrund des zentralen Grundsatzes *ex nihilo nihil fit* unplausibel. Zudem sind sie mit den naturwissenschaftlichen Gesetzmäßigkeiten nicht vereinbar: Es gibt „kein Erscheinen einer absolut neuen Größe. Jede Masse wird durch ihre Geschwindigkeit verändert. Jeder Körper strahlt aus. [...] Ebenso steht es mit dem ‚Innern‘ der Dinge“ (MK, 44). Wenn alle grundlegenden Eigenschaften der Materie (wie Masse oder Energie) überall, an jedem Partikel anzutreffen sind, dann muss *auch* das Geistige überall anzutreffen sein. Dies berührt sich mit dem von fast allen Physikern geteilten kosmologischen Prinzip, demzufolge die Eigenschaften des Kosmos (in enormen Größenordnungen) homogen und isotrop verteilt sind. Es lohnt sich, Teilhard in voller Länge zu zitieren:

[I]n der Natur ist ein Abweichen von der Regel immer nur die von den Sinnen schließlich wahrgenommene Steigerung einer Eigenschaft, die im unfaßbaren Zustand überall vorhanden ist. [...] Das Bewußtsein [...] hat daher, wenn auch nur blitzartig gesehen, eine kosmische Ausdehnung und damit die Aura unbegrenzter räumlicher und zeitlicher Fortsetzung. [...] Dies genügt, daß wir die Existenz dieses ‚Innen‘ in diesem und jenem Grade überall und seit jeher in der Natur voraussetzen müssen (MK, 45).

Die besondere Eigenschaft der irdischen Substanzen, sich in dem Maße mit Leben zu erfüllen, wie sie komplexer werden, ist nur die Auswirkung und die einem bestimmten Raum zugehörige Erscheinungsform einer Grundströmung [...]. Ist dem so, dann sieht man, daß das Bewußtsein, das wir empirisch als die spezifische Wirkung organischer Komplexität deuten, weit über den lächerlichen kleinen Ausschnitt hinausreicht, in dem es unserem Blick gelingt, es direkt zu erfassen. Dort, wo sehr geringe oder selbst mittlere Werte von Komplexität seine Wahrnehmung völlig unmöglich machen (das heißt von den großen Molekülen abwärts) haben wir logischerweise in jedem Korpuskel die Existenz irgendeiner rudimentären Psyche zu vermuten (MK, 312–313).

Dies ist der Kerngedanke des Graduellen Panpsychismus: Was nicht aus dem Nichts kommt, muss immer schon vorhanden sein. Da eine blitzartige Emergenz des Geistigen nicht möglich ist, muss das Geistige im Fundament der Wirklichkeit einen festen Platz einnehmen. *Tertium non datur*: Einen dritten Lösungsweg für diese Frage gibt es nicht. Damit wird bei Teilhard auch der cartesische Substanzbegriff hinfällig:

Die ganze träge Materie, die völlig rohe Materie, gibt es nicht. Vielmehr enthält jedes Element des Universums in einem zumindest infinitesimalen Grad irgendeinen Keim der Innerlichkeit und der Spontaneität, das heißt des Bewußtseins (SV, 327).

Reine Ausgedehntheit, eine träge und empfindungslose Materie gibt es nicht. Der Weltstoff hat an allen Orten und zu allen Zeiten eine geistige Innen- und eine physische Außenseite. Doch was ist dann der Weltstoff an sich?

(f) *Die Energie*: Ungeklärt ist weiterhin, woraus der Weltstoff eigentlich besteht. In seiner ontologischen Seinsweise ist der Weltstoff *Energie* (MK, 30–31). Die Energie hat, weil sie der Stoff des Universums ist, eine physische Außenseite, die *tangentiale Energie*, und eine geistige Innenseite, die *radiale Energie*:¹⁹

Die tangentielle, äußerliche Energie entspricht der von den Naturwissenschaften beschriebenen (physikalischen) Energie und ist grundsätzlich objektiven Messungen zugänglich. Ihren Namen kann man sich daher ableiten, dass die Tangente einen Kreis an seiner Außenseite berührt. Das Tangentiale ist das Äußere, das Physische der Dinge. Die tangentielle Energie zeichnet sich durch ihre Tendenz zur Entropie aus; sie strebt also physischen Zuständen der ‚Unordnung‘ entgegen (vgl. MK 39–40). Nach dem Zweiten Satz der Thermodynamik gilt Folgendes: Wenn alle möglichen Prozesse in einem abgeschlossenen physikalischen System beendet sind, dann erreicht es ein Höchstmaß an Entropie: Das System erfährt einen Wärmetod. Für die folgenden Zwecke kann der Begriff der Entropie vage mit ‚Unordnung‘ übersetzt werden. Demnach besitzt ein Zustand größter ‚Unordnung‘ die höchste Wahrscheinlichkeit, so dass im Universum eine Tendenz zu chaotischen, ungeordneten Zuständen vorherrscht. Diese Tendenz lässt sich mit folgendem Bild veranschaulichen: Trennt man die Seiten der vorliegenden Arbeit einzeln heraus und wirft sie anschließend von einem hohen Turm, so besteht eine enorm große Wahrscheinlichkeit, dass sie ungeordnet aufeinander landen. Die Wahrscheinlichkeit, dass man sie nach dem Werfen in der ursprünglichen Ordnung antrifft, ist verschwindend gering. Diese Unordnung korrespondiert mit dem von Teilhard beschriebenen Phänomen der Vielheit.

¹⁹ Vgl. MK, 54. – Auch hier liegt der Akzent nicht nur auf dem rein Physischen, sondern der Wortherkunft des griechischen *energeia* nach auch auf der Tätigkeit, Verwirklichung und schließlich Wirklichkeit, was den geistigen Akzent der Energie hervorhebt. Teilhard spricht hier treffend von einer „Bindungskraft“ (MK, 30).

Die radiale, innerliche Energie entspricht den allgegenwärtigen geistigen Eigenschaften, die den gesamten Kosmos – und damit alle tangentielle Energie – durchdringen. Ihr Name rührt daher, dass sie wie der Radius eines Kreises auf das Innere der Dinge verweist. Sie ist die Triebfeder, die gegen die Entropie wirkt und den Kosmos zu immer komplexeren Strukturen führt, wie sie sich vor allem im Phänomen des Lebens und seiner zunehmend ausdifferenzierten geistigen Eigenschaften zeigen. Es ist die radiale Energie, die ein jedes Element „in der Richtung nach einem immer komplexeren und zentrierteren Zustand vorwärts zieht“ (MK, 54). Während also die tangentielle Energie zur ungeordneten Vielheit tendiert, ‚strebt‘ die radiale Energie in die entgegengesetzte Richtung zur geordneten Einheit.

(g) *Die Evolution des Kosmos*: Zum Zeitpunkt des Urknalls gab es keine komplexen Einheiten, wie wir sie heute vorfinden können; über Milliarden von Jahren mussten erst die Voraussetzungen geschaffen werden: Ungefähr 10^{-10} Sekunden nach dem Urknall formten sich aus den Quarks die Protonen und Neutronen, nach einer Sekunde entstanden die Atomkerne, nach 300.000 Jahren entkoppelten sich Materie und Energie und 1 Milliarde Jahre später entstanden die ersten Quasare und Sterne. Vor etwa 4,6 Milliarden Jahren entstand die Erde, auf der sich die ersten Molekülverbindungen bildeten, die wiederum eine grundlegende Voraussetzung für das erste Auftreten des Lebens vor etwa 3,5 bis 4 Milliarden Jahren waren.

Wir haben also einen offenkundigen Anstieg der Komplexität zu verzeichnen: vor-atomar, atomar, molekular, einzellig, mehrzellig, Wirbeltiere, Primaten, Menschen – so lässt sich dieser evolutive Anstieg verkürzt darstellen (vgl. ZM, 282). Schon unmittelbar nach dem Urknall müssen die Kräfte der kosmischen Evolution wirksam gewesen sein und sich in Richtung neuer komplexerer Einheiten bewegt haben. Denn es steht außer Frage, dass ein Atom komplexer ist als ein Quark, und dass der Mensch und sein Gehirn weitaus komplexer sind als etwa ein Atom, ein Molekül oder eine Zelle ist. Diese offenkundige „Evolution der Materie“ lässt sich nach Teilhard auf den „stufenweise sich komplizierenden Aufbau der von der physikalisch-chemischen Wissenschaft erkannten Elemente zurückführen“ (MK, 36). Würde nun einzig die tangentielle Energie wirken, so gäbe es ausschließlich eine Entwicklung in Richtung der Vielheit und Unordnung.²⁰ Die Evolution weist aber eine offenkundige Drift zur Einheit und Ordnung auf.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die gesamte Evolution des Kosmos eine zunehmende Einrollung des Physischen und eine parallel zuneh-

²⁰ Vgl. MK, 40f. und SV, 244–249. – Barthélemy-Madaule betont: „Man findet also im Begriff des Vielen nur die vernichtende Auflösung; keinerlei einsmachendes oder synthetisches Wollen kann aus dem Vielen als solchem abgeleitet werden. Aus sich selbst kann das Viele weder sich gruppieren noch voranschreiten, da es begrifflich Kraft der Zerstreuung ist. Eine Vielheit, die ihr Einheitsprinzip in sich selbst fände, wäre eine Zwitterhypothese“: *M. Barthélemy-Madaule*, Bergson und Teilhard de Chardin (1963), Olten 1970, 134.

mende Ausformung des Geistigen darstellt (ZM, 68). Selbst von einer rein empirischen Warte aus betrachtet zeigt sich, dass das Geistige im Zuge der Evolution immer höherentwickeltere Stufen durchlaufen hat, um schließlich im selbstreflektierten Bewusstsein des Menschen einen vorläufigen Höhepunkt zu finden. Daher kann Teilhard über den Menschen schlussfolgern, „daß er nichts anderes ist als die zum Bewußtsein ihrer selbst gelangte Evolution. [...] Im Bewußtsein eines jeden von uns nimmt die Evolution sich selber wahr, indem sie sich widerspiegelt“ (MK 225). Die radiale Energie strebt zur Einheit und somit zu einer Entfaltung ihrer selbst. Die kurze Formel: „Evolution = Aufstieg des Bewußtseins. Aufstieg des Bewußtseins = Einigungswirkung“ bringt diesen Kerngedanken von Teilhard treffend zum Ausdruck (MK, 250). Teilhard geht davon aus, dass das Geistige und das Physische Hand in Hand gehen und somit eine bipolare Einheit bilden. Gibt es naturwissenschaftliche Erkenntnisse, die diese metaphysische These unterstreichen können? Lassen sich naturwissenschaftliche Gesetzmäßigkeiten formulieren, die Teilhards Theorie der zunehmenden Komplexität des Geistigen in Beziehung zu den physischen Strukturen der Wirklichkeit bringen? Die folgenden zwei Abschnitte sollen diesen Fragen nachgehen:

4. Die zwei Seiten der Medaille: leibliche und naturwissenschaftliche Belege

Nicht nur metaphysische Überlegungen, sondern auch bewusst erlebte Erfahrungen sind ein Zeugnis der bipolaren Einheit. Durch unser bewusstes Erleben besitzen wir gewissermaßen „Gucklöcher in die Innerlichkeit der Substanz“, die erhellen, wie das Physische in sich, d. h. in seiner intrinsischen und wesenhaften Natur, beschaffen ist.²¹ Zahnschmerzen beispielsweise können in physischer Hinsicht einen drückenden Weisheitszahn repräsentieren; gleichsam erleben wir diesen physisch bedingten Druck in qualitativer Hinsicht als ‚stechend‘ oder ‚pochend‘. Der physische und der qualitative (also geistige) Aspekt gehen stets Hand in Hand: Die physische Beschaffenheit, die geometrische Form und die Lage des Zahns haben einen unmittelbaren Einfluss darauf, *wie* sich der Schmerz anfühlt. Die qualitativen Eigenschaften des Schmerzes ‚repräsentieren‘ sozusagen die physischen Eigenschaften: Eine spitz zulaufende Zahnwurzel schmerzt anders als eine stumpfe; ein freistehender Zahn fühlt sich anders an als ein solcher, der beiderseits durch zwei Druck ausübende Zähne eingengt wird, und die Stärke

²¹ Jonas, Das Prinzip Leben, 170. – Auch Teilhard spricht davon, dass die „Innenseite der Welt in den Tiefen unseres menschlichen Bewußtseins ans Licht kommt und sich in sich selbst widerspiegelt [...], wir hätten uns nur selbst zu betrachten, um die Art der dynamischen Beziehungen zwischen dem Innen und dem Außen der Dinge an einem bestimmten Punkt des Universums zu verstehen“ (MK, 52). Statt immer nur von außen auf das Gehirn zu schauen, sei dieser Blick ins Innere all jenen Physikalisten empfohlen, die an der ‚Geistlosigkeit‘ ihres Gehirns und der Materie festhalten.

des Drucks korrespondiert mit der Intensität des wahrgenommenen Schmerzes. Das ‚Guckloch‘ des bewussten Erlebens zeigt also,

daß *der lebendige Leib das Urbild des Konkreten* ist und, sofern es *mein Leib* ist, in seiner Unmittelbarkeit von Innerlichkeit und Äußerlichkeit in einem *das einzige voll-gegebene* Konkrete der Erfahrung überhaupt: Seine tatsächliche konkrete Vollständigkeit belehrt darüber, daß Materie im Raume, die wir sonst nur von außen erfahren, einen Innenhorizont haben *kann*, und daß daher ihr ausgedehntes Sein nicht notwendig ihr ganzes Sein ist. Von der einzigen wirklichen Konkretheit aus gesehen, mögen dann bloße Ausdehnung ebenso wie bloße Innerlichkeit wohl als Abstraktionen erscheinen.²²

Sowohl der cartesische Dualismus als auch der Physikalismus begehen die von Hans Jonas genannte Abstraktion: Beide treiben einen Keil zwischen den Geist und das übrig bleibende, bloß ausgedehnte Physische und verken- nen somit die Bipolarität des Weltstoffs. Das, was beide Weltbilder als eine bloß ausgedehnte Substanz ansehen, erleben wir als eine nicht zu trennende, leib-geistige Einheit. Bevor ich für diese Behauptung naturwissenschaftliche Erkenntnisse anführe, möchte ich eine kurze Anmerkung zum Begriff des ‚Leibes‘ vornehmen:

4.1 Auf der Suche nach dem verlorenen Leib

René Descartes ging davon aus, dass Körper und Geist zwei grundsätzlich voneinander verschiedene Wirklichkeitsbereiche sind:

[D]a ich ja einerseits eine klare und deutliche Vorstellung meiner selbst habe, sofern *ich nur* ein denkendes, nicht ausgedehntes Wesen bin, und andererseits eine deutliche Vorstellung vom Körper, sofern er nur ein ausgedehntes, nicht denkendes Wesen ist – so ist, sage ich, soviel gewiß, daß ich von meinem Körper wahrhaft *verschieden* bin und *ohne ihn existieren kann*.²³

Der Geist, bei Descartes die *res cogitans*, wird hier strikt vom mechanischen, substanzartigen Körper, der *res extensa*, unterschieden. Die Existenz des eigenen Körpers ist stets ein potenzieller Gegenstand des Zweifels; es könnte sogar sein, dass wir immerfort träumen, ohne es zu merken. Die Existenz des Geistes hingegen ist für Descartes unanzweifelbar, „denn es ist ein Widerspruch, daß das, was denkt, zu dem Zeitpunkt, wo es denkt, nicht existiert. Demnach ist der Satz: Ich denke, also bin ich (*ego cogito, ergo sum*) die allererste und gewisseste aller Erkenntnisse.“²⁴ Die hier implizierte substanzielle Trennung zwischen Körper und Geist ist ein entscheidender Schritt, dessen Konsequenzen sich bis heute in der Philosophie des Geistes, in den Naturwissenschaften und im Alltagsverständnis der Menschen finden lassen. Der Körper wird nicht mehr als ‚durchseelt‘ aufgefasst – wie es etwa in der Antike der Fall war –, sondern als ein außerhalb des Geistes stehendes

²² Jonas, Das Prinzip Leben, 46.

²³ René Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie (1641), Hamburg 1992, VI, 77–79 [Hervorhebungen P. S.].

²⁴ René Descartes, Die Prinzipien der Philosophie (1644), Hamburg 1992, I, 7.

Objekt. Descartes unterstreicht diesen Gedankengang mit der Behauptung, dass der „Körper seiner Natur nach stets teilbar, der Geist hingegen durchaus unteilbar“ sei.²⁵ Während sich also der Körper wie ein Auto in seine Bestandteile zerlegen lasse, bilde der Geist eine frei flottierende, immaterielle und nicht in seine Bestandteile zerlegbare Substanz. Der Geist ist nicht ausgedehnt, wohingegen der Körper ein bloßer Gegenstand ist, der sich in der Sprache der Naturwissenschaften lückenlos beschreiben und erklären lässt.

Was durch diese dualistische Aufspaltung vollkommen unberücksichtigt bleibt, ist, dass man seine Umwelt *durch* und *mit* seinem Körper erleben kann. Dieses bewusste Erleben des eigenen Körpers ist nur äußerst schwer zu beschreiben. Aber vielleicht mag das folgende literarische Beispiel aus den *Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* von Rainer Maria Rilke zumindest annähernd die betreffenden Erlebnisse einfangen:

Sie lachten immer mehr und drängten sich immer enger zusammen, je ungeduldiger ich versuchte vorwärts zu kommen. Das Tuch eines Frauenzimmers hakte sich irgendwie an mir fest, ich zog sie hinter mir her, und die Leute hielten mich auf und lachten, und ich fühlte, daß ich auch lachen sollte, aber ich konnte es nicht. Jemand warf mir eine Hand Confetti in die Augen, und es brannte wie eine Peitsche. [...] Aber obwohl sie standen und ich am Rande der Fahrbahn, wo es Risse im Gedränge gab, hinlief wie ein Rasender, war es in Wahrheit doch so, daß sie sich bewegten, und ich mich nicht rührte. [...] Ich hatte keine Zeit, darüber nachzudenken, ich war schwer von Schweiß, und es kreiste ein betäubender Schmerz in mir, als ob in meinem Blute etwas zu Großes mittriebe, das die Adern ausdehnte, wohin es kam.²⁶

Diese Passage deutet an, wie intensiv Körper und Geist in der Erlebnisperspektive verschmelzen können – sie werden zum Leib. Welche zentralen Eigenschaften den Leib ausmachen, lässt sich anhand der hier zitierten Passage beschreiben:

Der Protagonist nimmt die Bedrängnis der Szenerie nicht bloß auf geistiger Ebene wahr; vielmehr erlebt er sie durch und mit seinem Leib. Der Leib wird aufgrund seiner Eingebundenheit in die Umwelt zu einem (er)lebenden Teil des Protagonisten. Gleichsam ist der Körper des Protagonisten nicht nur ein Geflecht von Nervenbahnen und Körperzellen. Denn durch die Erlebnisperspektive offenbart sich eine leibliche Dimension: Wenn sich der Protagonist in einem Tuch verfangt, so empfindet er dieses Tuch beispielsweise durch den direkten Kontakt mit seiner Hautoberfläche oder durch die Einschnürung seines Brustkorbes. Nicht der Geist fühlt sich eingengt und versucht sich mit aller Kraft zu befreien, sondern der empfindende Leib. Daraus folgt auch, „daß überhaupt kein Raum für mich wäre, hätte ich keinen Leib“²⁷. Ohne den Leib ist ein bewusstes Erleben der Umwelt nicht realisierbar: Ein im Sinne Descartes' vom Körper losgelöstes Bewusstsein erscheint unter diesem Blickwinkel als unmöglich. Der Geist benötigt einen Leib als

²⁵ Descartes, *Meditationen*, VI, 85–87.

²⁶ R. M. Rilke, *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* (1910), Frankfurt am Main 1999, 43 f.

²⁷ M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1945), Berlin 1966, 127.

‚Ort des Subjekts‘, der zwischen ihm und der Umwelt eine vermittelnde Position einnimmt. Um die Wirklichkeit in Raum und Zeit wahrnehmen zu können, benötigt der Geist einen Leib, da erst der Leib dem Geist einen konkreten Ort in Raum und Zeit verschafft. Daher ist der Leib eine notwendige Bedingung dafür, dass der Protagonist die ihn bedrückende Räumlichkeit überhaupt empfinden kann. Nicht nur der Geist hat einen intentionalen Bezug zur Welt, wie es in der modernen und vor allem Analytischen Philosophie meist postuliert wird, sondern der gesamte Leib – ja, der Protagonist baut erst *durch seinen Leib* eine Beziehung zu seiner Umwelt auf.

Wie wichtig diese im wahrsten Sinne des Wortes ‚leibhaftigen‘ Erfahrungen sein können, zeigt ein Experiment aus dem Jahre 1963: Richard Held und Alan Hein zogen zwei junge Katzen in völliger Dunkelheit auf. Mit dem ersten Lichtkontakt in der vierten Lebenswoche wurden die Katzen jeweils in eine Gondel eines Karussells gesetzt, wobei die eine den Boden mit ihren Pfoten erreichen konnte, die andere hingegen nicht. Die erste Katze trieb also aktiv das Karussell an, während die zweite passiv in ihrer Gondel saß – die visuellen Erfahrungen beider Katzen waren genau die gleichen. Als die Katzen nach einigen Wochen aus ihren Gondeln entlassen wurden, agierte die aktive Katze völlig normal, doch das passive Tier verhielt sich, als sei es blind geblieben: Es lief hilflos gegen Objekte und stolperte über Kanten im Raum.²⁸ Dieses Experiment zeigt, dass das bewusste Erleben und kognitive Fähigkeiten nicht rein geistig wahrgenommen und gelernt werden, sondern durch und mit dem Leib. Der passiven Katze mangelt es an ‚visuomotorischen‘ Fähigkeiten – ein Begriff, der die Verknüpfung von visuellem Erleben und leiblichem Agieren treffend beschreibt. Es sind genau diese visuomotorischen Fähigkeiten, die Kindern offensichtlich fehlen, wenn sie allzu lange vor dem Fernseher sitzen, statt Sport zu treiben, um ihren Leib kennenzulernen. Der Geist ist demnach keine ‚Schaukastenbühne‘, die losgelöst vom Körper agiert und diesen wie eine Maschine kontrolliert. Vielmehr bilden Körper und Geist eine Synthese, d. h. einen Leib.

Das Erleben des Leibes zeigt sich nicht nur in der Interaktion mit der Umwelt, sondern auch bei körpereigenen Empfindungen: Wenn der Protagonist durch das Konfetti ein Brennen in den Augen verspürt, so erlebt er diesen Schmerz *mit* seinen Augen, d. h., seine Augen sind in diesem Augenblick keine qualitätslose Materie, sondern ein bewusst erlebter Teil seines Leibes – wie auch Alfred N. Whitehead betont:

Und doch ist die Einheit von ‚Körper und Geist‘ der offensichtliche Komplex, der das eine menschliche Wesen konstituiert. [...] Sie ist eine so gewohnheitsmäßige und selbstverständliche Erfahrung, daß wir sie kaum jemals erwähnen. Niemand würde jemals sagen: ‚Hier bin ich, und ich habe meinen Körper mitgebracht.‘²⁹

²⁸ Vgl. R. Held/A. Hein, Movement-Produced Stimulation in the Development of Visually Guided Behavior, in: Journal of Comparative and Physiological Psychology 56 (1963), 872–876.

²⁹ A. N. Whitehead, Denkweisen (1938), Frankfurt am Main 2001, 149.

In der Analytischen Philosophie des Geistes, die größtenteils physikalistisch orientiert ist, wird der Begriff des Leibes fast vollständig ausgeklammert. So behauptet Peter Bieri, „daß wir im Prinzip *jedes* Phänomen, das uns genannt wird, so klassifizieren können: Jedes Phänomen ist entweder mental oder physisch“³⁰. Diese cartesisch gefärbte Bifurkation kann keine adäquate Charakterisierung des leiblichen Erlebens leisten. Ein stark schmerzendes Knie ist weder allein geistig noch physisch. Körper und Geist bilden eine untrennbare Synthese, die im erlebten Leib ihren Ausdruck findet: Der Schmerz hat in der Erlebnisperspektive nicht, wie es Bieri nahelegt, einen geistigen und einen hiervon abkoppelbaren körperlichen Aspekt. Das Pochen und Stechen eines Schmerzes ist stets leiblicher Natur, da wir beide Dimensionen – die körperliche und die geistige – als eine in sich verschmolzene Einheit erleben. Diese Bipolarität des Physischen kann auch durch eine Reihe von naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und Hintergrundannahmen gestützt werden:

4.2 Naturwissenschaftliche Belege zur leib-geistigen und damit bipolaren Einheit

Supervenienz: Durch die unmittelbare Bipolarität zwischen ‚Innerlichkeit‘ und ‚Äußerlichkeit‘ steht der Panpsychismus nicht in Widerspruch zur sogenannten *These der Supervenienz*, auf die insbesondere die Naturwissenschaften und die Analytische Philosophie Wert legen. Die These der Supervenienz besagt, dass eine Veränderung bei einem geistigen Zustand notwendigerweise mit einer Veränderung bei einem korrespondierenden physischen Zustand einhergeht. Ein geistiger Zustand kann nie für sich stehen, sondern ist stets von einem für ihn verantwortlichen physischen Zustand abhängig. Das Auftreten und Nachlassen eines Schmerzerlebnisses hat demnach ein physisches, exakt korrelierendes ‚Pendant‘ im Leib des Erlebenden. Durch die Annahme einer geistigen und physischen Energie, die sich gegenseitig bedingen und das bewusste Erleben charakterisieren, kann der Panpsychismus in Einklang mit der These der Supervenienz stehen –; die durch die Supervenienz geforderten, naturgesetzlichen Relationen werden nicht verletzt.

Schmerztypen, Noziceptoren und Repräsentationen: Für die von uns erlebten Schmerzen können chemische (Zitronensaft auf eine offenen Wunde), mechanische (Hammerschlag auf den Daumen) oder thermische (kochendes Wasser) Stimuli verantwortlich sein. Die Spezialisierung der unterschiedlichen Noziceptoren, die durch die Stimuli sensibilisiert werden,

³⁰ P. Bieri, Generelle Einführung, in: Analytische Philosophie des Geistes, herausgegeben von P. Bieri, Weinheim 1997, 1–28, hier 3.

ist der Grund dafür, dass wir die Stimuli unterschiedlich erleben.³¹ Die unterschiedlichen Nociceptoren sind folglich eine notwendige Bedingung dafür, dass der Schmerz, der durch ein scharfes Messer verursacht wird, sich anders anfühlt als der Schmerz, der durch ein heißes Backblech hervorgerufen wird. Die implizierte Supervenienz zwischen unterschiedlichen Schmerztypen und unterschiedlichen Nociceptoren lässt sich also neurophysiologisch nachweisen und entspricht dem bipolaren Charakter des Weltstoffs. Insofern ist nichts dagegen einzuwenden, wenn Anhänger des ‚Repräsentationalismus‘ davon ausgehen, dass jedes bewusste Erlebnis ein physisches Ereignis repräsentiert. So behauptet Michael Tye,

[that] a twinge of pain represents a mild, brief case of damage. A throbbing pain represents a rapidly pulsing disorder. Aches represent regions of damage inside the body rather than on the surface. These regions are represented as having volume, as gradually beginning and ending, as increasing in severity, as slowly fading away.³²

Die unterschiedlich erlebten Schmerztypen spiegeln die unterschiedlichen physiologischen Verletzungen wider.

Der zeitliche Aspekt des Schmerzes: Wenn ich mir in den Finger schneide, so erlebe ich meist einen ‚scharfen und auf einen lokalen Punkt konzentrierten‘ Schmerz, der anschließend von einem ‚dumpfen und lokal weitschweifigen‘ Schmerz abgelöst wird. Die zeitliche Ordnung dieser unterschiedlichen Schmerzerlebnisse korrespondiert exakt mit den physiologischen Eigenschaften der involvierten A-Delta-Fasern und C-Fasern. Beide Fasertypen sind beim qualitativen Erleben von Schmerzen involviert, doch sie unterscheiden sich erheblich in Hinsicht auf ihre Leitungsgeschwindigkeit: Während die mit Myelin bedeckten A-Delta-Fasern einen Durchmesser von 2 bis 6 μm (Mikrometer) haben und eine Geschwindigkeit von 12 bis 30 m/sec erreichen, weisen die myelinlosen C-Fasern einen Durchmesser von 0,4 bis 1,2 μm und eine Geschwindigkeit von 0,5 bis 2,0 m/sec auf. Die A-Delta-Fasern sind für die zuerst auftretenden ‚scharfen‘ Schmerzerlebnisse verantwortlich, die C-Fasern für den darauf folgenden ‚dumpfen‘ Schmerz.³³ Somit besteht auch hier eine bipolare Korrespondenz zwischen Geistigem und Physischem.

Die Stevenssche Potenzfunktion: Der Panpsychismus deckt sich mit der sogenannten Stevensschen Potenzfunktion, einer Erweiterung des klassischen Weber-Fechner-Gesetzes. Die Stevenssche Potenzfunktion ist eines der wenigen weitgehend unbestrittenen Gesetze über die Beziehung zwischen geistigen und physischen Eigenschaften und geht davon aus, dass sich die bewusst erlebte Stärke des Schmerzes *logarithmisch* zu der naturwissenschaftlich exakt beschreibbaren Intensität des physischen Reizes verhält:

³¹ Vgl. T. W. Polger/K. J. Sufka, Closing the Gap on Pain: Mechanism, Theory, and Fit, in: Pain, herausgegeben von M. Aydede, Cambridge/MA 2005, 325–350, hier 337.

³² M. Tye, Another Look at Representationalism about Pain, in: Pain, 99–120, hier 101.

³³ Vgl. Polger/Sufka, 338.

Beißt man sich erst leicht, dann fester auf die Zunge, so entspricht die Steigerung des hierbei ausgeübten, physischen Drucks der bewusst erlebten Steigerung der Intensität des Schmerzes.³⁴

Wie diese naturwissenschaftlichen Erkenntnisse zeigen, sind bewusste Erlebnisse keine frei flottierenden Eigenschaften, die den physischen Relationen zuwiderlaufen. Ein Teilaspekt des Bewusstseins ist relational und nimmt tatsächlich eine funktionale Rolle ein, wie die obigen Forschungsergebnisse zeigen. Gleichwohl gibt es einen Teilaspekt, der das Geistige in seinen eigenständigen, auf nichts zu reduzierenden Eigenschaften charakterisiert: Das Wesen der Schmerzhaftigkeit, also das Pochen und Stechen, hat einen nicht-relationalen Charakter *sui generis*.

Diese Unterscheidung wird in der Fachliteratur kaum getroffen. Meist gibt es nur ein *Entweder – Oder*: Entweder wird das Geistige (im Erbe Descartes') als vollkommen losgelöst vom Physischen betrachtet, oder aber es wird als rein physische Eigenschaft charakterisiert, die sich lückenlos mit den Methoden der Naturwissenschaften beschreiben und erklären lässt. *Beides trifft nicht zu*. Das bewusste Erleben hat eine physische *und* eine geistige Seite: Aus der Perspektive des Naturwissenschaftlers haben wir einen physischen Körper, aus der Perspektive der Innerlichkeit erleben wir den gleichen Körper als eine leib-geistige Einheit, die eine reichhaltige Fülle von subjektiven und qualitativen Eigenschaften offenbart.

Es lässt sich Folgendes festhalten: Der Graduelle Panpsychismus stellt die von den Naturwissenschaften postulierten Gesetzmäßigkeiten nicht infrage; vielmehr widersetzt er sich der problematischen Schlussfolgerung, dass geistige Ereignisse ganz und gar identisch mit physischen Ereignissen seien, wie es der reduktive Physikalismus und weite Teile der Neurowissenschaften annehmen.

Deutlich ist aber auch, dass der Panpsychismus in einer Hinsicht der physikalistischen Identitätstheorie näher steht als etwa der Immaterialismus oder der cartesische Dualismus. Während diese den Geist als unabhängig vom Physischen betrachten, geht jener von einer engen Verknüpfung zwischen dem geistigen und dem physischen Pol aus. Die physikalistische Prämisse, dass Bewusstseinszustände stets mit entsprechenden Gehirnzuständen einhergehen, kann vom Panpsychismus geteilt werden – allerdings mit dem markanten Unterschied, dass der Physikalismus die Bewusstseinszustände auf Gehirnzustände reduziert und damit behauptet, sie seien nichts anderes als das Feuern von Neuronen. Der Panpsychismus hingegen kann sagen, dass bewusste Erlebnisse der geistigen Seite einer Entität entsprechen, die unmittelbar mit der physischen Seite verwoben ist. Die korrespondierende Intensität der beiden Seiten ist Zeugnis dieser Verwobenheit und entspricht den Relationen, die die Naturwissenschaften feststellen. Die Seiten sind zwar nicht aufeinander reduzierbar, sondern die zwei Seiten einer

³⁴ Vgl. S. Stevens, On the Psychophysical Law, in: Psychological Review 64 (1957), 153–181.

Medaille. Doch wie hängen die Innenseite und die Außenseite dieser Bipolarität zusammen? Lässt sich ein Gesetz formulieren, dass die Dimensionen des Geistigen und des Physischen in einen kausalen Zusammenhang setzt?

5. Das Komplexitäts-Bewusstseins-Gesetz

Dieses Gesetz bildet zugleich für Teilhard und für die vorliegende Arbeit eine wichtige Interpretation der Wirklichkeit. Zunächst ist zu klären, was Teilhard unter Komplexität versteht. Komplexität bedeutet

1. aus einer größeren Zahl von Elementen gebildet zu sein, die 2. untereinander enger organisiert sind. [...] Nicht einfach Vielheit also, sondern organisierte Vielheit, nicht einfach Komplikation, sondern *zentrierte* Komplikation“ (ZM, 142f.).

Der Begriff der Komplexität lässt sich nur schwer fassen; die zentrale Idee von Teilhard lässt sich vielleicht mit einem einfachen Beispiel umreißen: Die Zahlenfolge 1, 1, 1, 1, 1, 1, 1, 1, 1, 1, 1, 1, 1, 1 stellt eine Vielheit dar, die – abgesehen von der monotonen Abfolge – keine besondere Organisation erkennen lässt. Die Zahlenfolge 0, 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34, 55, 89, 144, 233, 377, 610 hingegen ist einerseits eine Vielheit: Sie enthält nicht nur die 1, sondern darüber hinaus alle Ziffern von 0 bis 9.³⁵ Sie ist aber – trotz dieser Vielheit – auch eine organisierte Einheit: Jede Zahl ist die Summe ihrer beiden Vorgänger. Diese sogenannte ‚Fibonacci-Folge‘ ist also deshalb komplex, weil sie sowohl eine Vielheit als auch eine organisierte Einheit eben dieser Vielheit darstellt.

Folglich sind ein Ding oder eine Eigenschaft nicht allein dadurch komplex, dass sie eine Vielheit darstellen. Ein Sandhaufen etwa birgt eine Vielheit von Sandkörnern, doch sie bilden kein in sich organisiertes Ganzes. Nimmt man die Hälfte der Sandkörner weg, so ist der Sandhaufen immer noch ein Sandhaufen. Zur Komplexität gehört demnach auch, dass eine organisierte Vielheit vorliegt, die eine Einheit bildet: Der menschliche Körper ist eine Vielheit, die aus unzähligen Molekülen und Zellen besteht. Doch er ist zugleich eine Einheit, da die Moleküle und Zellen eng miteinander verknüpft und organisiert sind. Die Zellen des Bluts und Gehirns können nicht einfach vom Körper weggenommen werden, ohne dadurch dessen Einheit *als* Körper zu zerstören.

Das Komplexitäts-Bewusstseins-Gesetz besagt nun Folgendes:

Die Konzentration eines Bewusstseins [...] verändert sich umgekehrt proportional zu der Einfachheit der stofflichen Verbindung, die ihm entspricht. Oder auch: Ein Bewusstsein ist umso vollendeter, als es einem reicheren und besser organisierten stofflichen Aufbau entspricht (MK, 50).

Je komplexer die physische Struktur eines Lebewesens ist, desto komplexer ist auch seine geistige Struktur. Umgekehrt gilt daher: Eine komplexere

³⁵ Wichtig ist hierbei der Unterschied zwischen einer Zahl und einer Ziffer. So enthält z. B. die Zahl 610 die Ziffern 6, 1 und 0.

geistige Struktur, wie sie beim Bewusstsein mancher Tiere und beim selbst-reflektierten Bewusstsein des Menschen anzutreffen ist, kann immer nur mit einer komplexeren physischen Struktur einhergehen.³⁶ Das Geistige steht also in unmittelbarer Abhängigkeit vom Physischen. Auch hier können wir zur Verdeutlichung die ‚Luftballon-Analogie‘ zu Rate ziehen: Wenn man einen Luftballon aufbläst, so wächst die Fläche der Innenseite proportional zur Fläche der Außenseite. Es besteht also ein koextensives Relationsverhältnis zwischen dem Innen und dem Außen: Wächst die physische Außenseite in seiner Komplexität um den Faktor X, so wächst gleichsam die geistige Innenseite um den Faktor X. Denn „je komplexer ein Lebewesen ist, desto bewußter, und umgekehrt, je bewußter, desto komplexer ist es. Diese beiden Eigenschaften verändern sich parallel und gleichzeitig“ (ZM, 151).

Die Vergrößerung der Komplexität vollzieht sich dabei über die tangentielle Energie, also über die physische Struktur. Der ermöglichende Impulsgeber und der gegen die Gefahr der Entropie wirkende Faktor ist die radiale Energie. Da die beiden Seiten koextensiv zusammenhängen, kann Teilhard schlussfolgern:

Bewußtsein und Komplexität, also zwei Aspekte ein und derselben Wirklichkeit – des Zentrums –, je nachdem ob wir, um es zu betrachten, unseren Standpunkt außerhalb oder innerhalb unserer selbst wählen (ME, 263).

Der Körper eines Organismus wirkt gewissermaßen als physischer ‚Verstärker‘ der überall vorhandenen geistigen Eigenschaften. Daraus folgt: Nur ein menschlicher Organismus kann bewusste Erlebnisse wie die eines Menschen haben. Denn nur ein solcher Organismus ist hinreichend komplex, um die geistigen Eigenschaften der Wirklichkeit zu ‚bündeln‘. Somit ist das gegen den Panpsychismus erhobene Vorurteil hinfällig, dass alle Dinge der Wirklichkeit bewusste Erlebnisse haben können. Diese These des Graduellen Panpsychismus deckt sich mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen:

Die IITC (Information Integration Theory of Consciousness) des Neurowissenschaftlers Giulio Tononi ist eine der wenigen neurowissenschaftlichen Theorien, die phänomenologische und empirische Beobachtungen miteinander zu koppeln versucht. Sie besagt, dass eine physische Entität ein bewusstes Erleben in dem Maße aufweist, in dem sie der Informationsverarbeitung fähig ist.

Es darf nicht übersehen werden, dass der Ansatz von Tononi physikalistisch orientiert ist. Daher kann auch die IITC – im Rahmen von Tononis

³⁶ Nach Regine Kather findet sich dieser Gedanke auch bei Leibniz: „Perzeptionen kommen allen Monaden zu, auch den unbelebten; ob Perzeption bewußt werden oder sogar Selbstbewußtsein erlangt wird, hängt vom Grad der Komplexität ab, den der Zusammenschluß vieler Monaden und die diesem Zusammenschluß entsprechende materielle Organisation erlangt haben“: *R. Kather*, *Ordnungen der Wirklichkeit*, Würzburg 1998, 139. – Teilhard bündelt seine These in der Aussage: „Soviel Materie, soviel Geist“ (ME, 134).

Überlegungen – das Hervorgehen des Geistigen aus dem rein Physischen nicht plausibel machen. Doch in Verbindung mit einer panpsychistischen Wirklichkeitsordnung kann einerseits Tononis Ansatz mit dem notwendigen metaphysischen Rüstzeug unterfüttert werden. Andererseits aber, und das ist hier von größerem Interesse, kann die IITC helfen, den graduellen Aspekt des Panpsychismus mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen zu bereichern.

Tononi und sein Kollege Gerald Edelman weisen Theorien zurück, die das Hervorgehen des Bewusstseins auf einzelne Neuronen beschränken: Es sind nicht wenige Neuronen für das bewusste Erleben verantwortlich; vielmehr bedarf es eines ‚funktionalen Clusters‘.³⁷ Neuronen, die einem solchen ‚Kerngefüge‘ (*dynamic core*) angehören, gehen für kurze Zeiträume intensive Verbindungen miteinander ein. In den temporalen Kerngefügen werden Informationen verschiedener Neuronenverbände integriert und gebündelt. Erst dann, wenn bei dieser Bündelung ein bestimmter Schwellenwert der Komplexität erreicht ist, kann unser Bewusstsein hervorgehen. Wie bei einem Laser werden verschiedene lose Informationen konzentriert und so ihre Komplexität derart verstärkt, dass ein ‚Brennpunkt‘ entsteht – beim Laser der energiereiche Lichtpunkt, bei Lebewesen derjenige Ausschnitt des Geistigen, den wir bewusst erleben. (Bedingung hierfür ist unter anderem auch die Integration der Broca- und Wernicke-Areale, die maßgeblich an der Sprachfähigkeit mitwirken. Für die vorliegende Diskussion reicht aber der Komplexitäts-Gedanke aus, zumal das Bewusstsein nicht zwangsläufig an die Sprachfähigkeit gekoppelt ist, wie das bewusste Erleben von Tieren und Babys zeigt.)

Zur Veranschaulichung führt Tononi folgendes Beispiel an:³⁸ Wir betrachten einen leeren Bildschirm, der entweder an- oder ausgeschaltet wird. Ist der Bildschirm an, so sagen wir ‚hell‘, ist er aus, so sagen wir ‚dunkel‘. Nun wird eine Photodiode vor den Bildschirm platziert, die immer dann ein Tonsignal gibt, wenn der Bildschirm an ist, und die lautlos bleibt, wenn er aus ist. Sowohl wir als auch die Photodiode können zwischen den zwei verschiedenen Zuständen des Bildschirms unterscheiden, doch nur wir nehmen das Geschehen bewusst wahr. Worin besteht der Unterschied?

Nach Tononi liegt der Unterschied in der Fülle der Informationen, die jeweils erfasst werden können. Die Photodiode kann nur 1 Bit Information verarbeiten. 1 Bit definiert sich als der Informationsgehalt, der in der Auswahl aus zwei gleich wahrscheinlichen Möglichkeiten enthalten ist. Wenn die Photodiode also 1 Bit verarbeiten kann, dann erfasst sie wie bei einem Münzwurf lediglich die zwei Alternativen ‚Kopf‘ oder ‚Zahl‘. Doch wenn

³⁷ Vgl. G. M. Edelman/G. Tononi, *Consciousness. How Matter Becomes Imagination*, London 2001, 120–122, 139–141.

³⁸ Vgl. zum Folgenden G. Tononi, *The Information Integration Theory of Consciousness*, in: *The Blackwell Companion to Consciousness*, herausgegeben von M. Velmans/S. Schneider, Oxford 2007, 287–299.

ein Mensch den Bildschirm betrachtet, dann erstrecken sich die Möglichkeiten der erfassten Informationen fast ins Unendliche. Der Bildschirm könnte z. B. verschiedene Szenen aller bisher produzierten Spielfilme anzeigen: Bei jeder individuellen Szene könnten uns andere Gedanken, Erinnerungen oder Assoziationen in den Sinn kommen. Demzufolge reduzieren wir die mögliche Fülle der Informationen auf ein Minimum, wenn wir lediglich ‚hell‘ und ‚dunkel‘ sagen, während das Minimum der Photodiode zugleich ihr Maximum ist: Sie kann ausschließlich die binären Aussagen ‚an‘ und ‚aus‘ treffen – ganz gleich, ob der Bildschirm ein monotones Standbild oder einen Spielfilm zeigt.

Die entscheidende Aussage lautet nun wie folgt: Die Möglichkeiten der zu verarbeitenden Informationen allein reichen nicht aus, um das bewusste Erleben zu erklären. An dieser Stelle kann man sich eine Kamera mit einem Megapixel vorstellen, die sich aus exakt einer Millionen Photodioden zusammensetzt. Die Kamera kann nun mit ihren 1.000.000 Photodioden *weiterhin jeweils nur zwei Zustände* des Bildschirms unterscheiden; denn die Photodioden interagieren nicht miteinander und können voneinander isoliert jeweils nur eine binäre Information verarbeiten. Wenn man also eine Photodiode ausschaltet, so hat dies keinerlei Auswirkungen auf die sie umgebenden Photodioden. Bei einem Menschen hingegen sind die Neuronen des Gehirns miteinander vernetzt. Daher könnten eine Million Neuronen eine deutlich größere Fülle von $2^{1.000.000}$ verschiedenen Informationen erfassen. Der Informationsfluss eines Menschen präsentiert sich stets als ein Bewusstseinsstrom, der nicht in seine Bestandteile zerlegt werden kann. Während man die Kamera in die binär arbeitenden Photodioden aufteilen kann, ist dies beim bewussten Erleben nicht möglich: So können wir nicht gleichzeitig unser linkes visuelles Gesichtsfeld unabhängig von unserem rechten Gesichtsfeld wahrnehmen.

Dies entspricht den Gedanken Teilhards: Das Geistige, das Bewusstsein und damit die radiale Energie zeigen eine Tendenz zur Zentriertheit. Im Gegensatz zur unorganisierten physischen Vielheit der Photodioden ist das Gehirn – und mit ihm die korrespondierende Innenseite des Geistigen – eine „organisierte Heterogenität – und folglich zentriert“ (SV, 24). Die heterogene Vielheit der Neuronen wird organisiert und zu einem Brennpunkt der Einheit zentriert. Tononis Überlegungen zum Brennpunkt decken sich also mit Teilhards Überlegungen zur zentrierten Einheit.

Das bewusste Erleben hängt nach Tononi mit der Fähigkeit zusammen, eine große Fülle von Informationen in einen Bewusstseinsstrom integrieren zu können. Die Neuronen des Gehirns arbeiten nicht isoliert voneinander; vielmehr bilden sie ein funktionales Cluster, so dass die verschiedenen Informationen zu einem einzigen Strom gebündelt werden können. Ein weiterer Punkt besteht in der funktionalen Ausdifferenzierung: Wenn jedes Neuron mit jeweils allen anderen Neuronen unterschiedslos verknüpft ist, dann können keine spezifischen Informationen integriert werden. Denn

eine Information ist nach der bereits zitierten Definition von Bateson ein Unterschied, der einen Unterschied macht. Wenn also alle Neuronen gleichwertig miteinander verknüpft sind, dann werden auch alle möglichen Informationen integriert. Da aber immer nur eine bestimmte begrenzte Auswahl von möglichen Informationen in das Bewusstsein gelangt, müssen die Neuronenverbände dementsprechend differenziert interagieren. Daraus folgt nach Tononi,

[that] information integration is optimized (Φ is highest) if the elements of a complex are connected in such a way that they are both functionally specialized (connection patterns are different for different elements) and functionally integrated (all elements can be reached from all other elements of the network).³⁹

Je spezifischer die Neuronen miteinander verknüpft sind, desto ausgeprägter ist die Komplexität der integrierten Informationen (Φ). Nur dann, wenn die Elemente eines komplexen Bewusstseinsstroms in der Lage sind, mit hinreichend vielen anderen Elementen kausal zu interagieren, kann sich ein komplexer Bewusstseinsstrom entfalten, der die verschiedenen Informationen dieser Elemente bündelt.

Dadurch erklärt sich, weshalb das Kleinhirn (*Cerebellum*) nur minimal zum Hervorgehen des bewussten Erlebens beiträgt: Die anatomische Struktur des Kleinhirns ist bausteinartig und daher ungeeignet, Informationen integrativ zu bündeln. Obwohl also das Kleinhirn mehr Neuronen hat als die Großhirnrinde (*Cortex cerebri*), kann es keine hohe Komplexität der integrierten Information (Φ) erreichen. Vielmehr hat es viele kleine, weitgehend unverknüpfte Komplexe mit einem niedrigen Wert an (Φ), während der *Cortex* eine äußerst dichte Vielfalt von Verbindungen zwischen den Neuronen aufweist. Diese Verbindungen sind nicht statisch fixiert: Die gebündelten Kerngefüge können sich auflösen und wieder neu verknüpfen, so dass es unzutreffend ist, dass stets nur ein bestimmter Neuronenverband für das bewusste Erleben zuständig ist. Ein Neuronenverband kann für einen bestimmten Zeitraum Teil des Kerngefüges sein und anschließend wieder nicht. Daher nimmt die Komplexität der neuronalen Aktivitätsmuster während des Tiefschlafs ab, wohingegen sie sich bei Zuständen des bewussten Erlebens steigert: Bei traumreichen REM-Schlafphasen und schließlich im Wachzustand ist die Komplexität also signifikant höher als im Tiefschlaf. Ein Gehirn kann demnach äußerst komplexe Kerngefüge ausbilden (etwa während wir eine mathematische Gleichung lösen) und auch recht simple Kerngefüge (beispielsweise während wir uns im traumlosen Tiefschlaf befinden). Die Überlegungen von Tononi lassen sich grafisch veranschaulichen (Abb. 1).

³⁹ Tononi, *The Information Integration Theory of Consciousness*, 292f.

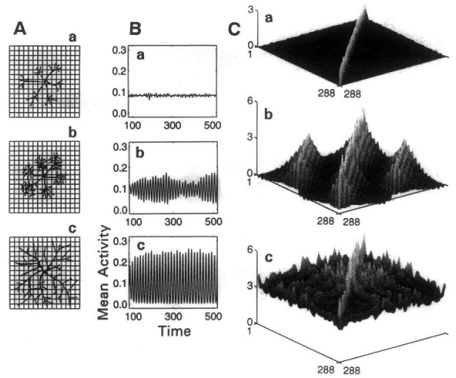


Abb. 1: Neuronale und bewusst erlebte Komplexität. Die senkrechte Reihe (A) bietet eine schematische Darstellung der neuronalen Verknüpfungen. (B) stellt die durchschnittliche Hirnaktivität dar, wie sie im EEG gemessen wird. (C) veranschaulicht die durchschnittlichen Werte der Integration und Komplexität des bewusst erlebten. Die waagerechten Reihen stellen einen (a) niedrigen, einen (b) normalen, ausdifferenzierten und einen (c) unterschiedslosen Grad der Verknüpfungen der Neuronenverbände dar. Quelle: G. Tononi/O. Sporns/G. M. Edelman, A Measure for Brain Complexity: Relating Functional Segregation and Integration in the Nervous System“, in: Proceedings of the National Academy of Sciences 91 (1994), 5033–5037.

Die Abbildung zeigt den unmittelbaren Zusammenhang zwischen neuronaler und bewusst erlebter Komplexität. Die waagerechten Reihen (a), (b) und (c) veranschaulichen drei verschiedene Hirnstrukturen mit variierender Komplexität: In der ersten Reihe (a) liegt ein Neuronenverband vor, dessen Verknüpfungen stark reduziert sind; in (b) sind die Verbindungen zwischen den Neuronen normal und ausdifferenziert; in (c) sind fast alle Neuronen mit allen anderen Neuronen unterschiedslos verknüpft. Die Daten sind durch empirische Studien gestützt und stammen aus einer Simulation des visuellen Cortex von drei unterschiedlichen Gehirnen. Die Daten der jeweiligen Reihen zeigen nun Folgendes:⁴⁰

(1) In der *ersten, oberen Reihe (a)* finden wir ein Beispiel für ein altes oder erkranktes Gehirn. Die jeweiligen Neuronenverbände sind zwar aktiv, doch sie arbeiten weitgehend unabhängig voneinander (A). Die Verbände agieren hier ähnlich wie ein flimmernder Fernseher, dessen Sendefrequenzen nicht richtig eingestellt worden sind. Dementsprechend niedrig fällt die EEG-Aktivität (B) und die Komplexität des bewusst erlebten aus (C).

(2) In der *dritten, unteren Reihe (c)* finden wir ein junges, noch unentwickeltes Gehirn. Im Gegensatz zum gealterten Gehirn sind hier so gut wie alle Neuronenverbände mit allen anderen Verbänden verknüpft. Werden die Neuronenverbände aktiviert, so oszillieren sie alle gleichzeitig und daher

⁴⁰ Vgl. Edelman/Tononi, Consciousness, 131–134.

auch undifferenziert. Das System hat zwar eine äußerst hohe Integrationsrate von möglichen Informationen, doch die funktionale Ausdifferenzierung ist noch nicht ausgereift. Obwohl also die Zahl der Neuronenverknüpfungen enorm groß ist, ist die Komplexität des bewussten Erlebens recht niedrig (C). Denn die integrierten Informationen bilden keine Unterschiede, die für das System einen Unterschied machen: Das noch unreife Gehirn nimmt alle Eindrücke der Umwelt auf – lässt sie also ungefiltert in sich einströmen – und kann daher keine differenzierte Auswahl treffen. Dementsprechend zeigt das EEG eine Hyperaktivität, wie sie auch bei epileptischen Anfällen auftritt.

(3) In der *zweiten, mittleren Reihe (b)* finden wir ein durchschnittlich entwickeltes und ausgewachsenes Gehirn. Die Struktur der neuronalen Verbindungen entspricht derjenigen, die wir in einem funktional ausdifferenzierten *Cortex* finden, der ein Höchstmaß an komplexen Bewusstseinserebnissen ermöglicht (C). Auf dem Schaubild des jungen Gehirns finden wir viele verstreute, kleinere Erhebungen, die mit einem undifferenzierten Informations(über)fluss zusammenhängen. Das Schaubild des entwickelten Gehirns zeigt wenige, dafür ausgeprägte Erhebungen, die einer brennpunktartigen Bündelung der eingehenden Informationen entsprechen. Die anatomische Struktur weist also eine optimale Balance auf zwischen verknüpften Neuronenverbänden einerseits und ausdifferenzierten Verbänden andererseits (A). Demzufolge zeigt das EEG weder eine zu niedrige Kurve wie beim alten Gehirn (a) noch einen zu hyperaktiven Verlauf wie beim unreifen Gehirn (c). Die verschiedenen Neuronenverbände synchronisieren sich zu verschiedenen Zeiten, so dass das Gehirn zugleich äußerst komplex und äußerst ausdifferenziert ist: Die jeweiligen Unterschiede der Informationen machen für das Gehirn einen Unterschied, d. h., der Bewusstseinsstrom hat einen gefilterten und konzentrierten ‚Brennpunkt‘.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die anatomische Struktur der Neuronenverknüpfungen und die funktionale Ausdifferenzierung maßgeblich dafür sind, wie komplex das bewusste Erleben ist. Die für einen Neurowissenschaftler – zumal für einen weltweit anerkannten wie Giulio Tononi – recht ungewöhnliche Schlussfolgerung dieser Theorie hat eine deutlich panpsychistische Prägung:

In this view, experience, that is, information integration, is a fundamental quantity, just as mass, charge or energy are. It follows that any physical system has subjective experience to the extent that it is capable of integrating information, irrespective of what it is made of.⁴¹

The IIT claims that consciousness is not an all-or-none property, but is graded: specifically, it increases in proportion to a system's repertoire of discriminable states. Strictly speaking, then, the IIT implies that even a binary photodiode is not completely unconscious, but rather enjoys exactly 1 bit of consciousness. [...] Unlike tradi-

⁴¹ G. Tononi, An Information Integration Theory of Consciousness, in: BMC Neuroscience 5 (2004), 42.

tional panpsychism, however, the IIT does not attribute consciousness indiscriminately to all things.⁴²

Im Gegensatz zum traditionellen Panpsychismus geht der Graduelle Panpsychismus von einer gestuften Komplexität des Bewusstseins aus. Damit stimmt er nicht nur mit Tononis Theorie überein – er findet in dieser Theorie auch eine adäquate, neurowissenschaftlich fundierte Theorie des Komplexitäts-Bewusstseins: Die Komplexität des bewussten Erlebens ist stets an die neurophysiologische (und damit physische) Beschaffenheit gebunden. Je komplexer diese Beschaffenheit ausfällt, desto komplexer kann auch das Bewusstsein sein. Daher hat ein Elektron vielleicht nur eine simple binäre Wahrnehmung der Wirklichkeit, indem es Ja-Nein-Informationen verarbeitet, die 1 Bit entsprechen. Die graduelle Steigerung des Geistigen korrespondiert mit der jeweiligen physischen Beschaffenheit einer Entität: Daher findet sich im Tierreich eine gestufte Anordnung geistiger Fähigkeiten, die beim Menschen schließlich ihren (vorläufigen) Höhepunkt findet. Diese naturwissenschaftlich fundierten Erkenntnisse decken sich exakt mit dem von Teilhard formulierten Komplexitäts-Bewusstseins-Gesetz:

Durch die Reihe der kosmischen Einheiten hindurch wächst und vertieft sich das Bewußtsein proportional zu der *organisierten* Komplexität dieser Einheiten. Für unsere Beobachtungsmittel unterhalb einer atomaren Komplexität [...] absolut nicht wahrnehmbar, bekundet es sich eindeutig von der Zelle an, doch gewinnt es seine entscheidenden Entwicklungen erst in den Gehirnen der großen Säuger (ME, 337).

Die Spezies Mensch besitzt das komplexeste Gehirn und zeigt infolgedessen die komplexeste Form der Geistigkeit unter den uns bekannten Lebewesen. Der Grad der Komplexität des Physischen korrespondiert exakt mit dem Grad der Komplexität der Geistigkeit – und umgekehrt. Durch die neurowissenschaftlichen Theorien hat der Graduelle Panpsychismus eine Rechtfertigung erhalten, die sich sowohl auf empirische als auch auf logische Überlegungen stützen kann. Kombiniert man die zentralen Thesen des Panpsychismus mit dem Komplexitäts-Bewusstseins-Gesetz, so „erscheint das Bewußtsein als eine kosmische Eigenschaft von veränderlicher Intensität“ (MK, 48f.). Das Bewusstsein der Lebewesen ist keine Anomalie des Kosmos, die von der Wissenschaft abgeblendet oder gar wegerklärt werden kann; es ist vielmehr die ‚Verstärkung‘ der überall vorhandenen geistigen Eigenschaften. Hat ein physisches Ding die nötige geordnete Einheit erlangt, so können sich auch die vormalig nur rudimentären geistigen Eigenschaften bündeln und höhere Formen annehmen. Die einzigen uns bekannten ‚physischen Dinge‘, die einen solchen ‚Brennpunkt‘ der geistigen Eigenschaften aufweisen, sind die Lebewesen.

⁴² G. Tononi, *Consciousness as Integrated Information: a Provisional Manifesto*, in: *The Biological Bulletin* 215 (2008), 216–242, hier 236.

6. Mentale Verursachung: ein Lösungsvorschlag

Das Problem der mentalen Verursachung lässt sich im cartesischen Dualismus nicht plausibel erklären; den Physikalismus drängt das Problem zu einem Epiphänomenalismus. Der Kerngedanke des Physikalismus besteht darin, dass Physisches einzig Physisches (P) bedingen kann, so dass ‚andersartige‘ Eigenschaften, wie die des Geistigen (G), keine kausale Wirkkraft auf (P) entfalten können. Eine kausale Wirksamkeit von $G \rightarrow P$ ist schlichtweg nicht intelligibel.

Bei sämtlichen Dualismen stellt sich die Frage, wie unsere Handlungsabsichten eine kausale Wirksamkeit auf den Verlauf der Wirklichkeit haben können, wenn jeder körperlichen Bewegung rein physische Ursachen zugrunde liegen. Sowohl bei Descartes, der die Wechselwirkung zwischen Geist und Körper an der Schnittstelle der Zirbeldrüse (*Epiphyse*) verwirklicht sah, als auch beim modernen Interaktionismus ist unklar, wie wir uns den *modus operandi* vorstellen können, der die kausale Interaktion zwischen zwei voneinander strikt getrennten Wirklichkeitsbereichen ermöglicht. Wenn Popper und Eccles behaupten, „daß das Ich irgendwie auf dem Gehirn spielt, wie ein Pianist auf dem Klavier oder der Fahrer auf den Kontrollinstrumenten des Autos“,⁴³ dann ist ferner unklar, weshalb der Geist *einzig* mit dem Gehirn interagieren kann, nicht aber mit außerhalb des Organismus liegenden Dingen: Was prädestiniert – in der Logik des Interaktionismus – den eigenen Körper gegenüber anderen Dingen: Warum kann der Geist mit der Substanz des eigenen Körpers interagieren, nicht aber mit dem (ebenso bloß substanzartigen) Körper meines Gegenübers oder etwa mit Steinen und Telefonen? Wo ist der Anknüpfungspunkt für den Geist in einer Welt des bloß Ausgedehnten? Das Problem der Interaktion stellt sich hierbei nicht nur dem Substanzdualismus, sondern allen Dualismen, die – im Erbe Descartes’ – den physischen Bereich als eine bloß ausgedehnte und damit nicht-geistige Seinssphäre ansehen.

Eine kausale Wirksamkeit von $G \rightarrow P$ ist also nicht möglich. In diesem Sinne stellt Searle eine Frage, die gleichermaßen für den cartesischen Dualismus und sein Erbe, den Physikalismus, exemplarisch ist:

Are we supposed to think that thoughts can wrap themselves around the axons or shake the dendrites or sneak inside the cell wall and attack the cell nucleus?⁴⁴

Dieser Gedanke, genauer: die zugrundeliegende Auffassung des Physischen, ist höchst cartesianisch: Auf der einen Seite ist das Geistige samt unserer Gedankenwelt – auf der anderen Seite ist das rein Physische, das bar aller geistigen Eigenschaften ist. In der Tat stellt sich dann die Frage, wie die Gedanken in die Neuronen und Zellen eindringen können. Wie soll der Gedanke, dass ich meinen Arm heben möchte, sich in die Zellkerne ‚einschlei-

⁴³ K. R. Popper/J. C. Eccles, *Das Ich und sein Gehirn* (1977), München 1987, 585.

⁴⁴ J. R. Searle, zitiert nach D. R. Griffin, *Whiteheads Radically Different Postmodern Philosophy*, Albany/NY 2007, 57.

chen‘ und dadurch die Aufwärtsbewegung meines Armes verursachen können? *Innerhalb dieser cartesischen Logik* sind die Schlussfolgerungen der Physikalisten sicherlich zutreffend: Nur dann, wenn das Geistige durch und durch physischer Natur ist, kann es auf den ebenfalls durch und durch physischen Körper eine kausale Wirksamkeit entfalten. Wegen dieser Argumentation dreht sich die gegenwärtige Diskussion um die mentale Verursachung im Kreis. Entweder ist alles in der Wirklichkeit physisch oder aber wir gelangen zu einem Epiphänomenalismus, der die Ohnmacht des Geistigen postuliert. Weshalb manövriert sich der moderne Physikalismus in diese Sackgasse? Welches sind die grundlegenden Prinzipien, von denen er bei der Diskussion der mentalen Verursachung ausgeht?

Physische Wirkungen haben ausschließlich physische Ursachen, d. h., der physische Bereich ist insofern kausal geschlossen, als jede physische Wirkung eine hinreichende physische Ursache hat – so der Physikalist.⁴⁵ Formal lässt sich das ‚Prinzip der kausalen Geschlossenheit‘ wie folgt formulieren: Wenn ein physisches Ereignis zum Zeitpunkt t_1 eine hinreichende Ursache hat, dann hat es eine hinreichende *physische* Ursache zu t_1 . Das ‚Prinzip der kausalen Exklusion‘ ergänzt diese Überlegungen um einen weiteren Aspekt: Kein Ereignis zu t_1 kann mehr als *eine* hinreichende Ursache haben. Um für ein physisches Ereignis eine kausale Erklärung abzugeben, reicht der Verweis auf *eine* Ursache vollkommen aus.

Aus diesen Prinzipien lässt sich dem physikalistischen Denken gemäß Folgendes ableiten: Das Emporheben meines Armes wird durch eine rein physische Aktivität im Neuronennetzwerk *xy789* verursacht. Wenn die Aktivität in *xy789* die hinreichende Ursache für dieses Ereignis ist, dann kann nicht zugleich die Aktivität im Neuronennetzwerk *pq456* die Ursache für die Armbewegung sein. Und wenn das Geistige nicht-physische Eigenschaften hat, dann kann es innerhalb einer kausal geschlossenen, physischen Wirklichkeit keine kausale Wirksamkeit entfalten. Die Aktivität in *xy789* erklärt das Emporheben des Armes hinreichend und damit lückenlos, so dass weder eine geistige noch eine andere physische Aktivität (etwa in *pq456*) als kausale Erklärung zulässig ist.

Zusammengefasst besagt der Physikalismus demnach, dass der Kosmos durch und durch physischer Natur ist, dass er ein geschlossenes System bildet und dass daher jedes physische Ereignis in diesem Kosmos ein eindeutiges physisches Ereignis als hinreichende Ursache hat. Wie in diesem Verständnis mentale Verursachung gedacht wird, veranschaulicht Abbildung 2; auf der linken Seite im Blick des Betrachters findet sich das klassische Modell des Physikalismus.

⁴⁵ Vgl. z. B. *M. Esfeld*, Mentale Verursachung und die neue Reduktionismus-Debatte in der Philosophie des Geistes, in: *Zur Zukunft der Philosophie des Geistes*, herausgegeben von *P. Spät*, Paderborn 2008, 25–40. – Zum Folgenden vgl. insbesondere *J. Kim*, *Physicalism, Or Something Near Enough*, Princeton 2005, 32–45.

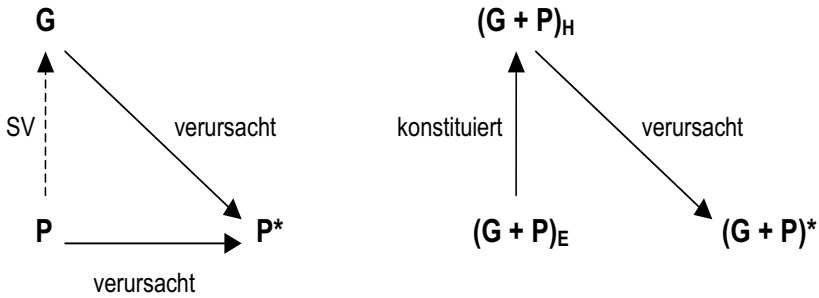


Abb. 2: Mentale Verursachung im physikalistischen (links) und im panpsychistischen Modell (rechts). SV steht für Supervenienz, P sind physische Ereignisse, G sind geistige Ereignisse, und $(G + P)$ sind bipolare Ereignisse, wobei E für eine elementare und H für eine höherstufige Ebene (z. B. ein bewusstes Erleben) steht. Quelle: eigene Darstellung.

Am physikalistischen Modell lassen sich mehrere Probleme ausmachen: (1) Die geistigen Ereignisse supervenieren auf den physischen Ereignissen. Wenn also P die Supervenienz-Basis für G ist, dann stellt P eine hinreichende Bedingung für G dar. Hier begegnet uns abermals das Problem der Emergenz: Wie können rein physische Eigenschaften die Welt des Geistigen hervorrufen? (2) Ein geistiges Ereignis G soll ein physisches Ereignis P^* verursachen: Mein Gedanke, dass ich gleich den Arm heben möchte (G) ist die kausale Ursache dafür, dass sich mein Arm tatsächlich emporhebt (P^*). Hier begegnet uns das unmittelbare Problem der mentalen Verursachung: Wie kann der Geist auf die Welt des rein Physischen – die bar jeder geistigen Eigenschaften ist – eine kausale Wirksamkeit entfalten? (3) Dass ich meinen Arm hebe (P^*) hat nicht nur eine geistige Ursache (G), sondern auch eine hinreichende physische Ursache (P). Das Emporheben meines Armes wird durch die rein physische Aktivität im Neuronennetzwerk *xy789* verursacht. Wenn aber die Prozesse in *xy789* die hinreichende Ursache für dieses Ereignis sind, dann kann nicht auch mein Gedanke (G) die Ursache für die Armbewegung sein. Denn dann haben wir einen Fall von Überdetermination: *Sowohl* das Neuronennetzwerk *xy789* (P) *als auch* mein Gedanke (G) sind die Ursache dafür, dass sich der Arm hebt. Aufgrund der kausalen Geschlossenheit und der kausalen Exklusion kann jedoch *einzig eine* physische Ursache (die Aktivität in *xy789*) die kausale Ursache für die Bewegung des Armes sein.

Aufgrund dieser Probleme bleibt dem Physikalisten die Wahl zwischen einem Epiphänomenalismus oder einem reduktiven Physikalismus, die beide den Eigenschaften des Geistigen nicht gerecht werden. Doch solange der Physikalist an diesem Modell festhält, kann er nur diese Scylla und Charybdis vorfinden: Erst dann, wenn G und P identisch sind, können sie, genauer: kann P alleine eine kausale Wirksamkeit auf P^* entfalten. Wie lässt

sich diese unbefriedigende Schlussfolgerung – die *innerhalb* der Logik des Physikalismus durchaus stimmig ist – umgehen? Wie ist ‚wirkliche‘ mentale Verursachung möglich?

Das Problem der mentalen Verursachung stellt sich, wenn man von einem rein physischen Bereich ausgeht, von dem sich ein ‚außenstehender‘ Bereich des Geistigen abhebt. Schon die getrennten Bereiche und Pfeile deuten es an: Hier ist der qualitätslose physische Bereich, dort ist die (von diesem Bereich abgetrennte) Sphäre des Geistes. Die Debatte kann dieser logischen Sackgasse nur dann entkommen, wenn sie dieses höchst cartesische Erbe ablegt. Das Physische ist nicht vom Geistigen losgelöst: Es ist nicht so, dass wir einen Geist haben, der (bildlich gesprochen) von oben auf einen mechanischen Körper einwirkt und dessen Bewegungen steuern kann. Hier fehlen dem Geist, wie Searle richtig bemerkt, die passenden ‚Andockplätze‘ am Körper. Auch die gegenwärtigen Physikalisten werden, als Erben Descartes', keine Zirbeldrüse finden, die einen Umschlagplatz oder Transformator zwischen Geist und Körper bereitstellt.

Beim Graduellen Panpsychismus ist ein solcher Dualismus zwischen unseren geistigen Zuständen (G) und unserem Körper (P) aufgehoben: Alle Dinge haben einen geistigen (G) und einen physischen (P) Pol, so dass alle Dinge aufeinander wirken können: Unsere Bewusstseinerlebnisse können mit unseren Zellen ‚kommunizieren‘, da unsere Zellen nicht nur physische Eigenschaften haben, sondern auch geistige. Eine Kausalität von $G \rightarrow P$ ist also nicht möglich, während beim panpsychistischen Modell $(G + P) \rightarrow (G + P)$ *überall die gleichen Eigenschaften wirken*.

Wenn also *jede* physische Entität und damit jedes physische Ereignis eine geistige ‚Innenseite‘ in sich birgt, dann ist das cartesisch/physikalistische Modell hinfällig. Auf den elementaren Ebenen eines Organismus – angefangen bei den Elementarteilchen bis hin zu den Zellen – werden rudimentäre geistige Informationen verarbeitet. Diese Informationen werden durch die jeweils nächsthöhere Ebene verstärkt. Die unteren Ebenen $(G + P)_E$ *konstituieren* die höherstufige Ebene des bewussten Erlebens $(G + P)_H$ – es finden also keine qualitativen Sprünge statt. Wenn ich nun in dieser bipolaren Ebene des bewussten Erlebens $(G + P)_H$ den Gedanken und schließlich den Willen forme, dass ich meinen Arm heben möchte, dann wirkt dieser Akt nicht auf einen bloß physischen Bereich (P^*). Da schon die elementarsten Ebenen bipolar sind und daher auch geistige Eigenschaften aufweisen, findet das bewusste Erleben einen passenden ‚Andockplatz‘. Es dockt nicht am bloß Physischen an, sondern am Bipolaren. Die Dimensionen des Geistigen und Physischen können nur durch eine künstliche Abstraktion voneinander getrennt werden, denn in der konkreten Wirklichkeit stellt jeder Organismus eine leib-geistige Einheit dar.

Daraus folgt,

[that] cells can influence our human experiences because they have feelings that we can feel. To deal with the influences of human experiences upon cells, one turns this around. *We* have feelings that *cells* can feel.⁴⁶

Hier wird einerseits deutlich, dass das Bewusstsein eine Verstärkung derjenigen geistigen Eigenschaften ist, die etwa die Zellen und Neuronen des Organismus haben, und andererseits, dass das Bewusstsein kein Epiphänomen ist, da es seinerseits eine Wirkkraft auf die Zellen und den gesamten Organismus ausübt. Das Wirken des Bewusstseins auf die Zellen und den Organismus ist hierbei also auch kein cartesischer Interaktionismus zwischen träger, empfindungsloser und rein physischer Substanz einerseits und einem für sich existierenden Geist andererseits, da das Bewusstsein erst durch das schon geistige ‚Empfinden‘ der Zellen ermöglicht wird.⁴⁷

Der Physikalist mag Folgendes einwenden: Wird durch das panpsychistische Modell nicht die kausale Geschlossenheit des physischen Bereichs verletzt? Doch schon die Frage ist vage: Was *ist* das Physische? Der Physikalist beruft sich auf die Erkenntnisse der Naturwissenschaften. Doch die Naturwissenschaften fragen nicht danach, *was* das Physische ist; vielmehr fragen sie einzig danach, *wie* sich physische Dinge verhalten und *wie* sie in Relation zueinander stehen. Ein Beispiel: Wenn man H₂O, also Wasser, mittels naturwissenschaftlicher Methoden untersucht, so weiß man, dass es sich aus zwei Wasserstoff-Atomen und einem Sauerstoff-Atom konstituiert, dass es eine Dichte von 1.000 kg/m³ (bei 3,98 °C eine Dichte von 999,975 kg/m³) und eine molare Masse von 18,01528 g/Mol besitzt, dass der Schmelzpunkt bei 0 °C und der Siedepunkt bei 100 °C liegt und dass es mit 75,366 Jmol⁻¹K⁻¹ die höchste Wärmekapazität aller bekannten Flüssigkeiten aufweist. Handelt es sich hierbei um Eigenschaften, die das Wasser eindeutig in seinem einmaligen Wesen beschreiben? Es steht außer Frage, dass die naturwissenschaftlichen Fakten eindeutig und mathematisch exakt formulierbar sind. Gleichwohl wissen wir nicht wirklich, was das Wasser in all seinen für uns vertrauten Eigenschaften ausmacht: Was *ist* Wasser? Wie lässt sich eine exakte

⁴⁶ Ch. Hartsborne, zitiert nach D. R. Griffin (siehe Anmerkung 44), 62.

⁴⁷ Dadurch können wir auch ein anderes Problem des Physikalismus beheben: Wie kann ein geistiges Ereignis (G) ein anders geistiges Ereignis (G*) verursachen? Wenn ich Zahnschmerzen erlebe (G) und anschließend den Gedanken forme, einen Arzt aufzusuchen, dann erfolgt der Schritt G → G* beim Physikalisten nicht unmittelbar, sondern über P*. Denn wie jedes andere geistige Ereignis superveniert auch G* auf P*. Tobias Schlicht formuliert hierauf einen treffenden Einwand: „Wenn etwa ein bewußter Gedanke M [G] als Ursache eines anderen Gedankens M* [G*] angesehen werden soll – d. h. *als Grund* dafür, M* zu glauben – so ignoriert die materialistische Konzeption die genuin selbstbewußte Spontaneität des Denkens, die zum Verständnis dessen notwendig ist, daß das *Subjekt* die Überzeugung M *als guten Grund* für M* auch *erkennen* muß. Um dies verständlich zu machen, muß M (*als Grund* für M*) mit M* in *einem* bewußten Gedanken verknüpft werden“: T. Schlicht, Erkenntnistheoretischer Dualismus, Paderborn 2007, 176. – Im Panpsychismus fällt die Bifurkation zwischen G und P. Das bewusste Erleben geht Hand in Hand mit dem leiblichen Geschehen und bildet eine Einheit (G + P)H aus. G wirkt hier nicht über den Umweg mittels P* auf G*.

Definition und Beschreibung seiner gesamten Wesenheit geben? Von den mathematisch formulierbaren Relationsverhältnissen abgesehen, schweigen sich die Naturwissenschaften über solche Fragen aus. Wenn dem so ist, dann lässt sich das Argument der kausalen Geschlossenheit nicht eindeutig formulieren, da einer seiner Parameter undefiniert bleibt.⁴⁸

Gleichwohl ist deutlich, dass sich das Argument der kausalen Geschlossenheit funktional definieren lässt: Die Argumentation des Physikalisten basiert insbesondere auf dem Ersten Satz der Thermodynamik, bekannter unter dem Stichwort ‚Energieerhaltungssatz‘: Die innere Energie einer physischen Entität ändert sich, wenn man ihr Wärme zuführt oder Arbeit an ihr verrichtet. Die physische Welt ist jedoch kausal geschlossen. Um in dieser Welt Arbeit zu verrichten, muss Energie aufgebracht werden. Damit also geistige auf physische Ereignisse wirken können, muss die benötigte physische Energie von einer nicht-physischen Quelle stammen, wodurch die totale physische Energie des Universums erhöht werden müsste. Umgekehrt muss dem Universum etwas von seiner totalen Energie abgezogen werden, damit physische auf geistige Ereignisse wirken können. Doch nach dem Energieerhaltungssatz kann Energie weder geschaffen noch vernichtet werden. Wenn die totale Energie des Universums gewahrt werden muss, dann können physische Ereignisse einzig *untereinander* eine kausale Wirksamkeit entfalten.

Der Panpsychist kann diesen Überlegungen zustimmen; denn das Problem stellt sich wiederum nur, wenn man von einer cartesischen Auffassung des Physischen ausgeht. Sobald man das Geistige aus dem Bereich des Physischen ausklammert, gelangt man zwangsläufig zu dem Schluss, dass der Geist auf den geschlossenen Bereich des Physischen keinen Einfluss nehmen kann. Doch im Panpsychismus ist das Geistige mit dem Physischen verwoben. Der gesamte physische Bereich birgt geistige Eigenschaften: In ontologischer Hinsicht gehören die geistigen Eigenschaften untrennbar zum Physischen. Somit ist jedes physische Ereignis immer auch ein geistiges Ereignis. Das Walten des Kosmos vollzieht sich nicht durch rein physische Ereignisse, von denen sich die geistigen Ereignisse abstrahieren lassen, denn der gesamte Kosmos ist bipolarer Natur. Jede künstliche Trennung der beiden ist eine Abstraktion, die der Wirklichkeit nicht gerecht wird. Fragt man also nach der kausalen Geschlossenheit der Wirklichkeit, so kann man feststellen, dass die gesamte Wirklichkeit *ein* geschlossenes Ganzes darstellt, das immer

⁴⁸ Erwähnenswert ist auch, dass die Naturwissenschaften nur einen kleinen Bruchteil des Physischen erforscht haben. Dass „70 Prozent der Masse/Energie des Universums noch entdeckt und gemessen werden müssten“, resultiert daraus, dass die uns vertraute Materie nur 5 Prozent des Kosmos ausmacht, der Rest konstituiert sich aus ca. 25 Prozent dunkler Materie und 70 Prozent unbekannter dunkler Energie (*B. Greene, Der Stoff, aus dem der Kosmos ist, München 2008, 337*). Vielleicht unterscheiden sich die 70 Prozent grundlegend von den uns (ebenso nur lückenhaft) bekannten 5 Prozent? Die derzeitige Physik ist höchst unvollständig, und daher bleibt unklar, was das Physische *ist*. – Folglich ist nichts dagegen einzuwenden, wenn der Graduelle Panpsychismus den Bereich des Physischen um geistige Eigenschaften erweitert.

schon geistige *und* physische Eigenschaften birgt. Der Panpsychismus kann dem Geistigen also einen festen Platz im Kosmos zusprechen. In Fragen der mentalen Verursachung muss er dabei nicht von übernatürlichen Gesetzen ausgehen wie etwa der cartesische Dualismus oder der nicht-reduktive Physikalismus – der dies auch schon wegen des qualitativen Sprunges tun muss.

7. Schlussbemerkung

In jedem Falle ist es Sache der *Philosophie*, sich auf das Ganze zu besinnen, aber die hat, von den exakten Wissenschaften eingeschüchtert und (mit Descartes) ‚Sicherheit‘ zum Hauptmerkmal des Wissens erhebend, diesem noblen, aber inexakten Beruf entsagt und sich in ihrer Hälfte des Ganzen spezialwissenschaftlich verschanzt. Die maßlose (bis zur Komik der Alleinzulassung gehende) Überschätzung der erkenntnistheoretischen, logischen, semantischen Thematik zeigt es – als ob es in erster Linie darauf ankäme, *wie* der Mensch versteht, und nicht darauf, *was* es zu verstehen gibt. Und im ‚Was‘ kann die Arbeitsteilung nicht das letzte Wort sein. Zuletzt gehören die Teile doch zusammen und müssen unter *eine* Weltformel gebracht werden. [...] Natürlich muß jeder Versuch, dem Welträtsel Salz auf den Schwanz zu streuen, mit einer Blamage enden, aber die muß eben stets von neuem, als jedesmal andere und eigene, riskiert werden.⁴⁹

Der Weltknoten, den das Leib-Seele-Problem schürzt, lässt sich nur ansatzweise verstehen und auflösen. Zu komplex ist das Wesen der Wirklichkeit, als dass man durch eine schriftliche Abhandlung zu diesem Thema – wie es auch die vorliegende Arbeit ist – das gesamte Walten und Wirken des Kosmos in all seinen Facetten, Rätseln, Verzweigungen, Tönen, Gerüchen, Gefühlen und Schönheiten, aber auch in seinen strengen Naturgesetzlichkeiten vollends begreifen, geschweige denn begrifflich fassen könnte. Die konkrete Fülle der Wirklichkeit lässt sich durch das abstrakte Fischernetz der Begriffe nicht lückenlos einfangen. Daher ist auch das Weltbild des Panpsychismus nicht davor gefeit, Leerstellen oder gar kritische Aussagen zu enthalten, denn eine Kosmologie kann sich stets nur an die Wirklichkeit herantasten.⁵⁰

Es bedarf allerdings eines entscheidenden Paradigmenwechsels in der Philosophie und in den Naturwissenschaften. Denn ein umfassendes Verständnis des Kosmos sollte beide Aspekte berücksichtigen: die besonderen Eigenschaften der Welt des Geistes und diejenigen Tatsachen, die die Naturwissenschaften formulieren. Und es ist die genuine Aufgabe der Philosophie, diese beiden Erkenntniszugänge zur Wirklichkeit in einer kohärenten Gesamtschau zu vereinen, wie auch Teilhard hervorhebt:

⁴⁹ H. Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt am Main 1992, 250f.

⁵⁰ Teilhard formuliert als vorläufiges Fazit: „Der Motor funktioniert. Doch es gelingt uns nicht, sein scheinbar widerspruchsvolles Funktionieren zu durchschauen. Das Problem der geistigen Energie hat einen besonderen Stachel, der unseren Verstand irritiert; weist uns doch ein feines Gefühl in unserem Innern ständig daraufhin [sic], daß unser Tun von den Kräften der Materie gleichzeitig abhängig und unabhängig ist. [...] *Irgend etwas* läßt ohne Zweifel stoffliche und geistige Energie aneinander haften und einander fortsetzen. *Irgendwie* kann es letzten Endes in der Welt nur eine einzige wirksame Energie geben“ (MK, 52f.).

Philosophieren heißt, die Linien der uns umgebenden Wirklichkeit organisch ordnen. Als erstes wird also in einer Philosophie ein kohärentes Ganzes harmonischer Beziehungen sichtbar (ZM, 82).

Da die Philosophie bei diesem Vorhaben die Naturwissenschaften *meta*-physisch übersteigt, ist sie unweigerlich spekulativ. Doch sie orientiert sich dabei stets an der Wirklichkeit als solche, so dass kraft der Eigenschaften der Wirklichkeit ein Maßstab gegeben ist, an dem sich jede Theorie beurteilen lässt.

Der Begriff des Geistigen ist in weiten Teilen der zeitgenössischen Philosophie zu einem Tabubegriff geworden, denn auf den Böden der physikalistischen Monokultur muss er zwangsläufig eingehen. Glücklicherweise regt sich bei Menschen, die nicht mit der philosophischen Fachdiskussion vertraut sind, ein intuitiver Widerstand gegen dieses Paradigma. Dies hat nicht nur damit zu tun, dass die Menschen einer ‚Kränkung‘ entgehen wollen; es hat auch damit zu tun, dass sie sich selbst nicht als reine Körpermaschinen erleben. Daher sollten die Wissenschaften nicht versuchen, die Welt des Geistigen auf mathematische Gleichungen zu reduzieren. Sie sollten vielmehr versuchen, die Welt des Geistigen in die Welt des Physischen zu integrieren. Anders formuliert: Eine mögliche Weltformel, die den Anspruch erhebt, *alles* in der Welt zu erklären, hört auf, eine solche Weltformel zu sein, wenn sie die unbestreitbare Tatsache des bewussten Erlebens ignoriert. Der Panpsychismus macht die künstliche Trennung von Geistigem und Physischem rückgängig, so dass das zusammenwächst, was zusammengehört: Geistiges und Physisches bilden das Janusgesicht eines Weltstoffes.

Das Geistige gilt Physikalisten gemeinhin als eine „[m]erkwürdige Ausnahme, irregegangene Funktion, Epiphänomen: unter irgendeinem dieser Begriffe ordnete man das Denken ein, um es loszuwerden“ (MK 44). Demzufolge wurde das Geistige nicht mehr als grundlegende Eigenschaft des Kosmos betrachtet, sondern als eine Ausnahme, die beim Menschen in Form des Bewusstseins auftritt und in den Weiten eines rein physischen Universums keinen Platz hat. Das Geistige lässt sich weder eliminieren und reduzieren, noch kann es blitzartig aus dem Nichts entstehen. Es ist ein unbestreitbarer, weil von uns erlebter Teil der Wirklichkeit. Vielleicht ist hiermit ein erster Anstoß gegeben, die immer noch höchst kritisch bäugte Position des Panpsychismus wieder fruchtbar zu machen. Der Preis hierfür ist freilich kein geringer: Wir müssen tradierte Denkgewohnheiten über unseren Körper und über die Natur ablegen, denn der Kosmos ist kein mechanisches Räderwerk. Der Lohn jedoch ist eine Theorie der Wirklichkeit, die so elementare Phänomene wie Geist und Leben nicht zu Anomalien erklärt oder sie gar auf unbefriedigende Weise wegerklärt – wie es das Paradigma des Physikalismus (oder Materialismus und Naturalismus) anstrebt. Vielmehr sind die geistigen Eigenschaften schon in den Wurzeln der Wirklichkeit verankert: Sie gehören zu den *funda-mentalen* Bausteinen des Kosmos.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

85. Jahrgang · Heft 3 · 2010

ABHANDLUNGEN

Rolf Darge

„Die den Sinngehalt der Prinzipien nicht kannten, haben im Glauben Schiffbruch erlitten“. Zur religiösen Wurzel der mittelalterlichen Transzendentalwissenschaft

321

Patrick Spät

Gradueller Panpsychismus: Ein Lösungsvorschlag zum Leib-Seele-Problem

341

Markus Lersch

Der Schöpfungsakt als „analogieloses Handeln“?
Eine kritische Rückfrage im Nachgang zum Darwinjahr

379

Burkhard Neumann

„Was ist das für ein Wort?“ (Lk 4, 36)
Gedanken zur Hoffnungsstruktur christlichen Redens von Gott

389

BEITRAG

Hans Janßen

Über die Herkunft der Trias Martyria – Liturgia – Diakonia

407

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

Werner Löser S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

UNIV.-PROF. DR. ROLF DARGE

Fachbereich Philosophie KTH
Fachbereichsleiter
Universität Salzburg
Franziskanergasse 1
A-5020 Salzburg
E-Mail: rolf.darge@sbg.ac.at

DR. PATRICK SPÄT

Gärtnerstraße 29
10245 Berlin
E-Mail: patrick.spaet.314@gmx.de

DR. THEOL. MARKUS LERSCH

Wissenschaftlicher Assistent
für Dogmatik
Theologische Fakultät Fulda
Eduard-Schick-Platz 2
36037 Fulda

PD DR. BURKHARD NEUMANN

Johann-Adam-Möhler-Institut
für Ökumenik
Leostraße 19a
33098 Paderborn
E-Mail: b.neumann@moeplerinstitut.de

HANS JANSSEN

Reetwerder 21
21029 Hamburg
E-Mail: ha.janssen@yahoo.de

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

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

Der Schöpfungsakt als „analogieloses Handeln“?

Eine kritische Rückfrage im Nachgang zum Darwinjahr

VON MARKUS LERSCH

Im Darwinjahr 2009 häuften sich erwartungsgemäß die theologischen Stellungnahmen zum Verhältnis von biblisch-christlichem Schöpfungsglauben und Evolutionstheorie. Im Kontext der vielfältigen Versuche, beider Vereinbarkeit zu begründen, begegnete teils aufs Neue der weit verbreitete Topos von der Analogielosigkeit des göttlichen Schöpfungshandelns.¹ So schreibt etwa Hans Kessler: „Der recht verstandene Schöpfungsbegriff meint eine analogielose Ursprungsrelation.“²

Begründet wird der Analogielosigkeits-Topos oft mit dem Hinweis auf Semantik und Verwendung des hebräischen Verbs **בָּרָא** im ersten Schöpfungsbericht. Womöglich Urheber, in jedem Falle aber wesentlicher Förderer jener Redeweise dürfte Werner Foerster mit seinen Ausführungen zu **בָּרָא** im Artikel $\kappa\tau\acute{\iota}\zeta\omega$ des ThWNT von 1938 gewesen sein.³ Er erkennt in der priesterschriftlichen Verwendung des Wortes, „daß tatsächlich von Gottes Schaffen etwas auszusagen ist, das k. Analogie im Bereich des menschlichen Lebens und Wirkens hat“.⁴ Möglicherweise von hier aus hat der Gedanke dann auch Einzug in das 35 Jahre später erscheinende ThWAT gefunden. Dort spricht Karl-Heinz Bernhardt von einem durch **בָּרָא** ausge-

¹ Einige konfessions-, disziplin- und sprachraumübergreifende Belegstellen des Topos von der Analogielosigkeit des Schöpfungshandelns: *B. W. Anderson*, Artikel „Creation“, in: *The Interpreters Dictionary of the Bible*; Band 1, New York [u. a.] 1969, 729; *K.-H. Bernhardt* [u. a.], Artikel **בָּרָא**, in: ThWAT; Band 1, Stuttgart 1973, 769–777, 775; *H. Groß*, *Theologische Exegese von Gen 1–3*, in: *MySal*; Band 2, Einsiedeln 1966, 421–439, 429; *J. Moltmann*, *Gott in der Schöpfung*, München 1985, 86; *G. von Rad*, *Theologie des Alten Testaments*; Band 1, München 1966, 155f.; *D. Sattler/Th. Schneider*, *Schöpfungslehre*, in: *Th. Schneider* (Hg.), *Handbuch der Dogmatik*; Band 1, Düsseldorf 2002, 120–238, 135; *M. Schmaus*, *Der Glaube der Kirche*; Band 3, St. Ottilien ²1979, 27; *W. H. Schmidt*, Art. **בָּרָא**, in: THAT; Band 1 (1971), 336–339, 338; *W. Zimmerli*, 1 Mose 1–11. Die Urgeschichte (ZBK.AT 1, 1), 39. Der Sache nach (etwa als „Unvergleichbarkeit“) vertreten ihn z. B. *H.-M. Barth*, *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*. Ein Lehrbuch, Gütersloh 2001, 444; *A. Ganoczy*, *Schöpfungslehre*, Düsseldorf ²1987, 26; *G. L. Müller*, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg i. Br. [u. a.] ⁴2001, 174f.; *E. Schlink*, *Ökumenische Dogmatik*. Mit einem Geleitwort von *H. Fries* und *N. Nissiotis*, Göttingen 1983, 79.

² *H. Kessler*, *Gott – Warum wir ihn (nicht) brauchen*, in: *StZ* 227 (2009), 173–187, 177f. Vgl. fast wörtlich bereits *ders.*, *Kreative Schöpfung – Kreativität Gottes. Überlegungen zum Spannungsfeld von Schöpfung und Evolution*, in: *J. Klose/J. Oehler* (Hgg.), *Gott oder Darwin? Vernünftiges Reden über Schöpfung und Evolution*, Berlin/Heidelberg 2008, 27–57, 27.

³ Vgl. *W. Foerster*, Art. $\kappa\tau\acute{\iota}\zeta\omega$, $\kappa\tau\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma$, $\kappa\tau\acute{\iota}\sigma\mu\alpha$, $\kappa\tau\acute{\iota}\sigma\tau\eta\varsigma$, in: ThWNT; Band 3, 999–1034. Als Referenz wird dabei wie auch andernorts genannt: *J. Wellhausen*, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin ³1896, 319. Dort heißt es: „Das Wichtigste ist, dass es hier ein eigenes Wort [sc. **בָּרָא**; M. L.] gibt, um lediglich die göttliche Schöpfertätigkeit zu bezeichnen und sie dadurch aus der Ähnlichkeit menschlichen Tuns und Bildens herauszuheben, ein Wort, das in so enger Bedeutung weder im Griechischen noch im Lateinischen oder im Deutschen wiederzugeben ist.“

⁴ *Foerster*, 1007.

drückten „analogielosen Charakter des Schöpferwirkens Gottes“.⁵ Werner H. Schmidt ergänzt im THAT:

Indem das Verbum im AT Gott allein vorbehalten bleibt, wird diese Art der Schöpfung jeder Analogie entzogen und damit jeder Vorstellbarkeit enthoben; denn anschaulich kann göttliches Wirken ja nur sein, soweit es menschlichem vergleichbar bleibt. Das Verbum sagt also nichts mehr über das Wie der Entstehung.⁶

Der folgende Beitrag soll die Selbstverständlichkeit der Verwendung dieses Topos durch drei Argumente in Frage stellen: ein erkenntnistheoretisches, ein semantisch-begriffslogisches und schließlich ein theologisches. Das dritte Argument mündet in einen abschließenden Appell zur Rückbesinnung auf die Analogie als die „Sprachlehre des Glaubens“⁷ (Walter Kasper) und als „theologisches Erkenntnisprinzip“⁸ schlechthin (Gerhard Ludwig Müller).

1. Erkenntnistheoretisches Argument: Keine Erkenntnis ohne Analogie

Das privative Attribut analogielos bezeichnet – schon bei unpräziser Bestimmung des mehrdeutigen Grundbegriffs Analogie als Ähnlichkeit – eine durch Unähnlichkeit bedingte Unvergleichbarkeit des Referenzobjekts mit allen anderen möglichen Objekten. Ist diese Definition auch unabhängig von der genauen Ausgestaltung des zugrundeliegenden Analogiebegriffs, so tritt sie doch am schärfsten bei Verwendung der sogenannten Analogieformel des Vierten Laterankonzils zutage, der zufolge die Analogie ein absolutes Minimum an Ähnlichkeit bei je größerer Unähnlichkeit bezeichnet.⁹ Ohne hier durch die Hintertür bereits ein theologisches Argument einführen zu wollen, ist diese Formel in ihrer heuristischen Funktion heranzuziehen: Wenn schon ein Minimalbestand an Ähnlichkeit als Analogie zu betrachten ist, so tritt klar zutage, dass Analogielosigkeit keinerlei Ähnlichkeit mehr impliziert, sondern deren eindeutige und völlige Negation. Dem solcherweise bezeichneten Phänomen wird eine derart exklusive Gestalt und Position zugesprochen, dass es kein einziges Merkmal aufweist, welches anderen Phänomenen ähnelt und somit als Vergleichsmoment mit ihnen (und sei es nur *via negationis*) taugen könnte. Bei Zugrundelegung der philosophisch-wissenschaftlichen Analogiemodelle eines dreigliedrigen (Proportions- bzw. Attributionsanalogie) oder viergliedrigen Verhältnisses (Proportionalitätsanalogie) ergibt sich weiter, dass das der Analogie entbehrende

⁵ Bernhardt, 775.

⁶ Schmidt, 338.

⁷ W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 124.

⁸ Müller, 27–33.

⁹ „Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, daß zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre“ (DH 804). Erich Przywara dürfte wohl der Erste gewesen sein, der diese Formel explizit als Analogie-Definition erkannt und dargestellt hat, vgl. etwa E. Przywara, *Analogia entis. Metaphysik – Ur-Struktur und All-Rhythmus* (Schriften; Band 3), Einsiedeln 1962, 251–301; 327f.

Phänomen nicht einmal über (einen oder zwei) Mittelterme im Verhältnis zu anderen Phänomenen steht: Ein *analogieloses* Phänomen ist demnach per Definition allen anderen Phänomenen völlig unähnlich, so dass sich sein Verhältnis ihnen gegenüber jeglicher Beschreibbarkeit entzieht.

Eine derart emphatisch (eigentlich aber bloß wörtlich) verstandene Analogielosigkeit wirft evidenterweise ein gravierendes erkenntnistheoretisches Problem auf, setzt Erkenntnis doch – wie immer sie im Einzelnen auch konzipiert und verstanden wird – notwendig den Vergleich und die Integration des Zu-Erkennenden in das Gesamt des bereits Erkannten voraus. Nicht erst die hermeneutische Reflexion des 20. Jahrhunderts hat die Illusion einer voraussetzungslosen Linearität zugunsten des synthetischen und zirkulären Charakters der Erkenntnis überwunden: Erkenntnis eines Objekts vollzieht sich immer auf Basis und im Zusammenspiel mit den Erkenntnisstrukturen und den vorangegangenen Erkenntnissen des Erkenntnissubjekts. Von wirklicher Erkenntnis eines bleibend und völlig unvergleichlichen Sachverhalts dürfte also schlechterdings nicht die Rede sein.

Könnte aber nicht doch von einer Erkenntnis eben der Analogielosigkeit des Sachverhalts gesprochen werden, die darin bestünde, dessen völlige Unerkennbarkeit zu erkennen? Eine solche Erkenntnis der Unerkennbarkeit – schon rein sprachlich paradox – verlief analog zu Immanuel Kants Ausschluss einer Kenntnis über die Unendlichkeit und würde wie jene durch Georg Wilhelm Friedrich Hegels Hinweis auf die Dialektik absoluter Grenzsetzungen ihrer performativen Selbstwidersprüchlichkeit überführt. Die Behauptung der Unerkennbarkeit und Unvergleichbarkeit eines Sachverhalts mit allen anderen erkannten Sachverhalten impliziert doch notwendig ein Wissen über jenes Ganz-Andere als ganz Anderes:

In der Behauptung [einer solchen absoluten Erkenntnisschranke; M. L.] liegt die Bewußtlosigkeit, daß darin selbst, daß etwas als *Schranke* bestimmt ist, darüber bereits hinausgegangen ist. Denn eine Bestimmtheit, *Grenze*, ist als Schranke nur bestimmt, im Gegensatz gegen sein Anderes überhaupt, als gegen sein *Unbeschränktes*; das Andere einer Schranke ist eben das Hinaus über dieselbe.¹⁰

Wenn es aber tatsächlich keine Erkenntnis eines analogielosen Sachverhaltes gibt, kann er dann wenigstens Gegenstand einer sozusagen erkenntnisneutralen Wahrnehmung sein (schließlich geht das menschliche Wahrnehmungsvermögen über die diskursive Erkenntnis hinaus)? Eine kurze Besinnung auf das Wesen der Phänomenalität dürfte aber auch diese Hilfskonstruktion unmöglich machen: Ein Sachverhalt muss per Definition Phänomen sein, also eine Entität, die einem Erkenntnissubjekt erscheint – wie auch immer sich dies im Einzelnen innerlich oder äußerlich vollziehen mag –; ein nichtphänomenaler Sachverhalt ist ein Widerspruch in sich. Kann nun aber ein Phänomen analogielos, d. h. radikal beziehungslos zu allen an-

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Teil 1; Band 1, 1.1.2.B.β, Hamburg 1999, 121 [Kursivierung im Original gesperrt; M. L.].

deren Phänomenen sein? Diese Frage ist eindeutig zu verneinen, weil ein Phänomen als solches zumindest den Vorgang der Phänomenalisation, also des Erscheinens, mit allen anderen Phänomenen teilt.¹¹ Weiter wäre zu fragen, ob Phänomenen als solchen nicht auch weitere Charakteristika eignen, die sich mit den unverwüstlichen Transzendentalien der mittelalterlichen Philosophie identifizieren lassen: Demnach wiese jedes Phänomen ein gewisses (und sei es negatives oder neutrales) Maß an Sein, an Wahrheit, an Güte usw. auf.

Als Zwischenfazit lässt sich festhalten, dass die Erkenntnis der Analogielosigkeit eines Sachverhalts – also etwa des göttlichen Schöpfungshandelns – als *contradictio in adiecto* auszuschließen ist und dass im strengen Sinne auch nicht von einem analogielosen Phänomen gesprochen werden kann. So different und einzigartig ein Phänomen gegenüber allem anderen Erkannten oder Wahrgenommenen auch sein mag: Seine Erkenntnis erfordert stets Vergleich und Einordnung und schon seine Wahrnehmung erfordert die Phänomenalität mitsamt ihrer phänomenologischen und ‚transzendentalen‘ Implikationen.

2. Begriffslogisches Argument: Keine Begriffsbildung ohne Analogie

Wie bereits angemerkt, wird im Zusammenhang der Rede vom analogielosen Schöpfungsakt gerne die hebräische Verbform בָּרָא als Beleg angeführt, in deren Besonderheit sich das gänzliche Fehlen von Analogizität seitens des Referenzobjekts gegenüber jedem sonstigen Handeln widerspiegeln. So schreibt erneut Hans Kessler, dass der erste Schöpfungsbericht mit diesem Neologismus einen ausgeklügelten Fachterminus zur Beschreibung des göttlichen Schöpfungshandelns „in seiner ganzen Abgründigkeit“ geprägt habe. Dieses Wort – wie auch das davon abgeleitete substantivische Partizip „Boré“ – sei dabei nicht allein exklusiv für den Schöpfergott reserviert, sondern sogar „unübersetzbar, weil es dafür nichts Vergleichbares in der Welt“ gebe.¹² Ungeachtet der durchaus eingestandenen pragmatischen Unverzichtbarkeit einer Übersetzung bleibe diese letztlich notwendig prekär. Grundlage der Argumentation ist hier die evidente, exklusive Reservierung des Verbs und des zugehörigen Partizips für den Schöpfungsakt beziehungsweise für den Schöpfer im Alten Testament, v. a. im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht. Zusätzlich zu diesem sprachpragmatischen Argument wird teilweise aber auch eine grundsätzliche Unübersetzbarkeit des Wortes postuliert. Dieses Postulat soll im Folgenden infrage gestellt, und zugleich soll die grundsätzliche These skizziert werden, dass ein sinntragen-

¹¹ Sehr luzide Ausführungen über das Konzept der Phänomenalität beziehungsweise Phänomenalisation finden sich etwa bei dem französischen Phänomenologen Michel Henry, vgl. z. B. *M. Henry, Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000 (dt.: *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*. Aus dem Französischen von R. Kühn, Freiburg i. Br. 2004), §§ 1–3.

¹² *Kessler, Gott*, 177f.

der Begriff aufgrund seines notwendigen Erkenntnisbezugs niemals ein analogieloses Referenzobjekt haben kann.

Zunächst konkret zu בָּרָא: Claus Westermann kommt nach eingängiger Studie des Forschungsstands zu dem Ergebnis, dass vor einer „Überhöhung“ des Begriffs nur gewarnt werden könne. Freilich habe die Priesterschrift ihn sehr wohl im Sinne eines exklusiven theologischen Fachbegriffs für das protologische (nicht zugleich für das andauernde, wie etwa bei Deuterocesaja) Schöpfungshandeln einzuführen versucht – und zwar mit durchschlagendem Erfolg bis in die Gegenwart. Dies bedeute aber keineswegs automatisch, dass der Begriff keine ursprüngliche, profane Grundbedeutung gehabt habe, noch dass er in der Heiligen Schrift als der einzig angemessene zur Beschreibung des Schöpfungshandelns fungiere, noch dass er – in ideengeschichtlichem Anachronismus – die Vorstellung einer *creatio ex nihilo* beinhalte.¹³

Es ist zwar weitgehend unbestritten, dass der Begriff drei Besonderheiten aufweist, nämlich erstens für das göttliche Schöpfungshandeln reserviert, zweitens nie mit einer Präposition oder einem Akkusativ des Stoffs (als Schöpfungssubstrat) verwendet und drittens (wahrscheinlich in der Exilzeit, vielleicht zunächst in liturgisch-kultischem Kontext) eigens für diesen Zusammenhang gebildet worden zu sein. Diese Charakteristika bedingen aber keineswegs notwendig die Unübersetzbarkeit, wie die Möglichkeit des Nachvollzugs der Etymologie beweist. In der exegetischen Forschung werden verschiedene ursprüngliche Bedeutungen und Herkünfte des Wortes angenommen; so wird etwa auf die Verwandtschaft mit dem altsüdarabischen BR' verwiesen, dessen Grundbedeutung ‚Bauen‘ ist.¹⁴ Am Wahrscheinlichsten sei aber – so Karl-Heinz Bernhardt – die Urbedeutung „Trennen“,¹⁵ so dass die Verwendung des Wortes sich durch die verschiedenen Trennungsvorgänge (Licht und Dunkel, Tag und Nacht, Wasser und Land) der ersten beiden Schöpfungstage in Gen 1 erklären ließe. Andreas Angerstorfer kommt in seiner gründlichen Untersuchung der Etymologie zu dem Schluss, בָּרָא beruhe auf einer gemeinsemitischen Wurzel mit der Bedeutung „zurechtschneiden, schnitzen“.¹⁶ So spannend und kontrovers die diesbezügliche Forschungsdebatte ist: Wichtiger als die Lösung der Frage nach der tatsächlichen Ursprungsbedeutung scheint an dieser Stelle die Feststellung, dass der Begriff בָּרָא – selbst wenn er in dieser Form ein Neologismus sein sollte – zum Zeitpunkt seiner Bildung eine tatsächliche semantische Bedeutung innerhalb des Sprachsystems seiner Urheber gehabt

¹³ Vgl. zum Ganzen C. Westermann, Genesis I (BK I/1), 136–139, v.a. 138.

¹⁴ Vgl. W. Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament; Band 1. Herausgegeben und bearbeitet von U. Rütterswörden und R. Meyer, Berlin [u. a.] 1987, 172f.

¹⁵ Vgl. Bernhardt, 773.

¹⁶ A. Angerstorfer, Der Schöpfergott des Alten Testaments. Herkunft und Bedeutungsentwicklung des hebräischen Terminus schaffen, Frankfurt am Main [u. a.] 1979, v.a. 29–31.

haben muss. Seine Bildung und Verwendung setzt daher den Vergleich des Referenzobjekts mit anderen, nebenbei bemerkt sehr plastischen und handgreiflichen Sachverhalten und ihrer sprachlichen Verarbeitung voraus. Jüdische Kommentatoren verweisen daher zu Recht gerade bezüglich der Perikope Gen 1,1–11 auf die Mühelosigkeit und Selbstverständlichkeit anthropomorpher Gottesrede in der Thora: „Die Menschen der Bibel wären nicht auf die Idee gekommen, von Gott in einer anderen Weise als vom Menschen zu sprechen, denn der Mensch wurde nach dem Bild Gottes geschaffen.“¹⁷

Gegen die semantische Unvergleichlichkeit (und damit Analogielosigkeit) des Verbs **ברא** steht weiterhin die synonyme Verwendung herkömmlicher Handlungsverben (wie **עשה**, **יצר**, **כון**, **יסד**, **חדש**) für Gottes Handeln in weiten Teilen des Alten Testaments, die Karl-Heinz Bernhardt – entgegen der eigenen Affirmation der Analogielosigkeit (s. o.) – von einer „Nivellierung“ der Sonderrolle von **ברא** sprechen lässt.¹⁸

An dieser Stelle sei nun die allgemeine Frage gestellt (und verneint!), inwieweit ein Wort – und sei es ein Neologismus – zugleich analogielos und semantisch, d. h. über die bloße hindeutende Bildungssituation hinaus bedeutungstragend sein kann. Natürlich können sprachbegabte Wesen in einer konkreten Situation eine willkürliche Laut- oder Zeichenfolge zur Beschreibung eines Referenzobjekts einführen. Damit diese sprachliche Repräsentation aber situationsunabhängig wird und somit ihren eigentlichen Sinn erfüllt, muss sie pragmatisch, lexikalisch und eben semantisch in das Sprachsystem eingeordnet und ihr Referenzobjekt somit verglichen, kategorisiert und definiert werden. Andernfalls gelangt man nur zu einer bedeutungsfreien Zeichen- oder Lautfolge, zum Johannes Roscelin zugeschriebenen *flatus vocis* als Vollendungsform des Nominalismus, nicht aber zu einem kommunikablen Begriff.

Die konkrete Betrachtung des Verbs **ברא** und die bloß skizzierten, allgemein-semantischen Überlegungen dürften deutlich gemacht haben, dass ein ‚analogieloser‘ Sachverhalt nicht begrifflich zu explizieren wäre. Begriffsbildung – so die These – vollzieht sich vielmehr gerade über Analogiebildung, d. h. über Vergleich beziehungsweise pragmatische, lexikalische und semantische Kategorisierung. Ein analogieloser Begriff ist ein Widerspruch in sich, womit freilich die philosophiegeschichtliche Debatte um die Existenz eines analogen Begriffs noch gar nicht angerissen ist.¹⁹

¹⁷ W. G. Plaut, Die Tora. In jüdischer Auslegung; Band 1. Eingeleitet von W. Homolka, deutsch von A. Böckler, Gütersloh 1999, 73.

¹⁸ Vgl. Bernhardt, 774.

¹⁹ Zu dieser Debatte, welche den eigentlichen Kern der thomistisch-skotistischen Kontroverse um die Analogielehre bildet, darf auf den entsprechenden Passus der Dissertation des Verf.s verwiesen sein, vgl. M. Lersch, *Triplex Analogia. Versuch einer Grundlegung pluraler christlicher Religionsphilosophie*, Freiburg i. Br./München 2009, 454–466.

3. Theologisches Argument: Keine theologische Aussage ohne Analogie

Die Behauptung einer völligen Analogielosigkeit des göttlichen Schöpfungshandelns erweist sich bei näherer Betrachtung als Ausdruck einer radikal negativen, letztlich dialektischen Theologie. Der Schöpfergott kann hier nur mehr der Ganz-Andere sein, der in sich und in seinem Schöpfungshandeln aufgrund völliger Unvergleichbarkeit mit allen geschöpflichen Maßstäben nicht erkannt und expliziert werden kann. Ein derartiges Modell unterbietet jede noch so schwache und versöhnliche Lesart des ‚Dogmas‘ von der natürlichen Gotteserkennbarkeit des Ersten Vatikanischen Konzils (vgl. DH 3004)²⁰ und seiner biblischen Grundlagen etwa in Weish 13,5 und Röm 1,19f. Ein analogieloser Schöpfungsakt beziehungsweise Schöpfer würde nicht erkannt, ja im Sinne des oben Dargelegten nicht einmal wahrgenommen, da er sich in keiner Weise als vergleichbarer Gegenstand in das Gesamt menschlicher Erkenntnis und Wahrnehmung einfügt. Die Schöpfungsoffenbarung besteht dann bestenfalls noch in einem vollkommen passiven Ergriffenwerden des Subjekts durch etwas ihm bleibend und völlig Unverständliches, das sich jeder noch so rudimentären Integration in den menschlichen Horizont verweigert. Die Konsequenzen für das Gottesbild sind gravierend: Ein derart radikal transzendenter und sich dem eigenen Geschöpf entziehender Schöpfer mag nicht recht zum biblischen Bild eines – bei aller unleugbaren, ‚je größeren‘ Transzendenz – welt- und menschenzugewandten Gottes passen; im Übrigen steht hier auch das streng mon(oth)eistische Schöpfungsmodell infrage: Würde das anthropomorphe Bild des Thomas von Aquin, Gott lasse sich wie der *artifex* am *artificiatum* erkennen,²¹ und mit ihm jede einfache Physikotheologie auch tendenziell zu kurz greifen, so liefe die Leugnung jeglicher Schöpfungssignatur der geschaffenen Dinge und des Kosmos als Ganzem auf ein unzureichendes Verständnis der Allkausalität Gottes, wenn nicht sogar auf einen subkutanen Dualismus hinaus. Wenn der Mensch – wie etwa in Martin Luthers aktualistischer Hamartologie – durch die Sünde die eigene Geschöpflichkeit und Schöpfungssignatur völlig korrumpieren kann, so dass er als vollkommen verdorben und schlecht vom vollkommen guten Gott radikal getrennt ist, so wird ihm die letztlich widergöttliche Macht zugesprochen, sich neu zu erschaffen. In einem solchen Modell wird das oder besser der Böse zu einem quasi gleichrangigen, adversatorischen Prinzip neben Gott.²²

²⁰ Zur Einführung in die Debatte(n) um diesen in der Tat heiß umstrittenen Passus der Dogmatischen Konstitution *Dei filius* sei hier verwiesen auf Kasper, 96 f.; H. J. Pottmeyer, Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft: Die Konstitution über den katholischen Glauben „Dei Filius“ des Ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission, Freiburg i. Br. 1968; ders., Die Konstitution „Dei Filius“ des 1. Vatikanischen Konzils zwischen Abwehr und Rezeption der Moderne, in: G. Risse [u. a.] (Hgg.), Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend, Paderborn 1996, 73–86.

²¹ Vgl. *Thomas von Aquin*, ScG, lib.2 c.24 n.5.

²² Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie; Band 1, Göttingen 1988, 93: „Die Betonung

Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch der Hinweis, dass dieser schöpfungstheologischen Problematik der Behauptung radikaler Analogielosigkeit des Schöpfungshandelns auch ein offenbarungstheologisches Problem folgt – entgegen der allzu einfachen (Aus-)Flucht in Offenbarungspositivismus.²³ Ohne eine inchoative Offenbarung in der und durch die Schöpfung, ohne jegliche *vestigia Dei creatoris* im Kosmos, hängt die Selbstmitteilung Gottes im Christusereignis in der Luft: Offenbarung ist als göttliche Selbstmitteilung und freies Angebot für den Menschen notwendig auf Erkenntnis hin angelegt und setzt daher um ihrer logischen Kohärenz willen eine gewisse Rezeptionsfähigkeit bei ihrem Adressaten voraus, d. h. das Vermögen der Korrelation des begegnenden (Offenbarung-)Phänomens mit dem eigenen Erfahrungshorizont. Ohne Vorverständnis(se) von Gottheit und göttlicher Kausalität kann die Offenbarung daher nicht wahrgenommen und erkannt werden. Zeugt nicht gerade Jesu Lehre, und noch tiefer die Inkarnation und das ganze Christusereignis davon, dass Gott vom Menschen verstanden werden möchte und dass er dazu auf geschöpfliche Analogien, d. h. auf den menschlichen Erfahrungshorizont zurückgreift?

Ohne jene Möglichkeit des Vergleichs von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit, ohne einen Anknüpfungspunkt der Offenbarung, ist eine sinnvolle und signifikante Gottesrede unmöglich, weil eine solche nur für den Menschen sinnvoll sein kann. Mit dieser Möglichkeitsbedingung der Theologie im doppelten Genitiv (als Rede Gottes zum Menschen und Rede des Menschen über Gott) ist sozusagen der positive Gehalt dessen erreicht, was die Tradition *analogia* genannt hat: eine echte, unleugbare Ähnlichkeit und Vergleichbarkeit von Schöpfer und Geschöpf, ohne die eine den Menschen betreffende und ihm zugleich die Freiheit lassende Selbstmitteilung Gottes und ohne die auch die Theologie als reflexiver Niederschlag und Nachvollzug dieses Geschehens undenkbar wären.

Freilich muss die sozusagen negative Seite der Analogie gemäß der Definition des Vierten Lateranense sogleich mit genannt werden: Der echten Ähnlichkeit von Schöpfer und Geschöpf entspricht immer auch eine je größere Unähnlichkeit; jede Erkenntnis und jede Aussage über Gott muss zugleich relativiert werden, weil die menschlichen Begriffe und Konzepte unzureichend sind, um Gottes Wesen und Handeln zu erschöpfen. Aber heißt

der Perversion der Sünde darf auch theologisch nicht so weit getrieben werden, daß der Mensch nicht mehr als Gottes Geschöpf anzusprechen wäre. Solange bleibt aber auch eine Entsprechung zwischen der Natur des Menschen und ihrem Schöpfer bestehen.“

²³ Solche offenbarungspositivistischen Tendenzen scheinen etwa in den asymmetrisch-unsteten Analogiemodellen von Wolfhart Pannenberg („doxologische Analogie“) und Eberhard Jüngel („Analogie des Advents“) vorzuherrschen; vgl. W. Pannenberg, Analogie und Doxologie, in: *Ders.*, Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967, 181–201; E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977, 383–408; *ders.*, Thesen zum Verhältnis von Existenz, Wesen und Eigenschaften Gottes, in: ZThK 96 (1999), 405–423. Zur intensiveren Auseinandersetzung mit diesen und anderen Analogiemodellen vgl. erneut Lersch, 390–416.

das, dass Gottes Wesen und Handeln völlig unvergleichbar wären mit allem, was geschöpfllich (d. h.: im Raum der Schöpfung Gottes!) erkannt und erfahren wird? In diesem Falle wären alle theologischen Aussagen letztlich inkommunikabel und lediglich Vehikel einer noch zusätzlich zu vollziehenden, unmittelbaren Glaubenserleuchtung (klassisch: Heinrich von Gents „Theologenlicht“), die aber nicht mehr den Bedingungen des Menschseins entspräche. Eine Erleuchtung, die einem Gewaltakt Gottes am Geschöpf gleichkäme, eine zwangsweise implantierte Erkenntnis, die einen Selbstwiderspruch des Freiheit schaffenden Schöpfers darstellte. Wenn der Mensch sinnvoll von einem göttlichen Schöpfungsakt sprechen können soll – das heißt, ohne bloß willkürlich *nomina* für einen Sachverhalt zu erfinden, die innerhalb seines semantischen Horizonts keinerlei Beziehung aufweisen und somit keinerlei Bedeutung tragen –, so muss der zu beschreibende Sachverhalt zumindest ansatzweise vergleichbar sein mit anderen Sachverhalten des eigenen Erfahrungs- und Deutungshorizonts. Sonst bleibt ברא eben bloßes *nomen* beziehungsweise *flatus vocis*, eine einmalige, willkürliche, unvergleichliche und inkomprehensible Interjektion anlässlich eines bestimmten Sachverhalts: eines Sachverhalts, von dem jeder ihn Beschreibende eine Anschauung oder Erfahrung haben müsste, um dann per Konsens eine sonst sinnfreie Laut- oder Zeichenfolge auf ihn zu beziehen. ברא hat aber eine semantische Bedeutung und findet Verwendung im ersten Schöpfungsbericht, dessen Konzeption des göttlichen Schöpfungshandelns den Rahmen anthropomorpher Redeweise keineswegs verlässt. So kommt Walter Kern mit Recht zu dem Schluss, dass sich in den Schöpfungsberichten wie in der ganzen Heiligen Schrift zwar teils „ein entschiedenes Wegstreben von anthropomorphen Vorstellungsweisen“ zeigen mag, dass dieses „allerdings nie ganz ans Ende kommen kann“²⁴!

So gilt für den priesterschriftlichen Auftakt der Bibel wie für alle Schöpfungstheologie: Sofern sich wesentliche Unterschiede zwischen göttlichem und menschlichem Handeln bestimmen lassen, ist immer schon ein gemeinsamer Horizont impliziert, haben beide Handlungsformen als Handlungen etwas miteinander gemein, so unterschiedlich sie auch sein mögen. Dies gilt zugleich für alle Aussagen über Gott, sofern er für den Menschen erkennbar sein soll, und somit letztlich für alle Theologie. Wie schon Thomas von Aquin (freilich in anderem Zusammenhang) lapidar festhält: „ibi quaeritur differentia, ubi est convenientia“²⁵. Dort, wo Unterschiede beschrieben werden können (und seien sie noch so radikal!), wird automatisch eine Übereinstimmung vorausgesetzt. Was aber ist eine solche *differentia* bei gleichzeitiger *convenientia* anderes als Ähnlichkeit in Unähnlichkeit, also Analogie?

²⁴ W. Kern, Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens, in: MySal; Band 2 (1966), 464–545, 509.

²⁵ Thomas von Aquin, S.th. I q.90 a.1 ad3. Dieser Artikel behandelt die Frage nach dem Verhältnis von menschlicher Seele und göttlicher Substanz.

Mit Erik Peterson lässt sich dieser „realistische Charakter der theologischen Erkenntnis“, der auch für ihn erst die Möglichkeit aller Theologie eröffnet, offenbarungs- respektive inkarnationslogisch begründen:

Für die Theologie ist es dagegen wesentlich, daß innerhalb der ihr gewiesenen Voraussetzungen prinzipiell nichts offengelassen wird und daß [...] in der Theologie die Möglichkeit eines wirklichen – wenn auch limitierten – Erkennens vorausgesetzt ist [...]. Nur unter der Voraussetzung, daß Gott Mensch geworden ist und uns dadurch eine Teilnahme an der scientia divina ermöglicht hat, nur unter dieser Voraussetzung ist es sinnvoll, in der Theologie von einem realen, wenn auch nur analogen Erkennen Gottes zu sprechen.²⁶

Diese fundamentale und zentrale Rolle der Analogie als Möglichkeitsbedingung der Theologie überhaupt (auch der Schöpfungstheologie!) gilt es neu in den Blick zu nehmen und bei allem theologischen Argumentieren zumindest als Hintergrund mitzudenken. Die Erinnerung hieran war niemand Geringerem als Karl Rahner so wichtig, dass er sie in seinem geradezu als Vermächtnis erscheinenden, letzten öffentlichen Vortrag als erste von zwei wesentlichen „Erfahrungen eines katholischen Theologen“ genannt hat:

Die erste Erfahrung, von der ich sprechen will, ist die Erfahrung, daß alle theologischen Aussagen, wenn auch noch einmal in verschiedenster Weise und verschiedenem Grad, analoge Aussagen sind. An sich ist das eine Selbstverständlichkeit für jede katholische Theologie, wird auf irgendeiner Seite jeder Theologie ausdrücklich gesagt, ist auch für einen Theologen seit Erich Przywara noch selbstverständlicher geworden. Aber ich meine, dieser Satz wird faktisch doch immer wieder bei den einzelnen theologischen Aussagen vergessen.²⁷

Der für Rahner selbstverständliche Sachverhalt der Analogizität theologischer Rede muss freilich immer wieder von seinem ontologischen Fundament her begründet werden, der letzten Analogie von Gott und Schöpfung, die – auch nach Erich Przywara – ein bleibendes Thema der Theologie in ihrem aufsteigenden Rhythmus bis hin zum anbetenden Verstummen der *via supereminetiae* bleibt.²⁸

²⁶ E. Peterson, Was ist Theologie?, in: *Ders.*, Theologische Traktate. Herausgegeben von B. Nichtweiß, Würzburg 1994, 1–22, 6.

²⁷ K. Rahner, Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: K. Lehmann (Hg.), Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag, München [u. a.] 1984, 105–119, 105.

²⁸ Zu diesem Rhythmus der Analogie bei Przywara sei verwiesen auf J. Terán Dutari, Christentum und Metaphysik. Das Verhältnis beider nach der Analogielehre Erich Przywaras, München 1973; K.-H. Wiesemann, Zerspringender Akkord. Das Zusammenspiel von Theologie und Mystik bei Karl Adam, Romano Guardini und Erich Przywara als theologische Fuge, Würzburg 2000, 274–400; M. Zechmeister, Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg Negativer Theologie, Münster 1997, v.a. 175–189.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
 Hermann-Herder-Str. 4
 D-79104 Freiburg im Breisgau
 Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
 E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

85. Jahrgang · Heft 3 · 2010

ABHANDLUNGEN

Rolf Darge

„Die den Sinngehalt der Prinzipien nicht kannten, haben im Glauben Schiffbruch erlitten“. Zur religiösen Wurzel der mittelalterlichen Transzendentalwissenschaft

321

Patrick Spät

Gradueller Panpsychismus: Ein Lösungsvorschlag zum Leib-Seele-Problem

341

Markus Lersch

Der Schöpfungsakt als „analogieloses Handeln“?
Eine kritische Rückfrage im Nachgang zum Darwinjahr

379

Burkhard Neumann

„Was ist das für ein Wort?“ (Lk 4, 36)
Gedanken zur Hoffnungsstruktur christlichen Redens von Gott

389

BEITRAG

Hans Janßen

Über die Herkunft der Trias Martyria – Liturgia – Diakonia

407

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

Werner Löser S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

UNIV.-PROF. DR. ROLF DARGE

Fachbereich Philosophie KTH
Fachbereichsleiter
Universität Salzburg
Franziskanergasse 1
A-5020 Salzburg
E-Mail: rolf.darge@sbg.ac.at

DR. PATRICK SPÄT

Gärtnerstraße 29
10245 Berlin
E-Mail: patrick.spaet.314@gmx.de

DR. THEOL. MARKUS LERSCH

Wissenschaftlicher Assistent
für Dogmatik
Theologische Fakultät Fulda
Eduard-Schick-Platz 2
36037 Fulda

PD DR. BURKHARD NEUMANN

Johann-Adam-Möhler-Institut
für Ökumenik
Leostraße 19a
33098 Paderborn
E-Mail: b.neumann@moeplerinstitut.de

HANS JANSSEN

Reetwerder 21
21029 Hamburg
E-Mail: ha.janssen@yahoo.de

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

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

„Was ist das für ein Wort?“ (Lk 4, 36)

Gedanken zur Hoffnungsstruktur christlichen Redens von Gott*

VON BURKHARD NEUMANN

1. Einleitung

„Was ist das für ein Wort?“ Mit diesem Ausruf reagieren nach dem Lukasevangelium die Menschen in Karfarnaum auf die Heilung eines Besessenen durch Jesus Christus, der „mit Vollmacht und Kraft“ auftritt und redet. Mit einem Wort also, das nicht leer ist, das nicht vorgibt, etwas zu sagen, was es nicht meint, sondern einem Wort, das das vollzieht, was es sagt, und das von daher auf den verweist, von dem allein solche Vollmacht und Kraft kommen können, nämlich auf Gott selbst.

Dieses vollmächtige Wort Jesu wird nach christlicher Grundüberzeugung in der Heiligen Schrift normativ bezeugt und bis heute in vielfältiger Form in der Christenheit weitergegeben. Und offenkundig können auch heute Menschen in dieser Weitergabe etwas erfahren von jener Vollmacht und Kraft, die die Menschen zur Zeit Jesu erlebten und die sie zum Glauben an Jesus Christus als dem einen, wahren, fleischgewordenen Wort Gottes führte.

Über dieses Wort beziehungsweise über diese wordhafte Weitergabe des Evangeliums soll im Folgenden nachgedacht werden, und dies unter dem auf den ersten Blick vielleicht nicht unmittelbar einleuchtenden Leitgedanken der Hoffnung.¹ Damit wird eine Anregung von Roman Siebenrock aufgenommen, die er in einem vor kurzem veröffentlichten Beitrag gegeben hat. Denn ist die Hoffnung, wie er dort zu Recht sagt, „die Grunddimension glaubender, christlicher Existenz, die alles Sprechen, Handeln und Lassen durchdringt“, dann darf man ihm wohl auch zustimmen, wenn er in der zugehörigen Anmerkung darauf aufmerksam macht, dass es bis heute „sprachphilosophisch noch zu wenig bedacht [ist], was dies für den epistemischen Status von Glaubensaussagen bedeutet“².

* Text der Antrittsvorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster am 16.12.2009, für den Druck leicht überarbeitet. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

¹ Vgl. aus der nahezu unüberschaubar gewordenen Literatur als Übersicht *U. Berner* [u. a.], Artikel Hoffnung, in: RGG⁴ 3 (2000), 1822–1828; *H.-G. Link*, Artikel Hoffnung, in: HWP 3 (1974), 1157–1166; *R. Schaeffler* [u. a.], Artikel Hoffnung, in: LThK³ 5 (1996), 198–207 sowie die grundlegende Arbeit von *K. M. Woschitz*, *Elpis – Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs*, Wien 1979; ferner *J. Moltmann*, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*,¹⁴2005; *J. Pieper*, *lieben, hoffen, glauben*, München 1986; *ders.*, *Hoffnung und Geschichte. Fünf Salzburger Vorlesungen*. München 1967; *B. Welte*, *Dasein als Hoffnung und Angst*, in: *Ders.*, *Gesammelte Schriften*; Band I/1: *Person*. Eingeführt und bearbeitet von *St. Bohlen*, Freiburg i. Br. 2006, 228–251.

² *R. Siebenrock*, „Seht, ich mache alles neu.“ Thesen zur Hermeneutik eschatologischer Bilder

In diese Richtung soll darum – natürlich ohne Anspruch auf Vollständigkeit – weitergedacht werden im Sinne eines Versuchs, diese Hoffnungsstruktur christlichen Sprechens von Gott deutlich zu machen und nach einigen Konsequenzen für das kirchliche Sprechen von Gott zu fragen. Dies aber setzt voraus, dass geklärt wird, was hier unter der Hoffnung als einer Grunddimension unseres menschlichen und erst Recht unseres christlichen Lebens verstanden wird.

2. Grundelemente der Hoffnung

Wenn von christlicher Seite aus die Situation des Menschen in seiner irdischen, zeitlichen Existenz bedacht wird, so wird immer wieder darauf aufmerksam gemacht, dass es gerade die Haltung oder die Tugend der Hoffnung ist, „die der wirklichen Existenz-Situation des Menschen entspricht“. Denn „sie ist die erstlich zugeordnete Tugend des *status viatoris*, sie ist die eigentliche Tugend des ‚Noch nicht‘.“³

(1) Hoffnung als Tugend des Noch-Nicht: Das bedeutet, dass die Hoffnung dafür steht, dass unsere menschliche, genauer unsere kreatürliche, d. h. von Gott geschaffene Existenz als solche ausgerichtet ist auf eine Erfüllung und damit auf ein Ziel, das sie noch nicht erreicht hat. Das menschliche Leben „wird so gelebt, daß dieses Leben in einer interessierten und aktiven Antizipation der noch ungewissen besseren Zukunft sich vollzieht. Eben dies nennen wir Hoffnung.“⁴ Hoffnung meint also die Gewissheit, auf eine solche Erfüllung zuzugehen, ohne sie aber als solche schon erreicht zu haben.⁵ Diese Spannung zwischen der ersehnten Erfüllung und ihrem Noch-Ausstehen ist eben jene grundlegende Spannung, wie sie in der Hoffnung deutlich wird und wie sie das menschliche Leben als solches kennzeichnet.

(2) Neben dieser positiven Ausrichtung auf eine noch nicht eingetretene Erfüllung gehört zur Hoffnung als weiteres wesentliches Element die Unverfügbarkeit dieser Erfüllung. „Das im strikten Sinn Erhoffte ist der Verfügung des Hoffenden entrückt.“⁶ Wenn ich mit Sicherheit weiß, dass etwas eintreten wird, dann kann und brauche ich nicht darauf zu hoffen. Wenn ich aber auf etwas hoffe, dann impliziert dies, dass das Erhoffte eventuell nicht eintreten wird oder dass es zumindest nicht allein in meiner Verfügbarkeit liegt, dass es geschieht. Zur Hoffnung gehört wesentlich diese Unverfügbar-

und Aussagen im Zeitalter der säkularen Apokalyptik, in: *Th. Herkert/M. Remenyi* (Hgg.), Zu den letzten Dingen. Neue Perspektiven der Eschatologie, Darmstadt 2009, 15–42, hier 29.

³ Pieper, *lieben, hoffen, glauben*, 201.

⁴ *Welte*, 229.

⁵ Pieper, *lieben, hoffen, glauben*, 195: „Das ‚Noch nicht‘ des *status viatoris* schließt ein Negatives und ein Positives in sich: das Nichtsein der Erfüllung und die Richtung auf die Erfüllung.“; siehe auch *J. Moltmann*, *Im Ende – der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre*, Gütersloh 2004, 105: „Hoffnung lebt von der *Antizipation des Positiven* und versteht sich nur darum auf die *Negation des Negativen*. Beides gehört zusammen.“

⁶ Pieper, *Hoffnung und Geschichte*, 26.

keit; das, was ich nicht planen, machen, kontrollieren, sondern eben nur erhoffen kann. Das unterscheidet die Gewissheit der Hoffnung von der Sicherheit des Vorhersagbaren und Verfügbaren und bringt, ohne diese Gewissheit hinwegzunehmen, vielmehr gerade *in* diese Gewissheit zugleich ein Element der Sorge oder der Furcht mit hinein, das Erhoffte könne eventuell nicht eintreten.

(3) Dass ich dennoch an der Hoffnung festhalte, tue ich, weil ich dafür Gründe habe. Hoffnung ist immer begründete Hoffnung. Diese Gründe geben dem Hoffenden genügend Anlass, seine Hoffnung nicht aufzugeben, sondern daran festzuhalten, auch und gerade angesichts mancher Gegenargumente oder gegenläufiger Erfahrungen. Selbst die von Paulus sogenannte Hoffnung „gegen alle Hoffnung“ (Röm 4, 18) hat Gründe – oder besser gesagt, sie hat den einen entscheidenden Grund, nämlich Gott selbst, an dessen Verheißung sich Abraham festmacht gegen alle rein menschlichen Erwägungen und Wahrscheinlichkeiten, und der darin nicht enttäuscht wird.

Nun können diese Gründe für meine Hoffnung durchaus falsch sein. Das erfahren wir in der Regel erst dann, wenn das Erhoffte nicht eingetreten ist. So schmerzhaft eine solche Enttäuschung auch sein mag: Sie zeigt noch einmal, dass wir eben tatsächlich gehofft hatten, unsere Hoffnung sei wahr und begründet, sei eben keine Täuschung oder Illusion, sondern werde eintreten.

Wenn solche Hoffnung eine Grundgestalt unserer irdischen, kreatürlichen Existenz ist, jene „Dynamik, die den Menschen immerfort über sich hinausdrängt und ihn hindert, je zum Augenblick zu sagen: verweile doch, du bist so schön“, ⁷ dann muss sie als solche unser ganzes Leben prägen. Das gilt dann selbstverständlich auch für das menschliche Sprechen, für die Art und Weise, wie wir Sprache verwenden.

3. Der Hoffnungscharakter der menschlichen Sprache

Wenn das Staunen den Beginn aller Philosophie darstellt, dann darf solches Staunen darüber, dass wir Menschen eine Sprache haben und es uns in der Regel auch gelingt, mit solcher Sprache einigermaßen sinnvoll umzugehen, auch am Beginn unseres Nachdenkens über die Sprache stehen. ⁸ Bekanntlich hat Aristoteles im Besitz der Sprache das unterscheidend Menschliche gesehen und den Menschen von daher definiert als das Lebewesen, „das den

⁷ *Benedictus* <Papa, XVI.> [J. Ratzinger], Über die Hoffnung. Ihre spirituellen Grundlagen aus der Sicht franziskanischer Theologie, in: *IKaZ* 13 (1984), 293–305, hier 298.

⁸ Vgl. u. a. T. Borsche/J. H. J. Schneider/S. Majetschak, Artikel Sprache, in: *HWP* 9 (1995), 1437–1495; D. Crystal, Die Cambridge-Enzyklopädie der Sprache. Übersetzung und Bearbeitung der deutschen Ausgabe von St. Röhrich, A. Böckler und M. Jansen, Darmstadt 1993; G. Haeffner, Philosophische Anthropologie, Stuttgart ³2000, 55–76; G. Jüssen, Sprachphilosophie, in: L. Honnefelder/G. Krieger (Hgg.), *Philosophische Propädeutik*; Band 1: Sprache und Erkenntnis, Paderborn 1994, 183–237; E. Runggaldier, *Analytische Sprachphilosophie*, Stuttgart 1990.

logos besitzt“⁹, d. h., wie aus dem Kontext deutlich wird, das über Sprache verfügt¹⁰ – eine Definition, die ja bekanntlich in der antiken Philosophie zur Bestimmung des Menschen als *animal rationale*, als vernunftbegabtes Wesen, geführt hat.¹¹

Wenn im Folgenden vor allem der Umgang mit Worten bedacht wird, schließt das natürlich den Kontext mit ein, in dem allein Sprache sich vollzieht und ohne den sie unklar oder gar sinnlos bleibt.¹² Ebenso mit eingeschlossen ist die konkrete, buchstäblich leibhaftige Weise, wie menschliches Reden sich vollzieht. Die Sprache des Menschen ist „eine körperliche, organische Sprache, die der naturhaften Laute und Gebärden“¹³. Darum hält Jürgen Moltmann zu Recht fest: „Jedes lebendige Sprechen ist eingebettet in die Physiognomie. Darum ist es gut, sich ‚von Angesicht zu Angesicht‘ auszusprechen und nicht nur am Telefon Worte zu wechseln, am Computer Mails oder per Handy SMS auszutauschen.“¹⁴

Das Staunenswerte an der menschlichen Sprache ist nun die scheinbar alltägliche, aber eben darin erstaunliche Tatsache, dass solches Sprechen gelingt, dass Sprache als Medium der Kommunikation, als Medium der Verständigung funktioniert. Mögen die Momente, in denen sie es nicht tut, für den, der über die Sprache nachdenkt, interessanter sein, so darf uns das nicht übersehen lassen, was es überhaupt heißt, dass wir miteinander sprechen, dass wir uns durch das Medium der Sprache miteinander verständigen können. Wir gehen auf der einen Seite nahezu selbstverständlich davon aus, dass unser Sprechen sein Ziel erreicht, dass wir uns verständlich machen können. Zugleich wissen wir auf der anderen Seite aber auch, dass unser Sprechen aus unzähligen Gründen dieses Ziel nicht erreichen kann – aus Gründen, die eben nicht nur und oft nicht einmal in erster Linie in unserer Hand liegen. Genau im Verhältnis dieser beiden Aspekte wird aber der grundsätzliche Hoffungscharakter unseres menschlichen Sprechens deutlich.

Dieser Hoffungscharakter, der also auf der einen Seite von der begründeten Zuversicht getragen wird, dass menschliches Sprechen gelingt, und der zugleich um die Unsicherheiten und damit die Unverfügbarkeit dieses Geschehens weiß, zeigt sich auf mehreren Ebenen.

Die beiden ersten und grundlegenden Ebenen sind bereits angedeutet, nämlich die Hoffnung vonseiten des Sprechers, die richtigen Worte zu fin-

⁹ *Aristoteles*, Politik I, 2; 1235 a 10.

¹⁰ Vgl. *Haeffner*, 55; *J. Splett*, Religion lebt im Wort. Das Unsagbare verbietet Nichtssagendes, in: *IKaZ* 28 (1999), 35–47, hier 35.

¹¹ Vgl. *Ch. Grawe*, Artikel Homo sapiens, in: *HWP* 3 (1974), 1178f.; zur Frage nach der Sprache nichtmenschlicher Lebewesen vgl. die vorsichtigen Erwägungen bei *Haeffner*, 61 f.

¹² Vgl. *Haeffner*, 58 f.

¹³ *H. U. von Balthasar*, Gott redet als Mensch, in: *Ders.*, Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1990, 73–99, hier 87; vgl. *ders.*, Die Sprache Gottes, in: *Ders.*, Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V, Einsiedeln 1986, 248–276, hier 252 f.

¹⁴ *J. Moltmann*, „Sein Name ist Gerechtigkeit“. Neue Beiträge zur christlichen Gotteslehre, Gütersloh 2008, 161.

den, also sagen zu können, was er ausdrücken will, und die Hoffnung, mit diesen Worten sein Gegenüber zu erreichen, sich ihm verständlich machen zu können. Wenn ich spreche, dann hoffe ich, mich dem Gegenüber verständlich zu machen, ich hoffe, dass er oder sie das, was ich sagen will, auch versteht. Da aber alle Rezeption geschieht *per modum recipientis*, beinhaltet der Vorgang des Sprechens in sich ein unaufhebbares Element der Unverfügbarkeit, über das wir durchaus wissen, auch wenn wir im konkreten Vollzug nicht ausdrücklich darüber nachdenken. In der Regel brauchen wir das auch nicht, weil wir in vielen Sprachvollzügen relativ schnell merken, ob wir verstanden werden oder nicht, ob also unsere Hoffnung erfüllt wird oder nicht. Wenn ich beispielsweise in einem Restaurant ein Essen bestelle, dann merke ich spätestens, sobald das Essen serviert wird, ob ich mich richtig ausgedrückt habe und ob ich richtig verstanden worden bin (was natürlich nicht unbedingt heißt, dass das Bestellte dann auch meinen Erwartungen entspricht – das ist eine ganz andere Frage). Etwas schwieriger wird es, wenn ich nicht weiß, ob ich die richtigen Worte für meine Bestellung kenne, etwa weil ich im Ausland bin. Würde ich fließend französisch sprechen, wäre es beispielsweise kein Problem, in einem Restaurant in Paris das zu bestellen, was ich möchte. Wenn das nicht der Fall ist, kann ich in diesem Fall eben nur hoffen, dass es mir – etwa dank eines guten Wörterbuchs, meiner wenigen Brocken Französisch und vielleicht auch des Wohlwollens und der Hilfe der Bedienung – gelingt, mich verständlich zu machen. Und auch hier wird mir relativ schnell klar werden, ob es tatsächlich gelungen ist oder nicht, ob sich meine Hoffnung erfüllt oder nicht.¹⁵

Solche Situationen gibt es unzählige in unserem Leben, und ob die Kommunikation hier gelingt oder nicht, erfahren wir zeitnah, wenn nicht gar unmittelbar. Und wenn sie nicht gelingt, dann gibt es in vielen Fällen die Möglichkeit, Missverständnisse abzubauen und sich noch einmal neu zu verständigen, weshalb uns oft gar nicht bewusst ist, wie sehr bereits ein solches Sprechen ein Akt der Hoffnung ist.

Diese Hoffnungsstruktur menschlicher Sprache wird in anderen Weisen des Sprechens noch deutlicher. Auch wenn Sie das, was ich hier tue, als Vorlesung erkennen, sagt das natürlich noch nichts darüber aus, ob Sie als Zuhörerinnen und Zuhörer es verstehen und was Sie davon behalten. Das bleibt in dieser Situation zunächst offen und kann, wenn überhaupt, gegebenenfalls in einem anschließenden Gespräch, und d. h. also auch wieder einer Form des Sprechens geklärt werden. Die Hoffnungsstruktur menschlicher Sprache zeigt sich also wesentlich an der bereits angedeuteten unaufhebba-

¹⁵ Ohne die zu Recht geltend gemachten Schwierigkeiten des Übersetzens leugnen zu wollen: Ebenso selbstverständlich, wie wir Sprache im Alltag als Medium der Kommunikation verwenden und darauf hoffen, dass wir uns verständigen können, gehen wir wohl auch von der begründeten Hoffnung aus, dass Übersetzungen in andere Sprachen grundsätzlich möglich sind.

ren Differenz zwischen der Intention des Sprechenden und der Rezeption des Hörenden. Beide können durchaus auseinanderfallen. Jeder, der vor anderen Menschen reden muss, erfährt das, und es kann manchmal sehr aufschlussreich, manchmal aber auch sehr frustrierend sein, wahrzunehmen, was von dem, was man eigentlich sagen wollte, die Zuhörer tatsächlich erreicht hat, was sie verstanden oder aufgenommen haben. Wenn etwa das anschließende Gespräch über einen Vortrag nicht erfolgt, dann bleibt, trotz aller Vorbereitung und auch trotz aller rhetorischen Mittel, d. h. all dessen, was mir als dem Sprechenden zur Verfügung steht, letztendlich eben nur die Hoffnung, dass ich mich mit dem, was ich sagen wollte, verständlich gemacht und die Zuhörer tatsächlich erreicht habe.

Nun gibt es aber noch wesentlich tiefer gehende Formen der Sprache, in denen wir das Ergebnis unseres Sprechens, unserer Verständigung, nicht nur nicht unmittelbar oder zeitnah erleben, sondern es auch gar nicht unmittelbar erleben können und in denen darum das Element der Hoffnung noch deutlicher hervortritt. Das gilt für all jene Sprachformen, in denen wir einem anderen Menschen etwas versprechen. Das Versprechen ist eine ganz besondere, eigene Weise menschlicher Rede, denn es ist ausdrücklich ein Sprechen auf Hoffnung hin, auf die Hoffnung hin, dass dieses Versprechen in der noch ausstehenden Zukunft gehalten werden kann und gehalten werden wird. „Man muß ihm Zeit lassen, sonst wird es nichts.“¹⁶ Das gelingt aber nur, wenn zwischen dem, der etwas verspricht, und dem, der dieses Versprechen entgegennimmt, ein Vertrauensverhältnis existiert. „Ein Versprechen abzunehmen bedeutet, einem anderen zuzutrauen, es erfüllen zu können.“¹⁷ Zwischen dem, der etwas verspricht, und dem, der sich darauf verlässt, muss das Vertrauen herrschen, dass dieses Versprechen gehalten werden kann und gehalten werden wird, dass es sich also nicht um leere Versprechungen handelt.¹⁸

Selbstverständlich wird derjenige, dem ein solches Versprechen gemacht wird, seine Gründe haben, dem anderen zu vertrauen – Gründe, dafür, dass er tatsächlich meint, was er sagt, und dass er in der Lage ist, es auch zu halten. Aber weil die Erfüllung vom Wesen des Versprechens her erst in der Zukunft erfolgen kann, ist damit eben keine Sicherheit verbunden und auch kein zeitnaher Zusammenhang zwischen Versprechen und Erfüllung, sondern geschieht ein solches Versprechen ausdrücklich auf Hoffnung hin, auf die Hoffnung hin, es möge gehalten werden, es möge sich erfüllen. „Einem Versprechen zu trauen ist daher immer auch eine ‚riskante‘ Angelegenheit.

¹⁶ H.-J. Höhn, versprechen. Das fragwürdige Ende der Zeit, Würzburg 2003, 61.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Allein die Tatsache, dass wir in unserer Sprache zwar *leere* Worte und *leere* Versprechungen kennen, beim Gegenteil aber nur von Worten bzw. Versprechen ohne jedes Attribut reden, ist ein Indiz dafür, wie sehr wir auch auf der Ebene der Sprache von der Erfüllung unserer Hoffnung ausgehen.

Einzig im Lauf der Zeit wird dieses Risiko geringer, wenn auf Worte die dazu passenden Taten folgen.“¹⁹

Dieses Risiko bleibt auch und gerade dort, wo ein Versprechen das ganze menschliche Leben umfasst. Wenn bei einer Trauung die Brautleute einander versprechen, sich zu lieben, zu achten und zu ehren, bis der Tod sie scheidet, dann wird damit das ganze Leben unter die Hoffnung gestellt. Denn auch und gerade wenn dieses Versprechen tatsächlich gehalten wird, so kann doch vom Inhalt dieses Versprechens her erst am Ende des Lebens offenkundig werden, dass es ernst gemeint war und dass es gehalten worden ist. Gerade an dieser Form des Versprechens werden zwei weitere Dimensionen der Hoffnung deutlich, wie sie menschliches Sprechen kennzeichnet: Zum einen ist es die Hoffnung, angesichts der Unvorhersehbarkeit und Unverfügbarkeit der Zukunft zu dem stehen zu können, was ich sage, die Hoffnung also, mein Versprechen erfüllen zu können, was ich eben nur erhoffen, aber nie sicher wissen kann, und dementsprechend vonseiten des Hörenden natürlich die Hoffnung, dass er sich auf dieses Versprechen tatsächlich verlassen kann. Dahinter lässt sich aber noch eine weitere Dimension erkennen, und zwar gerade bei dem, der ein solches Versprechen gibt, nämlich die Hoffnung darauf, in einem solchen Versprechen tatsächlich die *Wahrheit* zu sagen und nicht nur dem anderen, sondern auch und an erster Stelle sich selbst nichts vorzumachen, die Hoffnung also, das Versprechen tatsächlich ernst zu meinen und es entsprechend halten zu wollen. Insofern scheint es mir zu weit zu gehen, wenn Hans Urs von Balthasar sagt, die menschliche Sprache impliziere „den Selbstbesitz der Geist-Person, die sich selber gegenwärtig ist und deshalb ihre eigene Wahrheit kennt und versteht“²⁰. Dieser Selbstbesitz ist unter den irdischen, geschichtlichen Bedingungen menschlicher Existenz ebenfalls nur im Modus der Hoffnung möglich. Erst durch das reinigende Feuer des Gerichts am Ende der Zeit hindurch werden wir Menschen zum endgültigen, wahren und bleibenden Selbstbesitz gelangen. Bis dahin leben und sprechen wir aus der Hoffnung – einer Hoffnung, die eben auch enttäuscht werden kann und die sich nicht nur auf den richtet, zu dem hin wir sprechen, sondern die auch uns selbst und die immer nur erhoffte Wahrheit und Wahrhaftigkeit unseres Redens und Handelns umfasst.²¹

Wie immer man darum die vielfältigen Formen menschlichen Sprechens analysiert: Sie alle leben aus der Hoffnung als der grundsätzlichen, alle irdischen Vollzüge kennzeichnenden Haltung, einer Hoffnung, die so grundlegend ist, dass sie auch durch Misstrauen, Vorsicht oder gar Skepsis faktisch nicht aufgehoben kann. In diesem Sinne ist die Hoffnung die in allem Sprechen immer vorausgesetzte und selbst ihrer Leugnung noch einmal zugrun-

¹⁹ *Höhn*, 63; vgl. *M. Kehl*, Eschatologie, Würzburg 1986, 26.

²⁰ *von Balthasar*, Gott redet als Mensch, 86.

²¹ Vgl. DH 1549 und die dort zitierte Stelle 1 Kor 4, 4 f.

deliegende Möglichkeit der Kommunikation, des zwischenmenschlichen Geschehens von Sprechen und Hören, Reden und Verstehen.

4. Offenbarung als Wort Gottes

Wenn dieser Hoffnungscharakter unser gesamtes menschliches Reden bestimmt, dann betrifft er selbstverständlich auch die Art und Weise, wie Gott zu uns Menschen spricht, und wie wir Menschen dieses Wort Gottes verstehen, es aufnehmen und es weitergeben. Wenn zunächst vom Wort Gottes gesprochen werden soll, dann setzt das nicht nur voraus, dass es einen Gott gibt, sondern auch, dass dieser Gott zum Menschen spricht, d. h., dass er in eine Beziehung zum Menschen tritt und sich ihm verständlich machen will, und zwar um sich selbst dem Menschen mitzuteilen, um sich dem Menschen als sein letztes Ziel, als sein Heil und damit als die Erfüllung seiner Hoffnung zuzusagen.

Wenn hier die Offenbarung Gottes unter der Kategorie des Wortes verstanden wird, dann natürlich nicht in dem Sinne, dass dieses Wort den Taten, dem Handeln Gottes entgegengesetzt wird oder in einem verengten Sinne rein verbalistisch verstanden wird. Die Dogmatische Konstitution *Dei Verbum* des II. Vatikanischen Konzils betont zu Recht, dass die Offenbarung Gottes sich „in Taten und Worten [ereignet], die inwendig miteinander verknüpft sind“. ²² Dennoch darf man gerade im Blick auf das biblische Zeugnis die Offenbarung von der Kategorie oder der Metapher des Wortes her deuten. Denn die eschatologische Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus wird ja nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums ausdrücklich als die Fleischwerdung des Logos, des Wortes verstanden (vgl. Joh 1, 14). Dabei kann die Verwendung der Kategorie des Wortes zentrale Aspekte des Offenbarungsgeschehens deutlich machen:

a) Ein Wort ist immer an ein Gegenüber gerichtet. Wenn also vom Wort Gottes die Rede ist, dann wird darin von vornherein deutlich, dass Offenbarung ein Kommunikationsgeschehen ist, dass Gott zum Menschen spricht, dass er sich ihm zuspricht. Offenbarung wird so nicht als bloße Information verstanden, die Gott über sich gibt, sondern als das Geschehen der „Selbstmitteilung Gottes“, um einen zentralen Begriff Karl Rahners aufzunehmen, als ein (im analogen Sinne verstandenes) Sprachgeschehen, das sich zwischen Gott und dem Menschen vollzieht und das den Menschen ganz und gar angeht, weil es dem Menschen erst sein eigentliches Wesen und sein von Gott gewolltes Ziel erschließt, nämlich die Teilhabe am ewigen Leben Gottes selbst. ²³

²² DV 2. Auch wenn im Folgenden der Fokus auf die Offenbarung Gottes im inkarnierten Wort Gottes und seiner Weitergabe in der Kirche gelegt wird, ist damit die Einordnung der Offenbarung in die Geschichte des Volkes Israel und darüber hinaus in die auf dieses Wort hin geschaffene Schöpfung selbstverständlich immer mit impliziert.

²³ Vgl. GS 22; 41.

b) Darüber hinaus verdeutlicht die Rede vom Wort Gottes die Freiheit der göttlichen Offenbarung. Denn es kennzeichnet ja ebenfalls das Wort, dass es vom Sprechenden frei gesagt wird, dass der Mensch in dem Akt des Sprechens aus Freiheit heraus etwas von sich sagt. Ist aber schon zwischen Menschen die Sprache „die freie Offenbarung seiner persönlichen Intimität gegenüber anderen in sinnlichen Lautzeichen“,²⁴ dann gilt das analog auch und erst recht für die Offenbarung Gottes, für das Wort Gottes, das nur in Freiheit gesagt werden kann, aber nie gesagt werden muss und das darum immer reine Gnade, reines Geschenk bleibt.²⁵

c) Und schließlich betont die Rede vom Wort Gottes die Macht dieses Wortes. Die Weise, wie gerade das Alte Testament vom Wort beziehungsweise vom Sprechen Gottes redet, will ja seine Macht und seine Größe und eben darin seine Göttlichkeit deutlich machen. „Denn der Herr sprach, und sogleich geschah es; er gebot, und alles war da“ (Ps 33,9; vgl. Jdt 16,14; Weish 9,1). Das Sprechen Gottes im sogenannten ersten Schöpfungsbericht (Gen 1) unterscheidet diesen Gott darum deutlich von einem Demiurgen, der das bereits vorhandene Material erst mühsam handwerklich bearbeiten muss (und gibt darum im kanonischen Kontext gleichsam auch die Leseanweisung für Gen 2,7; vgl. auch Jes 48,13). Die Macht oder die Kraft des Wortes Gottes wird schließlich auch und gerade darin deutlich, dass es gemäß dem bekannten Wort aus dem Buch Jesaja nicht leer zu Gott zurückkehrt, sondern es „bewirkt, was ich will und erreicht all das, wozu ich es ausgesandt habe“ (Jes 55,11).

Im Blick auf Gottes Wort gilt also, im Unterschied zum menschlichen Wort, zum einen, dass es nicht unter dem Vorbehalt steht, ob es ernst gemeint ist oder nicht, sondern wenn und weil es Gottes Wort ist, kann es nur ernst gemeint sein. Meint Gott das, was er sagt, gibt er sich in diesem Wort so, wie er es sagt.

Zum anderen kennzeichnet gerade dies Gottes Wort, dass eben nicht offenbleibt, ob es sein Ziel erreicht, sondern Gottes Wort ist eben dadurch Gottes Wort, dass es bewirkt, was es sagt. Karl Rahner hat darum zu Recht betont, dass es gerade das Kennzeichen des Wortes Gottes ist, dass es „von seinem Wesen her ‚wirksames‘ Wort [ist], d. h. ein solches, das sein Hörenkönnen und das von ihm letztlich immer Gemeinte, die eigentliche ‚Sache‘, d. h. Gottes Selbstmitteilung, mitbringt.“²⁶ Gottes Wort ist darum wirksames Wort im eigentlichen Sinne, weil Gott selbst sich in diesem Wort mitteilt und weil er zugleich durch seinen Geist im Menschen als dem Adressaten dieses Wortes „die innere mitkonstituierende Bedingung der Möglich-

²⁴ von Balthasar, Gott redet als Mensch, 86.

²⁵ Vgl. R. Schaeffler, Philosophische Einübung in die Theologie; Band 1: Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre, Freiburg i. Br. 2008, 220f.

²⁶ K. Rahner, Artikel: Wort Gottes II. In katholischer Systematik, in: LThK ²10, 1235–1238, hier 1237; vgl. auch W. Löser, Wort und Wort Gottes in der Theologie Hans Urs von Balthasars, in: ThPh 80 (2005), 225–248; M. Seckler, Was heißt „Wort Gottes“?, in: CGG 2, 75–88.

keit des Hörens dieses Sagens“²⁷ ist, d. h., weil er durch seinen Geist dem Menschen das Hören und Annehmen dieses Wortes möglich macht.²⁸

Wenn das aber so ist, kann man dann im Blick auf dieses Wort Gottes noch von Hoffnung reden? Oder ist damit nicht all das, was bisher über die Hoffnung gesagt wurde, irrelevant?

(1) Der Aspekt der Hoffnung betrifft zunächst die Gestalt, die Art und Weise, wie uns dieses Wort Gottes in der Geschichte begegnet. „Gott redet als Mensch“ – so hat es Hans Urs von Balthasar in unübertrefflicher Kürze ausgedrückt. Das bedeutet zunächst, dass sich in diesem Menschen Gott selbst gesagt hat, dass dieser Mensch in seinem ganzen Leben bis zum Kreuz und zur Auferstehung die Auslegung Gottes (vgl. Joh 1, 18) ist²⁹, und dass in ihm zugleich der Mensch sich selbst geoffenbart wird: in seiner sündigen Verfasstheit ebenso wie in dem, was er nach Gottes Willen sein soll und was in Jesus Christus aufleuchtet³⁰.

Eben weil es aber Raum gefunden hat in einem Menschen, muss man zugleich und untrennbar von der „Niedrigkeitsgestalt“³¹ des Wortes Gottes sprechen. Es ist darum als solches menschliches Wort, wie jedes andere Wort, immer auch „missdeutbar und missbrauchbar“.³² Es ist Gottes endgültiges Wort in endlicher, geschichtlicher Gestalt und gerade darum ein Wort, das als solches nur in geschichtlicher, endlicher und darum missverständlicher und missbrauchbarer Weise weitergegeben und bezeugt werden kann.³³

(2) Zum anderen ist es eben diese Wortgestalt der göttlichen Offenbarung, die nicht anders als in der Form der Hoffnung wahrgenommen und angenommen werden kann. Denn wenn man sagen darf: „Gott redet als Mensch“, dann bedeutet dies, dass seine Offenbarung vermittelt ist durch das Wort, in der Weise des Wortes geschieht, und von uns angenommen

²⁷ *Rahner*, Wort Gottes, 1236; vgl. *Schaeffler*, Philosophische Einübung, 178; 242; 244f.; 248 f.

²⁸ Ohne auf die Frage nach dem Verhältnis von Gnade und Freiheit eingehen zu können, sei doch festgehalten, dass durch das Wirken des Geistes natürlich die Möglichkeit der freien Annahme dieses Wortes vonseiten des Menschen nicht ausgeschlossen, sondern gerade als solche ermöglicht wird.

²⁹ Siehe von *Balthasar*, Gott redet als Mensch, 99: „Alles was Gott der Welt zu sagen oder zu geben hatte, hat in diesem Menschen Raum gefunden.“; *K. Rahner*, Zur Frage der Dogmenentwicklung, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie; Band I, Einsiedeln 1967, 49–90, hier 60: „Es wird nichts Neues mehr gesagt, nicht, obwohl noch viel zu sagen wäre, sondern weil alles gesagt, ja alles gegeben ist im Sohn der Liebe, in dem Gott und die Welt ... eins geworden sind.“

³⁰ Vgl. dazu *J. Werbick*, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 2000, 317f.; 336–342, der hervorhebt, dass Gottes Wort darum immer auch *Widerspruch* gegen die Unwahrheit des Menschen darstellt und ihn so in die Wahrheit führt.

³¹ *P. Hünermann*, Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Münster 2003, 74, vgl. auch 47 f.

³² Ebd. 48.

³³ In analoger Weise spricht *Werbick*, 405, von der Offenbarung als „Übersetzung“: „Gott übersetzt sich, seinen Willen, seine Herausforderung, sein Versprechen in die ‚Sprache‘ von Ereignissen und menschlichen Handlungen, in die Sprache, die Menschen sprechen, wenn sie von Gott sprechen und von dem, was ihm entspricht und widerspricht. Gott offenbart sich, indem er sich übersetzt.“

wird in der Form, wie wir Worte annehmen. Solches Geschehen vollzieht sich aber, wie oben gezeigt, eben in der Weise der Hoffnung, in der Hoffnung des Sprechers, verstanden zu werden und in der Hoffnung des Hörenden, richtig verstanden zu haben. Ein solches Geschehen kann sich nur in einem grundsätzlichen Raum des Vertrauens vollziehen, der aus der Gewissheit erlebter Vertrautheit entsteht, der aber eben auf der Basis solchen Vertrauens und damit, theologisch gesprochen, auf der Basis des Glaubens geschieht.³⁴ Das Wort als Gestalt der göttlichen Offenbarung erweist sich darum als die spezifisch irdische und geschichtliche Weise der Kommunikation zwischen Gott und Mensch. Nicht umsonst wird in der christlichen Tradition die Vollendung dieser Kommunikation nicht mehr in der Kategorie des Wortes gedeutet, sondern in der Vorstellung der *visio beatifica*, d. h. der durch den Menschewordenen eröffneten und von Gottes Geist getragenen unmittelbaren Schau Gottes, in der es keine gesprochenen Worte mehr braucht, sondern allenfalls das „neue Lied“ (Augustinus) als Ausdruck der unmittelbaren Freude an der bleibenden Gemeinschaft mit Gott.

(3) Schließlich betrifft dieser Charakter der Hoffnung das, was Gott uns in diesem Menschen Jesus Christus sagt. Denn auch und gerade in Christus ist Gottes Wort ein Wort der Verheißung und hat darum am oben skizzierten Modus des Versprechens teil.³⁵ Zwar ist Christus nach den Worten des Paulus „das Ja zu allem, was Gott verheißen hat“ (2 Kor 1,20), aber zugleich erwarten wir noch, ebenfalls nach den Worten des Paulus, „das Offenbarwerden der Söhne Gottes“ (Röm 8,19), d. h. jene „Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (Röm 8,21), auf die hin die ganze Schöpfung ausgerichtet ist.

Wenn aber Hoffnung nur dann Hoffnung ist, sofern sie einen Grund hat, dann wird man sagen dürfen, dass eben in der Gestalt Jesu Christi, in seinem Leben, Sterben und Auferstehen die christliche Hoffnung auf Gott und sein Versprechen ihren entscheidenden Grund findet (vgl. 2 Thess 2,16). Christliche Hoffnung ist darum „theozentrisch: *Gott traut sie alles zu*, weil sie glaubt, dass er in Christus auch schon *alles* getan hat“.³⁶ Wenn Hoffnung eines Grundes bedarf, so bekennen Christen sich zu Jesus Christus als dem Grund ihrer Hoffnung, die aber eben als solche immer noch Hoffnung ist und bleibt, weil jene Vollendung noch aussteht, die uns in Christus nicht

³⁴ Es wäre von daher noch einmal zu bedenken, ob und wenn ja, wie in einer natürlich nur analogen Weise und ohne etwas von dem zur Macht des Wortes Gottes Gesagten zurückzunehmen auch im Blick auf das Wort Gottes in Jesus Christus vom „Glauben“ und von der „Hoffnung“ Gottes gesprochen werden könnte, um so die noch offene Geschichte Gottes mit den Menschen tatsächlich offen zu halten, vgl. dazu grundlegend *Ch. Péguy*, *Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung*, Freiburg i. Br. 2007; ferner *H. U. von Balthasar*, *Theodramatik*. 4. Band: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 160–167; *Th. Pröpper*, *Gott hat auf uns gehofft ... Theologische Folgen des Freiheitsparadigmas*, in: *Ders.*, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 2001, 300–321.

³⁵ Vgl. *Kehl*, 25–31; *Moltmann*, *Theologie der Hoffnung*, 91–95.

³⁶ *M. Theobald*, *Der Römerbrief*, Darmstadt 2000, 254.

nur versprochen, sondern endgültig, eschatologisch angebrochen und eröffnet ist.³⁷ Darum gilt im Blick auf Christus als dem eschatologischen Wort Gottes das, was Paulus in dem Satz ausdrückt: „Wir sind gerettet, doch in der Hoffnung. Hoffnung aber, die man schon erfüllt sieht, ist keine Hoffnung“ (Röm 8,24).³⁸

5. Gottes Wort im Wort der Kirche

Dieses eschatologische, endgültige Wort Gottes, das in Jesus Christus Fleisch geworden ist, wird auch in menschlicher und damit geschichtlicher Weise weitergegeben, nämlich in der Gestalt der Kirche, die man von daher verstehen kann als die „*eschatologische Sprachgemeinschaft* in der Geschichte“. ³⁹ So wie Gottes Wort sich in der geschichtlichen Gestalt des Jesus von Nazareth inkarniert, so wird dieses Wort Gottes in der Gestalt der Kirche in der Geschichte weitergegeben. Auch hier meint die Weitergabe des Wortes natürlich nicht nur die explizite Verkündigung des Evangeliums etwa in Predigt oder Katechese, sondern selbstverständlich auch die Feier des Gottesdienstes, besonders der Sakramente,⁴⁰ sowie die Sprache des gelebten Glaubens bis hin zur Gestalt der Heiligen, jener Zeugen des Evangeliums, die das Wort Gottes besonders glaubwürdig in ihr Leben umgesetzt haben.

Ist die Kirche aber als solche die Gemeinschaft, in der das Wort Gottes in diesen vielfältigen Formen weitergegeben und in der Geschichte bezeugt wird, dann lebt die Kirche aus der für sie konstitutiven Hoffnung, dass in ihren zentralen Vollzügen⁴¹ das Wort Gottes den Menschen tatsächlich be-

³⁷ Vgl. dazu *Benedictus <Papa, XVI.>*, Enzyklika *Spe salvi* an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Hoffnung. Herausgegeben vom *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 2007, Nr. 7–9; *F. Beißer*, Artikel Hoffnung IV. Dogmatisch, in: RGG⁴ 3 (2000), 1826 f., hier 1827: „Die Christen haben von jeher ihre Hoffnung als eine spezifische angesehen. Sie hat ihren besonderen Grund im Auftreten und besonders im Tod und in der Auferstehung Jesu Christi.“; *Kehl*, 29–31; *Werbick*, 336 f.

³⁸ Da nach dem Zeugnis des Paulus die Gabe des Geistes das „Angeld“ (2 Kor 1,22; 5,5) oder die „Erstlingsgabe“ (Röm 8,23) solcher Hoffnung ist, wäre hier der Punkt, an dem das spezifische *Christliche* der Hoffnung zur Sprache kommen kann, d. h. das, was die Tradition mit der Charakterisierung der Hoffnung als theologischer Tugend deutlich gemacht hat; vgl. zur paulinischen Lehre *Theobald*, 250–258.

³⁹ *Hünemann*, 77; vgl. auch *M. Seckler*, Wort Gottes und Menschenwort, in: CGG 2, 84–88.

⁴⁰ Obwohl die Sakramente nach katholischer Auffassung *ex opere operato* wirken, d. h. aus ihrem stiftungsgemäßen Vollzug und nicht aus der Würdigkeit des Spenders heraus, so muss doch dieser Spender zumindest die Intention haben zu tun, was die Kirche tut. Damit enthält auch der sakramentale Vollzug analog dem Vorgang des Sprechens ein unaufhebbares Element des Vertrauens auf den Spender und damit der Unverfügbarkeit, was deutlich macht, dass auch die Sakramente an der grundlegenden Hoffnungsstruktur teilhaben.

⁴¹ Der von K. Rahner in diesem Kontext verwendete Begriff der „Selbstvollzüge“ der Kirche (vgl. *K. Rahner*, Sämtliche Werke; Band 19: Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie. Bearbeitet von *K.-H. Neufeld*, Freiburg i. Br. 1995) wird aufgrund seiner gerade von evangelischer Seite immer wieder angemahnten Missverständlichkeit bewusst nicht verwendet; vgl. etwa *U. Kühn*, Sakramente, Gütersloh²1990, 212, Anmerkung 33; 218; 245;

zeugt und vermittelt wird, also in der begründeten Hoffnung, dass in diesen Vollzügen Gott selbst den Menschen, die das Wort der Kirche hören, die die Sakramente feiern, die dem glaubwürdigen Zeugnis gelebten Christsein begegnen, sein Wort zuspricht. Anders gesagt, lebt Kirche ganz und gar von der Hoffnung, dass sich in den verschiedenen Instanzen der Bezeugung und der Vermittlung des Wortes Gottes dieses Wort tatsächlich vergegenwärtigt und seine Hörer erreicht.⁴²

Wenn dieses Geschehen aber unter der Perspektive der Hoffnung verstanden wird, dann ist gerade damit der zentrale Unterschied zwischen dem Wort Gottes im eigentlichen Sinne und seinen geschichtlichen Bezeugungs- und Vermittlungsinstanzen gewahrt. Denn weil Hoffnung immer ein Element der Unverfügbarkeit des Hoffenden impliziert, muss diese Unverfügbarkeit hier konkret verstanden werden als Hoffnung oder Vertrauen der Kirche auf das Wirken des Geistes Gottes, der, wie es das Augsburger Bekenntnis sagt, den Glauben, d. h., die Annahme dieses Wortes Gottes wirkt „*ubi et quando visum est Deo*“,⁴³ d. h., wo und wann Gott es will. Dies bedeutet, dass gerade die Hoffnung der Kirche darauf, in ihren spezifischen Vollzügen der Bezeugung und Überlieferung des Wortes tatsächlich das Wort Gottes weiterzugeben, Ausdruck der zentralen Unterscheidung des Wortes der Kirche vom Wort Gottes ist, dessen Annahme allein durch den Geist Gottes getragen und ermöglicht wird.

Gilt aber bereits von dem geschichtlichen, leibhaftigen Wort Gottes in Jesus Christus, dass es missverstanden werden kann, so gilt dies erst recht von der Art und Weise, wie die Kirche dieses Wort in der Geschichte bezeugt und weitergibt. Damit wird die angesprochene Unterscheidung zwischen dem Wort der Kirche und dem Wort Gottes noch einmal vertieft, denn im Unterschied zum Wort Gottes, das als solches meint, was Gott sagt, und darum den Menschen nicht trügen kann, ist das Wort der Kirche immer auch bedroht und vielfältig betroffen von der Sündigkeit der Menschen, aus denen die Kirche besteht. Wenn Christus das endgültige Wort Gottes in der Geschichte ist, dann muss dieses Wort als Wort Gottes wahrhaftig und damit sündenlos sein. Dieses wahrhaftige Wort Gottes wird aber in der Geschichte weitergegeben von Menschen, die immer auch Sünder sind, die schuldig werden vor Gott und voreinander, und die dadurch erst recht die geschichtliche Weitergabe des Wortes Gottes verdunkeln oder infrage stel-

Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre, in: DwÜ 3, 317–419, hier Nr. 122, 128.

⁴² Zum Begriff und zum Verständnis der Bezeugungs- und Vermittlungsinstanzen des Wortes Gottes vgl. *Hünemann*; vgl. auch: *Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*, *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn/Frankfurt am Main 2000; *W. Beinert*, Kann man dem Glauben trauen? Grundlagen theologischer Erkenntnis, Regensburg 2004.

⁴³ CA V: BSLK 58,7f.

len. Wenn die Struktur der Hoffnung aber eben darin besteht, dass sie die noch ausstehende Erfüllung anzielt und insofern bedroht ist und bleibt, sie zugleich aber aus guten Gründen gewiss sein kann, dass eben diese Erfüllung und nicht deren Versagen am Ende stehen wird, dann wirkt sich diese Hoffnung in verschiedener Weise auf das kirchliche Reden von Gott aus. Dies soll abschließend deutlich gemacht werden.

6. Konsequenzen

(1) Wenn Gott sein Wort in die menschliche Geschichte hinein spricht und es in dieser Form unter uns Menschen präsent sein lässt, dann muss es eine geschichtliche Kontinuität der Weitergabe dieses Wortes geben, und zwar eben aus der Hoffnung auf den Gott, der in der Gestalt eines konkreten, geschichtlich situierten Menschen sein ewiges, wahrhaftiges, eschatologisches Wort sagt. Nur so kann Gottes Wort „das endgültige Wort in und durch alle Zeiten“⁴⁴ sein. Das Versprechen Jesu, bis an das Ende der Welt bei seinen Jüngern zu sein (vgl. Mt 28,20) kann aufseiten der Jünger und damit aufseiten der Kirche nur mit der Hoffnung beantwortet werden, diesem Versprechen zu trauen und darum davon ausgehen zu dürfen, dass Jesus selbst in der Kraft seines Geistes die geschichtliche Kontinuität seiner Kirche gewährt, in dessen Dienst die verschiedenen Bezeugungs- und Vermittlungsinstanzen seines Wortes stehen.

(2) Aus dieser begründeten Hoffnung auf eine geschichtliche Kontinuität ergibt sich sodann der grundsätzlich mögliche und notwendige verbindliche Charakter kirchlichen Redens von Gott.⁴⁵ Das meint nicht, dass solche Verbindlichkeit nicht durchaus unterschiedliche Grade oder Stufen kennt, und noch weniger ist damit gemeint, dass jedes Wort, das in der Kirche gesprochen wird, in diesem Sinne verbindlich ist. Gemeint ist vielmehr Folgendes: Gerade aus der in der Hoffnung deutlich werdenden Unterscheidung des Wortes der Kirche vom Wort Gottes ergibt sich, dass dort, wo es um den Kern des christlichen Glaubens geht, also um das Wort Gottes als Wort Gottes, die Kirche darauf hoffen darf, verbindlich von dem Gott zu sprechen, der sich in Christus verbindlich und unwiderruflich den Menschen zugesagt hat. So umstritten und kontrovers die institutionelle Konkretisierung dieser Verbindlichkeit christlicher Lehre zwischen den christlichen Kirchen auch sein mag: An der grundsätzlichen, aus der Hoffnung auf das Wirken Gottes kommenden Möglichkeit und Notwendigkeit solcher verbindlichen Lehre kann m.E. kein Zweifel bestehen, wenn man denn

⁴⁴ Hünemann, 71.

⁴⁵ Vgl. dazu u. a. A. Klein, Verbindliches Lehren – Gegenwärtige Bemühungen in den reformatorischen Kirchen, in: Cath(M) 44 (1990), 119–130; W. Löser, Verbindliches Lehren in der Katholischen Kirche, in: Cath(M) 44 (1990), 187–202; H. Meyer, Über die Verbindlichkeit christlichen Zeugnisses, in: *Ders.*, Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie I, Frankfurt am Main/Paderborn 1998, 241–253.

Ernst macht damit, dass sich das Wort Gottes in der Gestalt des menschlich-kirchlichen Wortes in der Geschichte präsent und wirksam macht.⁴⁶

(3) Dieser Verbindlichkeit kirchlicher Lehre entspricht aber, wiederum aus dem geschichtlichen Charakter des für die Kirche grundlegenden Sprachgeschehens, die jeweils neue Möglichkeit und Notwendigkeit der Interpretation des Wortes Gottes. Gerade aus der Niedrigkeitsgestalt des Wortes Gottes folgt positiv, „dass dieses Wort mit seinem unbedingten Anspruch und Zuspruch, seiner damit gegebenen situationssprengenden Unbedingtheit in neuen Situationen einer jeweils neuen Auslegung bedarf“⁴⁷. Gerade weil das Wort Gottes in endlicher und geschichtlicher Gestalt vermittelt wird, schließt die Verbindlichkeit kirchlicher Lehre ihre je neue Auslegung ausdrücklich ein und lebt auch diese Auslegung von der Hoffnung darauf, dass sich in ihr das eine und bleibende Wort Gottes in der Kraft des Geistes je und je neu zur Sprache bringen kann und bringen wird. Das heißt aber, dass ein Traditionalismus, der eine bestimmte geschichtliche Formel oder Gestalt verewigen will, das Wesen der geschichtlichen Weitergabe des Wortes Gottes gerade nicht bewahren kann, sondern es verfälscht.

(4) Zugleich ist damit impliziert, dass die Niedrigkeitsgestalt des Wortes Gottes in allen ihren Dimensionen auch dort zu finden ist, wo die Kirche ihren Glauben verbindlich ausspricht und bekennt. Auch verbindliche Lehraussagen der Kirche haben Teil an der grundsätzlichen Niedrigkeitsgestalt des kirchlichen Wortes. Das bedeutet, dass sie nicht nur deshalb, wie Karl Rahner gesagt hat, „Anfang und nicht Ende, Medium und nicht Ziel“⁴⁸ und damit offen sind für neue Interpretationen, weil sie endliche und durch ihre geschichtliche Situation begrenzte Aussagen sind, sondern auch deshalb, weil sie teilhaben (können) an der Sündhaftigkeit derer, die diese Aussagen formulieren. Allein die Geschichte der kirchlichen Konzilien bietet genügend Anschauungsmaterial dafür, dass dieser Aspekt, d. h. die durch Menschen verschuldete Einseitigkeit und Begrenztheit kirchlicher Lehraussagen (was nicht Unwahrheit bedeutet!) mit in eine Reflexion auf die kirchliche Gestalt des Wortes Gottes gehört.⁴⁹

Eben weil es endlich und begrenzt ist, kann in solchem Wort der Kirche nicht alles gesagt sein, muss es immer wieder neu aufgenommen und neu ge-

⁴⁶ Vgl. den Hinweis auf den analogen Charakter der Rede von der *infallibilitas* bei Hünermann, 273.

⁴⁷ Ebd. 48; vgl. von Balthasar, Gott redet als Mensch, 78: „Weil Gott selbst die Herrlichkeit und die Demütigung des zeitlichen Daseins auf sich genommen hat, ist es unmöglich, die Form der Zeitlichkeit von der Offenbarungswahrheit zu abstrahieren, um so ein bloßes System unzeitlicher Wahrheit zurückzubehalten.“; K. Rahner, Probleme der Christologie von heute, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie; Band I, Einsiedeln 1967, 169–222, hier 170: „Wer die ‚Geschichtlichkeit‘ der menschlichen Wahrheit (in die sich auch die Wahrheit Gottes in seiner Offenbarung inkarniert hat) ernst nimmt, sieht ein, daß von da aus weder die abschaffende Überholung einer Formel noch ihre versteinerte Bewahrung der menschlichen Erkenntnis gerecht werden.“

⁴⁸ Rahner, 169.

⁴⁹ Vgl. Kl. Schatz, Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte, Paderborn 1997.

sagt werden. Und eben weil es auch (nicht nur!) von der Begrenztheit und der Schuld der Menschen geprägt sein kann und wohl auch immer geprägt ist, bedarf es erst recht der Erneuerung, des neuen Sagens, um es besser verständlich zu machen, um darauf zu hoffen, dass darin das Wort Gottes besser und deutlicher zur Sprache kommen kann.

(5) Das Dokument „Kirche und Rechtfertigung“ des internationalen lutherisch-katholischen Dialogs hat diese hier angedeutete Spannung mit den Begriffen des „Verbindlichkeitsanspruchs“ und des „Verbindlichkeitsvorbehalts“ bezeichnet.⁵⁰ Nach dem bisher Dargelegten ist hoffentlich deutlich geworden, dass es nicht primär um die Verbindlichkeit kirchlicher Lehre geht, sondern um die Verbindlichkeit des Wortes Gottes, das aber als solches eben nur in der kirchlichen Lehre, im kirchlichen Sprechen und Reden von Gott, unter uns präsent und wirksam wird.

Wenn und weil es sich um das Wort Gottes handelt, das im Wort der Kirche weitergegeben wird, darum darf die Kirche gewiss sein, d. h., darf sie die begründete Hoffnung haben, dass sich in ihrem Verkündigen und Reden von Gott tatsächlich das Wort Gottes im strengen und eigentlichen Sinne zur Sprache bringt, dass in diesem menschlichen Reden Gott selbst sich den Menschen zusagt und sie kraft seines Geistes diese Zusage annehmen können. Zugleich weiß die Kirche aber auch um den Vorbehalt, der auf ihrer Seite liegt, eben weil es sich um ein menschliches, begrenztes und geschichtliches Reden handelt, das zudem immer auch von menschlichem Missverstehen und menschlicher Schuld verdunkelt werden kann.

Wenn aber die Kirche nur deshalb an Gottes Offenbarung glauben kann, weil sie aus der Hoffnung lebt, dass Gottes Wort die Menschen erreichen kann und dass Gottes Wort das meint, was es sagt, dann ist ebenso offensichtlich, dass es Grenzen dieses Verbindlichkeitsvorbehalts geben muss. Diese Grenzen liegen dort, wo es eben um Gottes Wort, um seine Selbstmitteilung an den Menschen geht. Noch einmal gesagt: Wie immer man auch die konkrete Greifbarkeit und Institutionalisierung dieser Grenzen fassen mag – es muss sie geben, wenn Kirche darauf vertrauen darf, dass in ihrem endlichen, im doppelten Sinne begrenzten menschlichen Wort das Wort Gottes an die Menschen ergeht. Es muss solche Grenzen geben, weil die Kirche darauf hoffen darf, dass sie in ihrem Wort die Wahrheit der Offenbarung durchscheinen lässt, dass ihr verbindliches Wort bei allen Grenzen tatsächlich eine wahre und nicht mehr zurücknehmbare Gestalt des Wortes Gottes darstellt.⁵¹ Damit sind wir bei dem, was der Begriff des Dogmas im

⁵⁰ Vgl. Kirche und Rechtfertigung, Nr. 205–222.

⁵¹ Bei dieser Frage nach der Grenze des Verbindlichkeitsvorbehalts wird deutlich, dass die hier behandelte Frage ein Aspekt der grundlegenderen Frage nach dem Verhältnis von Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche darstellt; vgl. dazu im ökumenischen Kontext Kirche und Rechtfertigung, Nr. 148–165; W. Kasper, *Harvesting the Fruits. Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*, London 2009, 65f.; sowie grundlegend H. Meyer, *Sündige Kirche. Zum ekklesiologischen Aspekt der Debatte um eine katholisch/evangelische „Grunddifferenz“*, in: *Ders.*, Ver-

theologischen Sinne meint und was wohl analog in den meisten christlichen Kirchen mit dem Bekenntnis gemeint ist: eine immer endliche und begrenzte Gestalt kirchlichen Wortes, in der aber die Kirche, eben weil sie auf die Kraft des Wortes Gottes vertraut, darauf hoffen darf, dass sie darin, weil es um den Kern ihres Glaubens geht, nicht etwas Falsches sagt, sondern darin Gottes Wort in Wahrheit zur Geltung kommt.

So gilt gerade in der Hoffnungsgestalt christlichen und kirchlichen Redens von Gott beides: Sie sagt tatsächlich Wahrheit, sie redet tatsächlich von Gott, sie gibt sein Wort weiter und soll es tun, aber dies eben nicht im Vertrauen auf ihre eigenen Kräfte, sondern im Vertrauen auf den Gott, der in Christus sein endgültiges, unüberbietbares Wort in diese Welt gesagt hat, der durch seinen Geist die Kirche trägt und es im gleichen Geist den Menschen ermöglicht, in diesem kirchlichen Wort das Wort Gottes wahr- und anzunehmen. Solches Vertrauen geschieht aber immer nur in jener Hoffnung, deren andere Seite eben die Furcht oder die Sorge ist, die aus dem Wissen um die Begrenztheit und Endlichkeit jedes menschlichen und kirchlichen Wortes, und auch aus dem Wissen um das Versagen und die Schuld all jener kommt, die dieses Wort Gottes weitergeben, und die eben auch mit einfließen in das christliche Sprechen von Gott.⁵² Die in solcher Hoffnung deutlich werdende Unterscheidung zwischen dem Wort Gottes und dem Wort der Kirche ermöglicht der Kirche deshalb immer wieder eine entsprechende Reform und Erneuerung.

Wir Christen hoffen ja nicht auf uns selber, und darum brauchen wir auch unsere eigene Gegenwart und unsere eigene Geschichte nicht immer wieder zu halbieren und stets nur die Sonnenseite vorzuzeigen, wie es jene Ideologien tun, die keine andere Hoffnung haben als die auf sich selbst. In diesem Sinne ist die Bereitschaft zur Selbstkritik ein Zeugnis unsere spezifisch christlichen Hoffnung, die die Kirche immer neu zu einer offensiven Gewissensforschung anleitet.⁵³

Die Schau, d. h. die unmittelbare Begegnung Gottes ist uns, wie gesagt, erst im Eschaton verheißen und sie macht das Eschaton als solches aus. „Daß Gott sich im Endstand in einer als Schauen bezeichneten Weise unmittelbar zu erfahren gibt, konstituiert geradezu den Endstand.“⁵⁴ Mit dem Eschaton endet darum der *status viatoris* des Menschen, für den eben die Haltung der Hoffnung durchgehend kennzeichnend ist. Dann bedarf Gott keines

söhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie II. Der katholisch/lutherische Dialog, Frankfurt am Main/Paderborn 2000, 251–265.

⁵² Von daher halte ich es durchaus für berechtigt, im Blick auf ihren *wissenschaftstheoretischen* Charakter theologische und lehramtliche Aussagen als Hypothesen zu bezeichnen; vgl. W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1987, 334–346; *ders.*, *Systematische Theologie*; Band I, Göttingen 1988, 66–72. Damit ist die Gewissheit des Glaubenden ja nicht ausgeschlossen, weil sie eben die vom Geist getragene Gewissheit der Hoffnung darstellt, die keine Sicherheit meinen kann, weil solche Sicherheit erst im Eschaton möglich ist.

⁵³ *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Beschluß: Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, Nr. 3, in: *Dies.*, *Beschlüsse der Vollversammlung*. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg i. Br. 1982, 84–111, hier 102.

⁵⁴ *H. Volk*, Artikel Wort III. Theologisch (Wort Gottes), in: *HTHG* 2, 867–876, hier 873.

menschlichen, irdischen Wortes mehr, um sich selbst dem Menschen zu schenken. Und dann wird auch keine menschliche Schuld dieser unmittelbaren Begegnung Gottes mit dem Menschen mehr im Wege stehen. Bis dahin aber, d. h. bis das Heilsmysterium Gottes „am Ende im vollen Licht offenbar werden wird“⁵⁵, haben wir als Christen das Wort Gottes, in dem sich Gott uns selbst mitteilt, nicht anders als in dem begrenzten und endlichen menschlichen Wort der Kirche. Gerade weil dieses menschlich-kirchliche Wort aber begrenzt und endlich ist, muss es immer neu und immer anders gesagt werden, weil nur so die Hoffnung lebendig bleibt, dass in diesem Wort der Kirche sich tatsächlich Gott selbst dem Menschen zusagt und sich ihm selbst schenkt.⁵⁶ Anders als in solcher Hoffnung gibt es kein christliches Reden von Gott.

⁵⁵ LG 8.

⁵⁶ Siehe *Volk*, 874: „Im Pilgerstand ist durch das Wort Gottes nur eine solche Unmittelbarkeit und Präsenz Gottes gegeben, welche den Glauben ermöglicht und erfordert. Damit aber sind das an uns ergehende Wort Gottes und der dem Wort Gottes zugeordnete Glaube und die damit gegebene Form der Gewißheit und der Begegnung als vorläufig gekennzeichnet in der Verbindung von Glaube und Hoffnung. Glaube wie Hoffnung verweisen aber auf eine Deutlichkeit und Unmittelbarkeit Gottes, in welcher Glauben und Hoffnung überwunden werden; nur die Liebe bleibt.“



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

85. Jahrgang · Heft 3 · 2010

ABHANDLUNGEN

Rolf Darge

„Die den Sinngehalt der Prinzipien nicht kannten, haben im Glauben Schiffbruch erlitten“. Zur religiösen Wurzel der mittelalterlichen Transzendentalwissenschaft

321

Patrick Spät

Gradueller Panpsychismus: Ein Lösungsvorschlag zum Leib-Seele-Problem

341

Markus Lersch

Der Schöpfungsakt als „analogieloses Handeln“?
Eine kritische Rückfrage im Nachgang zum Darwinjahr

379

Burkhard Neumann

„Was ist das für ein Wort?“ (Lk 4, 36)
Gedanken zur Hoffnungsstruktur christlichen Redens von Gott

389

BEITRAG

Hans Janßen

Über die Herkunft der Trias Martyria – Liturgia – Diakonia

407

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

Werner Löser S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

UNIV.-PROF. DR. ROLF DARGE

Fachbereich Philosophie KTH
Fachbereichsleiter
Universität Salzburg
Franziskanergasse 1
A-5020 Salzburg
E-Mail: rolf.darge@sbg.ac.at

DR. PATRICK SPÄT

Gärtnerstraße 29
10245 Berlin
E-Mail: patrick.spaet.314@gmx.de

DR. THEOL. MARKUS LERSCH

Wissenschaftlicher Assistent
für Dogmatik
Theologische Fakultät Fulda
Eduard-Schick-Platz 2
36037 Fulda

PD DR. BURKHARD NEUMANN

Johann-Adam-Möhler-Institut
für Ökumenik
Leostraße 19a
33098 Paderborn
E-Mail: b.neumann@moeplerinstitut.de

HANS JANSSEN

Reetwerder 21
21029 Hamburg
E-Mail: ha.janssen@yahoo.de

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

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

Über die Herkunft der Trias Martyria – Leiturgia – Diakonia

VON HANS JANSSEN

„Das Wesen der Kirche drückt sich in einem dreifachen Auftrag aus: Verkündigung von Gottes Wort (*kerygma* – *martyria*), Feier der Sakramente (*leiturgia*), Dienst der Liebe (*diakonia*). Es sind Aufgaben, die sich gegenseitig bedingen und sich nicht voneinander trennen lassen.“¹ Diese in der Enzyklika *Deus caritas est* verwendete Trias ist weit verbreitet² und wird teils genauso, teils aber auch nur so ähnlich zitiert³. Sie findet sich als Ausdruck kirchlicher „Grundvollzüge“ oder auch „Grundfunktionen“⁴ sowohl in der Dogmatik⁵ als auch in der Praktischen Theologie⁶.

So bekannt und verbreitet diese Trias nun ist und so vielfältig sie Verwendung⁷ findet, so wenig bekannt und verbreitet ist aber die Kenntnis ihrer Herkunft.

Sicher, es müsste uns irritieren, wenn es für diese immer wieder genannte Trias keine neutestamentlichen Wurzeln gäbe.⁸ Selbstverständlich gibt es diese. Man mag sich auch erinnern fühlen an das dreifache Amt Christi und der Kirche, die drei *munera*.⁹ Ja, auch der alte Zweiklang: „*lex orandi* – *lex credendi*“ hat bereits eine Erweiterung zu einer Trias erfahren und heißt dann „*Lex Orandi* – *Lex Credendi* – *Lex Agendi*“ und rückt dann durch den Untertitel des Aufsatzes, in dem dies vorgeschlagen wird, noch deutlicher in die Nähe unserer Trias: „Auf dem Weg zu einer ökumenisch konsensfähigen Verhältnisbestimmung von Liturgie, Theologie und Ethik.“¹⁰ Aber was ähnlich ist, ist noch nicht gleich. Woher kommt nun die Formulierung der Trias?

¹ Enzyklika *DEUS CARITAS EST* von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe, 25. Dezember 2005, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 171, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2006, 33.

² Vgl. z. B. „Kirchliche Kultur – Engagement zwischen Martyria, Leiturgia und Diakonia“. Vortrag von Bischof *F. Hofmann* beim Studientag „Kirche und Kultur“ der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda (27. September 2006), veröffentlicht in www.zenit.org (letzter Abruf am 02.07.2010); oder aus dem Bereich der Selbstständige[n] Evangelisch-Lutherischen Kirche „SELK“: Was uns eint – Gottesdienst, Mission und Diakonie, mit einer einleitenden „notwendigen Klärung zu Leiturgia, Martyria und Diakonia“. Vortrag von *W. Schillhabn*, gehalten beim elften allgemeinen Pfarrkonvent der Selbstständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche im Mai 2009, veröffentlicht in: *LuThK* 33 (2009), 161–173.

³ Zum Beispiel unter dem Stichwort „Gemeinde“ im Evangelischen Kirchenlexikon (EKL), 3. Auflage, Göttingen 1989, herausgegeben von *E. Fahlbusch* [u. a.]; Band 2, Sp. 50–53 – mit der nicht unbedeutenden Veränderung, dass „Leiturgia“ durch „Koinonia“ ersetzt worden ist.

⁴ Das Stichwort „Grundfunktionen“ verwendet das LThK in seiner dritten Auflage. In der zweiten Auflage findet sich weder diese Trias noch das Stichwort „Grundfunktionen“ oder „Grundvollzüge“.

⁵ Zum Beispiel in *G. L. Müller*, *Katholische Dogmatik*, 5. Auflage, Freiburg i. Br. 2003, 613–615; sowie *S. Wiedenhofer*, *Das katholische Kirchenverständnis*, Graz [u. a.] 1992, 231–240.

⁶ Zum Beispiel *P. L. Bloth*, *Praktische Theologie*, Stuttgart [u. a.] 1994, 152–165; sowie *H. Haslinger*, *Diakonie*, Stuttgart 2009, 166–171.

⁷ Auch als Titel der Festschrift für Hermann Volk (1968) ist diese Trias verwendet worden.

⁸ Vgl. *H.-Ch. Schmidt-Lauber*, *Martyria – Leiturgia – Diakonia*, in: *Ders.*, *Die Zukunft des Gottesdienstes. Von der Notwendigkeit lebendiger Liturgie*, Stuttgart 1990, 41–44: Die neutestamentlichen Wurzeln.

⁹ Vgl. *L. Schick*, *Das dreifache Amt Christi und der Kirche*, Frankfurt am Main 1982. – *W. Stählin* stellt diesen Bezug direkt her am Ende seines Aufsatzes: *W. Stählin*, *Die Einheit des kirchlichen Handelns – eine Betrachtung über den Dienst der Engel*, in: *Ders.*, *Symbolon. Vom gleichnishaften Denken* Stuttgart 1958, 282–293.

¹⁰ *T. Berger*, *Lex orandi – Lex credendi – Lex agendi*, in: *ALW* 27 (1985), 425–432.

Die Herkunft der Trias aus der Evangelischen Michaelsbruderschaft

Als besonders bemerkenswert erscheint es, dass diese Trias zunächst im Bereich der evangelischen Kirche, nämlich in der Evangelischen Michaelsbruderschaft formuliert worden ist, dann aber zunehmend in der katholischen Kirche rezipiert wurde, während diese Trias in der evangelischen Kirche eher selten beziehungsweise nur in abgewandelter Form Anwendung gefunden hat. So ist im „Evangelischen Kirchenlexikon“ unter dem Stichwort „Gemeinde“ diese Trias zwar aufgenommen, der Begriff „Leiturgia“ wurde dort aber durch „Koinonia“ ersetzt.¹¹ Das ist kein Zufall und hat Gründe im Kirchen- und Sakramentsverständnis. Dennoch bieten gerade diese Trias und die Frage nach den Grundvollzügen der Kirche Gelegenheiten zum ökumenischen Gespräch.

Wer ist nun die Michaelsbruderschaft? Der Gründung der Evangelischen Michaelsbruderschaft gingen seit 1922 mehrere Versammlungen eines Kreises evangelischer Theologen und Laien zunächst in Angern bei Magdeburg, dann seit 1923 auf dem Rittergut Berneuchen (in der Neumark) voraus. Als Ergebnis dieser Beratungen erschien 1926 das „Berneuchener Buch“¹². In einer kritischen Situationsanalyse der evangelischen Kirche¹³ im ersten Teil des Buches setzen die Autoren bei der „Not der Kirche“ an und beklagen eine zu starke Fixierung auf das geschriebene und gesprochene Wort. Das „sola gratia“ sei zu einem kirchlichen Prinzip verkommen.¹⁴ Die evangelische Kirche habe sich den irdischen Mächten allzu sehr gebeugt. In ihr sei die Kraft erlahmt, vom Evangelium her die Welt zu gestalten, weil in ihr „der Formwille verkümmert“¹⁵ sei. Dagegen wird festgestellt, dass wir „den ewigen Inhalt immer nur in, mit und unter äußerer, irdischer, menschlicher Form“¹⁶ haben¹⁷. Vor allem gelte es, die Feier des Abendmahls aus ihrem unwürdigen Platz als „Anhängsel an den Hauptgottesdienst“¹⁸ zu befreien und als eigentlichen freudigen Höhepunkt des gottesdienstlichen Lebens zu begreifen; denn hier werde die Gemeinde selbst zu einem Gleichnis und zu einer Verheißung für die in Christus begründete Einheit, und das Alltägliche selber, Essen und Trinken, wird zu verbum visibile.“ Am Michaelistag 1931 wurde dann in Marburg von ei-

¹¹ Siehe Anmerkung 3.

¹² Hamburg 1926, Neuaufgabe Darmstadt 1971. Zu den Mitinitiatoren zählten Wilhelm Stählin (der spätere Bischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Oldenburg), Karl Bernhard Ritter sowie Paul Tillich, der die Bruderschaft konstruktiv-kritisch begleitete. Vgl. *P. Tillich*, Impressionen und Reflexionen. Ein Lebensbild in Aufsätzen, Reden und Stellungnahmen, Stuttgart 1972, 552–556.

¹³ „Die Situationsanalyse des ‚Berneuchener Buches‘ liest sich stellenweise, als sei sie nicht vor 60 Jahren, sondern heute geschrieben, so aktuell werden Mißstände beim Namen genannt, die die evangelische Kirche heute fast noch mehr lähmen, als vor 60 Jahren.“ So der evangelische Theologe *Ch. Möller*, in: *Lehre vom Gemeindeaufbau*; Band 1, 3. Auflage, Göttingen 1991, 173.

¹⁴ Die Verwandtschaft dieses Gedankens mit Dietrich Bonhoeffers Rede von der „billigen Gnade“ auf den ersten Seiten seines Werkes „Nachfolge“ (München 1937, jetzt in: *E. Bethge* [u. a.] [Hgg.], *Werke*; Band 4, München 1989, 29) ist offensichtlich: „Billige Gnade heißt Gnade als Lehre, als Prinzip, als System; heißt Sündenvergebung als allgemeine Wahrheit, heißt Liebe Gottes als christliche Gottesidee.“ Vgl. zum durchaus ambivalenten Verhältnis D. Bonhoeffers zu den Berneuchenern: *P. Zimmerling*, *Bonhoeffer als Praktischer Theologe*, Göttingen 2006, 115–116. Mehrere Mitglieder des Bruderrates der Bekennenden Kirche gehörten zu den Berneuchenern. Auch der Vater der späteren Verlobten Bonhoeffers, Hans von Wedemeyer, war Gründungsmitglied der Michaelsbruderschaft. Bonhoeffers Distanz dazu gründete allerdings darin, dass er bei den Berneuchenern die hier behandelte Trias nicht ausgewogen, sondern zu einseitig liturgisch gesehen hat. Das hinderte ihn nicht, 1933 im Briefwechsel mit W. Stählin die Gründung einer klösterlichen Siedlung in Erwägung zu ziehen.

¹⁵ Berneuchener Buch, 49–56, Zitat 52.

¹⁶ Berneuchener Buch, 99.

¹⁷ Anregungen zum Symbolbegriff hat hierzu Paul Tillich (vgl. Anmerkung 12) gegeben. Vgl. seine beiden Aufsätze: „Natur und Geist im Protestantismus“ sowie: „Die religiöse Bedeutung des Wassers“, in: *Ders.*, *Gesammelte Werke XIII*, Stuttgart, 95–104.

¹⁸ *Tillich*, *Werke XII*, 109.

nem Teil der Männer des Berneuchener Kreises die Evangelische Michaelsbruderschaft gegründet. In der Gründungsurkunde, die zunächst wieder von der Not der evangelischen Kirche ausgeht, heißt es dann: „In allem, worin die Kirche erscheint, sei es ihre Verkündigung, ihr Gebet und Sakrament, ihr Liebeswerk oder ihre Verfassung, will Christus bezeugt werden.“¹⁹ Zwar ist hier noch von Verkündigung und noch nicht von Martyria die Rede, von Gebet und Sakrament und noch nicht von Leiturgia, von Liebeswerk und noch nicht von Diakonia, ja, es ist auch zusätzlich von der „Verfassung“²⁰ die Rede, und dennoch ist diese Textstelle deshalb erwähnenswert, weil sich hier ankündigt, was bereits wenige Jahre später, und dann immer wieder in der Michaelsbruderschaft als Martyria, Leiturgia und Diakonia wiederkehrt.

Die Formulierung der Trias „Martyria – Leiturgia – Diakonia“ kommt hier zwar der Sache nach vor, wird aber noch nicht *expressis verbis* verwandt. Sie wird aber dann einem der Stifter der Bruderschaft, dem württembergischen Pfarrer Oskar Planck (1888–1970) zugeschrieben.²¹ Hans-Christoph Schmidt-Lauber datiert während einer Probebrüderwoche der Michaelsbruderschaft sogar die Formulierung dieser Trias „wohl“ auf das Jahr 1935.²² Wenn sich diese Datierung bisher auch nicht belegen lässt, so ist Schmidt-Lauber aber jedenfalls darin zuzustimmen, dass die „innere Einheit von Martyria, Leiturgia und Diakonia [...] dann die ganze Berneuchener Arbeit weiter bestimmt“²³ hat und nach dem Krieg dort immer wieder ausdrücklich thematisiert wurde. Dies lässt sich nun vielfältig belegen: erstmalig 1940 in der Schrift von Wilhelm Stählin's „Bruderschaft“.²⁴ Dort heißt es:

Alle Lebensformen der Kirche überhaupt sind eingeschlossen in dem dreifachen Amt, das der Kirche von ihrem Ursprung her aufgetragen ist, dem Amt des Zeugnisses und der Lehre, dem Amt des Gebetes und der Sakramente, dem Amt der Liebe und der geordneten Gemeinschaft; biblisch gesprochen dem Amt der martyria, der leiturgia und der diakonia. Dies dreifache Amt der Kirche näher zu beschreiben und die inneren Beziehungen dieser drei Bereiche aufzudecken, hieße nicht weniger als die Gesamtheit alles kirchlichen Lebens und Handelns darzustellen.

Im Jahr 1949 findet sich dann in einer Broschüre von Ernst Jansen über die Michaelsbruderschaft²⁵ die Trias als für die Michaelsbruderschaft besonders typisch. In Anknüpfung an die Urkunde der Bruderschaft aus dem Jahr 1931 schreibt Jansen weiter von den drei

[...] Formbereichen, sozusagen auf diesen drei Ebenen gleichzeitig: 1. Verkündigung, Unterweisung und Lehre, 2. Gebet, Kultus und Sakrament, 3. in der Ordnung des gemeinsamen Lebens, wozu sowohl das Liebeswerk der Gemeinde und die tätige Liebe

¹⁹ Faksimile-Abdruck in: G. Hage, Die Evangelische Michaelisbruderschaft, Kassel 1981, 13.

²⁰ Zur Michaelsbruderschaft gehörte auch der Jurist Hans Adolf Dombois. Zu möglichen Anregungen und Anstößen des evangelischen Juristen für die katholische Fundamentalkanonistik vgl. R. Sebott: Gnadenrecht. Der Beitrag Hans von Adolf Dombois zur Fundamentalkanonistik, Frankfurt am Main 2009.

²¹ So W. Stählin, Via Vitae. Lebenserinnerungen, Kassel 1968, 317; sowie in dem Nachruf Wilhelm Stählin's, auszugsweise abgedruckt in: H. C. von Haebeler: Geschichte der Evangelischen Michaelsbruderschaft, Marburg 1975, 166; genauso: H. Nickles, Gedenken an Oskar Planck (Gedenkansprache 1988), Landeskirchliches Archiv Stuttgart, D 25/26.

²² Siehe Schmidt-Lauber, 39–53, Zitat 39f. – Belegen lässt sich diese Datierung m. W. nicht. Jedenfalls lassen sich im Landeskirchlichen Archiv Stuttgart, wo ein wesentlicher Teil des Nachlasses von Oskar Planck (Signatur D 25) liegt, keine entsprechenden Unterlagen finden. Andere Aktenstücke sind im Archiv der Evangelischen Michaelsbruderschaft im „Berneuchener Haus“, Kloster Kirchberg, Sulz am Neckar, noch nicht geordnet zugänglich.

²³ Schmidt-Lauber, 40.

²⁴ W. Stählin, Bruderschaft, Kassel 1940, 91. Eine Neuherausgabe durch die Evangelische Verlagsanstalt Leipzig ist für den Anfang des Jahres 2011 geplant.

²⁵ E. Jansen, Die Evangelische Michaelsbruderschaft. Ein Bericht im Auftrage der Evangelischen Michaelsbruderschaft, Kassel 1949.

des Einzelnen als auch die Verfassung und Leitung des Ganzen gehören. Es ist darauf hingewiesen worden, dass damit die ‚urchristliche Dreiheit und Einheit von Martyria (Zeugnis), Leiturgia (Gottesdienst) und Diakonia (dienende Bruderliebe) wieder entdeckt‘ sei. Diese drei Bereiche christlichen Lebens können nirgends voneinander gelöst oder isoliert werden, ohne dass das Eine oder Andere darunter Schaden leidet.²⁶

Von nun an, also spätestens seit der Nachkriegszeit, findet sich kaum eine Darstellung der Michaelsbruderschaft, ohne dass darin nicht auch – in einigen Darstellungen ausführlich – auf diese Trias Bezug genommen worden wäre.²⁷ Wilhelm Stählin hat diese Trias 1958 in einer Betrachtung auf den Dienst der Engel (*Michaelsbruderschaft*) unter dem Titel ‚Die Einheit des kirchlichen Handelns‘²⁸ bezogen. Er spricht in diesem Kontext von einem ‚biblischen Dreiklang‘ und warnt vor häretischen Fehlentwicklungen, wenn diese Dreiheit des kirchlichen Dienstes auseinanderbricht.²⁹

Evangelisch „totgeschwiegen“ – katholisch rezipiert

Woher kommt es nun, dass – wie von mir oben angenommen – Kenntnisse über die Herkunft dieser Trias nur wenig verbreitet sind? Woran liegt es, dass sie eher in der katholischen Kirche, weniger aber in der evangelischen Kirche rezipiert worden ist, und welche Gelegenheiten beziehungsweise Möglichkeiten zum ökumenischen Gespräch könnten sich auch von daher ergeben, dass eine in der evangelischen Kirche formulierte Trias in der katholischen Kirche als Ausdruck der Grundvollzüge der Kirche aufgenommen worden ist? Der evangelische Theologe Christian Möller beklagt in seiner ‚Lehre vom Gemeindeaufbau‘³⁰, dass die kritischen wie konstruktiven Gedanken des Berneuchener Buches „weithin unbekannt geblieben sind oder bewusst mit ‚Bannformeln‘ wie ‚katholisierend‘, ‚religiös‘, oder ‚symbolisch‘ diffamiert wurden“. Ähnlich äü-

²⁶ Jansen, 8f. Bedauerlicherweise führt er zum Zitat keine Belegstelle an. – Nur am Rande sei hier bemerkt, dass dort, wo Oskar Planck – soweit mir zugänglich – selbst diese Trias verwendet, er die Reihenfolge „Leiturgia – Diakonia – Martyria“ wählt. So z. B. in: „Kloster Kirchberg als Berneuchener Haus“ in: Quat. (1957), 62–64; sowie „Die Evangelische Michaelsbruderschaft“, in: L. Präger, *Frei für Gott und die Menschen. Evangelische Bruder- und Schwesternschaften der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Stuttgart 1964, 349–385, hierzu insbesondere 371–378; sowie als Abschluss der Kleinschrift „Ein Gang durch das Kloster Kirchberg und seine Geschichte“, Stuttgart 1963; sowie in einem unveröffentlichten Manuskript mit dem Titel „Unsere künftigen Pfarrer“ (Landeskirchliches Archiv Stuttgart, Signatur D25/30), wo er es überdies ausdrücklich ablehnt, „Martyria“ durch „Kerygma“ zu ersetzen (13f.). Im Hintergrund steht dabei der Gedanke, dass – in Anspielung auf ein Zitat von Karl Barth – der Pfarrer nicht bloß „Briefträger“ der frohen Botschaft sei, sondern immer auch Zeuge.

²⁷ Zum Beispiel R. Mumm, *An der Kirche bauen – Was ist und will die Evangelische Michaelsbruderschaft?*, in: US 17 (1962), 24–43, hierzu insbesondere 39–41; siehe auch RGG sowohl in der 3. als auch in der 4. Auflage unter dem Stichwort „Berneuchen“ in den bereits genannten Darstellungen von Ernst Jansen, von Oskar Planck und von Hans Carl von Haebeler. In der Schrift: *Die Evangelische Michaelsbruderschaft – Fünfzig Jahre im Dienst der Kirche*, zusammengestellt von G. Hage, Kassel 1981, findet sich die Trias als Gliederungsprinzip der gesamten Darstellung in der von Oskar Planck gewählten Reihenfolge, ergänzt durch ein Kapitel „Koinonia“. Außerdem in: H. Riem, *Der Beitrag der Evangelischen Michaelsbruderschaft zur Gottesdienstreform des 20. Jahrhunderts* in: Quat. (1998), 225–236 und Quat. (1999), 38–41.

²⁸ W. Stählin, *Die Einheit des kirchlichen Handelns. Eine Betrachtung über den Dienst der Engel* in: *Ders.*, *Symbolon. Vom gleichnishaften Denken*, Stuttgart 1958, 283–293.

²⁹ Abschließend stellt er eine Parallele zu den drei *munera*: König, Priester und Prophet her (293).

³⁰ Möller, 179. „Religiös“ als diffamierend ist vor dem Hintergrund von Karl Barths „Kirchlicher Dogmatik“ (vgl. *ders.*, *Kirchliche Dogmatik I*, 2, 324 [vgl. 304], Zürich 1932) zu verstehen, wo er Religion als Versuch des Menschen bezeichnet, Gott von sich aus zu erkennen, und von „Religion als Unglaube“ spricht.

ßert sich Wilhelm Stählin³¹, und Oskar Planck fragt: „Was hat die (evangelische) Kirche darauf geantwortet? Gar nichts! Sie hat das Berneuchener Buch totgeschwiegen.“³²

Ausdrücklich und immer wieder hat die Michaelsbruderschaft die Spaltung der Kirche als einen Missstand beschrieben, den es zu überwinden gilt. Entsprechend groß waren dann auch die ökumenischen Bemühungen³³, in denen wiederholt auf die hier zu bedenkende Trias Bezug genommen wurde. Besonders bemerkenswert erscheint dabei, dass bereits im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils das Gespräch mit katholischen Theologen gesucht wurde, während Andere in der evangelischen Kirche noch meinten, in einer Kampagne verbreiten zu müssen, das angekündigte Konzil sei eine propagandistische Maßnahme Roms zur Anwerbung evangelischer Christen.³⁴ So fanden nach sorgfältiger Vorbereitung die sogenannten „Kirchberger Gespräche“ zwischen Vertretern der Michaelsbruderschaft und katholischen Theologen zunächst vom 1. bis 3. November 1961, dann vom 11. bis 15. März 1963, also genau sieben Monate vor der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils, statt.³⁵ Vonseiten der Michaelsbruderschaft ist daraus mit Datum vom 21. März 1963 das Papier „Bemerkungen aus Anlaß des Konzilsschemas „Über die Kirche““ hervorgegangen, das mit gleichem Datum an das Sekretariat für die Einheit der Christen in Rom gesandt worden ist.³⁶ Es ist jetzt hier nicht der Raum, der Frage nachzugehen, in welchem Umfang sich Gedanken aus diesem Papier in *Lumen Gentium* einerseits wiederfinden und ob sie andererseits tatsächlich einen entsprechenden Impuls zu geben vermochten.³⁷ Für diese Fragestellung bemerkenswert ist allerdings, dass genau hier, in den „Bemerkungen“, die Trias erneut formuliert wird. Nachdem im ersten Abschnitt „Vom Wesen der Kirche Jesu Christi auf Erden“ ein trinitarisches Kirchenverständnis entwickelt wurde, heißt es dann noch im selben Abschnitt weiter: „Die Kirche wird wirksam und erkennbar in Martyria, Liturgia und Diakonia. Es wäre für eine Verständigung dienlich, wenn bei Aussagen über das Wesen der Kirche diese ihre Lebensform schon im Ansatz mit genannt wird.“³⁸ Dieser Gedanke wird später noch weiter entfaltet. Bereits hier kann sich aber dem Leser dieser Sätze die Frage stellen, ob deren negativen Abgrenzungen eher in der katholischen oder in der evangelischen Kirche ihren Anlass finden, wenn es zum Beispiel heißt, der Begriff Martyria verhindere „das Missverständnis der christlichen Lehre als bloße Wissensvermittlung“³⁹.

Ökumenische Gelegenheiten

In den Konstitutionen des Zweiten Vatikanischen Konzils findet sich die Trias nicht *expressis verbis*.⁴⁰ Dass jedoch die Wirkungsgeschichte der Trias in der katholischen Kir-

³¹ Stählin, *Via Vitae*, 320.

³² O. Planck, Die Evangelische Michaelsbruderschaft, in: L. Präger (Hg.), *Frei für Gott und die Menschen* Evangelische Bruder- und Schwesternschaften der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Stuttgart 1964, 353.

³³ Vgl. in: von Haebeler, 115 f. Dort finden sich Berichte über Gespräche mit Anglikanern, Begegnungen in Taizé, aber auch mit den Freikirchen.

³⁴ Vgl. Deutsches Pfarrerberblatt, 15.07.1960. Insbesondere Vertreter des Evangelischen Bundes zogen die redlichen Absichten des Konzils öffentlich in Zweifel.

³⁵ Darstellung und Belege bei von Haebeler, 125–133. Auf katholischer Seite haben teilgenommen die Professoren M. Karrer, G. Koch SJ sowie am zweiten Gespräch auch zusätzlich L. Klein OSB, der Mitarbeiter im Sekretariat von Kardinal Bea war. Beim zweiten Gespräch war das anstehende Konzilsschema über die Kirche bereits als Thema bekannt.

³⁶ Der Wortlaut ist zugänglich in: G. Hage, Die Evangelische Michaelsbruderschaft, Kassel 1981, 113–115.

³⁷ Die „Bemerkungen“ der Michaelsbruderschaft gehen zum Beispiel von einem trinitarisch begründeten Kirchenverständnis aus. Vgl. dazu das trinitarische Glaubensprinzip von LG, 2–4.

³⁸ Abgedruckt in: von Hage, 113.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Sehr nahe kommt der Trias aber zum Beispiel das Dekret über Dienst und Leben der Priester, PO 6, 5: „Die christliche Gemeinde wird aber nur aufgebaut, wenn sie Wurzel und Angelpunkt in

che stärker war als in der evangelischen Kirche, wurde bereits erwähnt. Hinzuzufügen ist, dass die Trias nicht selten mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in Verbindung gebracht wird, so zum Beispiel in der „Katholischen Dogmatik“ von Gerhard Ludwig Müller.⁴¹

Welche ökumenischen Möglichkeiten beziehungsweise Gelegenheiten ergeben sich nun daraus? Im Vorfeld der Berneuchener Gespräche schrieb Thomas Sartory OSB in einem Brief an einen Michaelsbruder, dass man ohne die Michaelsbruderschaft sonst niemals einen homogenen evangelischen Gesprächspartner gehabt habe.⁴² Die hier angesprochene Schwierigkeit, es in der evangelischen Kirche mit manchmal sehr unterschiedlichen Positionen zu tun zu haben, hat in der Zwischenzeit eher an Aktualität gewonnen als verloren.⁴³

Umgekehrt kann dies aber, wie das Beispiel der Wirkungsgeschichte der hier besprochenen Trias zeigt, heißen, dass es auch latente Transfers verschütteter Gemeinsamkeiten geben kann, ja möglicherweise sogar „Re-Importe“ vergessener Schätze in der eigenen Konfession, die zuerst jeweils in der eigenen Konfession und dann in der ökumenischen Begegnung zu rezipieren und zu entfalten sind. Es gibt in der Ökumene nicht nur „geschichtlich ererbte Probleme“⁴⁴, sondern auch zwischenzeitlich verschüttete Gemeinsamkeiten, die zunächst die eigene kirchliche Wirklichkeit infrage stellen, aber dann umso mehr bereichern können. Innerhalb der katholischen Kirche können solche Chancen und Risiken am Verlauf und an der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils studiert werden. Auf evangelischer Seite bietet sich keine Entsprechung zum II. Vatikanischen Konzil an. Lehraussagen, wenn sie in der evangelischen Kirche denn getroffen werden, beschränken sich meistens auf Landeskirchen und erreichen keine vergleichbare Verbindlichkeit, wie sie in der katholischen Kirche selbstverständlich sind. Einschneidend in der evangelischen Kirche war sicherlich die Leuenberger Konkordie von 1973. Hier ging es um bilaterale innerevangelische Ökumene, nämlich um die Kanzel- und Altargemeinschaft der Lutheraner und der Reformierten. Die Wirkung der Konkordie war aber eher schleichend und hat nie auch nur annähernd die Aufmerksamkeit erreicht wie das II. Vatikanische Konzil.

Noch nicht einmal die einer Konfession traditionell typischerweise zugeschriebene besondere Gabe dieser Konfession – sei es die Rechtfertigungslehre oder sei es die Liturgie –, sind auf der eigenen Seite ein sicherer Besitz, und schon gar nicht in der jeweils anderen Konfession ein selbstverständlicher und unbedingt bleibender Mangel.⁴⁵

der Feier der Eucharistie hat; von ihr muß darum alle Erziehung zum Geist der Gemeinschaft ihren Anfang nehmen. Diese Feier ist aber nur dann aufrichtig und vollständig, wenn sie sowohl zu den verschiedenen Werken der Nächstenliebe und zu gegenseitiger Hilfe wie auch zu missionarischer Tat und zu den vielfältigen Formen christlichen Zeugnisses führt“, in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, III, Freiburg i. Br. 1968, 169.

⁴¹ Müller, 613–615. Müller verbindet die Trias dort mit den drei *munera*: „Das sakramentale Wesen der Kirche gliedert sich in drei sakramentale Grundvollzüge: die Ausübung des prophetischen Amtes in der Martyria, des priesterlichen Amtes in der Leiturgia und des königlichen Amtes in der Diakonia“: ebd. 613.

⁴² Belegt bei von Haebeler, 126.

⁴³ Siehe W. Kasper, Ökumene im Wandel, in: StZ 225 (2007), 3–18, insbesondere S. 9: „Während zu Beginn der ökumenischen Bewegung auf evangelischer Seite die Luther-Renaissance und die Wort-Gottes-Theologie von Karl Barth (1886–1968) führend waren, erleben wir gegenwärtig eine Renaissance des liberal-individualistischen Protestantismus und des Kulturprotestantismus. So treten Motive wie Individualität, Innerlichkeit, individuelles Gewissen – alles zentrale Inhalte der Vorlesungen, welche Adolf von Harnack über das „Wesen des Christentums“ 1899/1900 hielt, – wieder in den Vordergrund. Das hat zur Folge, dass die sichtbare Einheit der Kirche nicht länger ein vordringliches Problem darstellt.“ – Genau dazu könnte die Trias als Ausdruck der Grundvollzüge der Kirche aber helfen.

⁴⁴ Kasper, 11.

⁴⁵ Auf den möglichen Irrtum vermeintlich selbstverständlicher konfessioneller Zuschreibungen weist K. Lehmann z. B. an zwei Stellen hin: Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft? – Eröffnungsreferat bei der Herbstversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in

Die oben als fehlend beklagte Homogenität der evangelischen Kirche stand im Zusammenhang der dann folgenden Kirchberger Gespräche. Es ist deutlich geworden, dass die Evangelische Michaelsbruderschaft nicht repräsentativ für die evangelische Kirche in Deutschland ist. Aber sie hat einen ökumenischen Stellvertreterdienst auf Zukunft hin geleistet. Solche Gespräche, auch mit vergleichsweise kleineren kirchlichen Gemeinschaften, Gruppierungen und Freikirchen, deren Erscheinungsbild zwar wenig aufsehenerregend ist, die aber Gemeinsames bewahrt haben und das Gemeinsame suchen, können auch in Zukunft durch ihre besondere Geschichte ihren besonderen Beitrag zur Ökumene leisten.⁴⁶

Fulda, 21. September 1998, in: Die Deutschen Bischöfe, Nr. 19, Bonn 1998, 26, hin: Dort, wo es um eine auf evangelischer Seite vertretene Engführung der Rechtfertigungslehre als hermeneutischer Schlüssel aller Theologie und Lehre geht, schreibt er: „Es bleibt aber auch hier zu fragen, ob solche Aussagen sich auf die Schrift, auf Luther und die Bekenntnisschriften stützen können. Siehe auch ebd. 27, wo er darauf hinweist, dass „das ‚sola fide‘ längst vor Luther in der katholischen Tradition vorkommt“. – Sehr pointiert formuliert P. Hünemann zur Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils: „So, wie Kirche hier als Werk Gottes selbst charakterisiert wird, wird im Grunde die Rechtfertigungslehre Martin Luthers zu ihrer Vollendung geführt“, in: HerKorr Spezial (2005), 23: Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum.

⁴⁶ Wenn zum Beispiel der Bischof der Selbstständige[n] Evangelisch-Lutherischen Kirche, H.-J. Voigt, im „Bericht der Kirchenleitung durch den Bischof“ (Radevormwald, 12.–17.06.2007) (wiedergegeben auf Seite 8) vor der lutherischen Synode sagt: „Bei manchen theologischen Fragestellungen unserer Tage allerdings stellen wir fest, dass ‚Rom‘ uns näher ist, als Hannover“ – also der Sitz der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), dann mag dies ein Indiz dafür sein, dass diese Einschätzung auch heute noch Gültigkeit hat (Beleg zugänglich über www.selk.de; letzter Abruf: 02.07.2010).



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040-5655

www.theologie-und-philosophie.de

85. Jahrgang · Heft 3 · 2010

ABHANDLUNGEN

Rolf Darge

„Die den Sinngehalt der Prinzipien nicht kannten, haben im Glauben Schiffbruch erlitten“. Zur religiösen Wurzel der mittelalterlichen Transzendentalwissenschaft 321

Patrick Spät

Gradueller Panpsychismus: Ein Lösungsvorschlag zum Leib-Seele-Problem 341

Markus Lersch

Der Schöpfungsakt als „analogieloses Handeln“? Eine kritische Rückfrage im Nachgang zum Darwinjahr 379

Burkhard Neumann

„Was ist das für ein Wort?“ (Lk 4, 36) Gedanken zur Hoffnungsstruktur christlichen Redens von Gott 389

BEITRAG

Hans Janßen

Über die Herkunft der Trias Martyria – Liturgia – Diakonia 407

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

Werner Löser S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

UNIV.-PROF. DR. ROLF DARGE

Fachbereich Philosophie KTH
Fachbereichsleiter
Universität Salzburg
Franziskanergasse 1
A-5020 Salzburg
E-Mail: rolf.darge@sbg.ac.at

DR. PATRICK SPÄT

Gärtnerstraße 29
10245 Berlin
E-Mail: patrick.spaet.314@gmx.de

DR. THEOL. MARKUS LERSCH

Wissenschaftlicher Assistent
für Dogmatik
Theologische Fakultät Fulda
Eduard-Schick-Platz 2
36037 Fulda

PD DR. BURKHARD NEUMANN

Johann-Adam-Möhler-Institut
für Ökumenik
Leostraße 19a
33098 Paderborn
E-Mail: b.neumann@moeplerinstitut.de

HANS JANSSEN

Reetwerder 21
21029 Hamburg
E-Mail: ha.janssen@yahoo.de

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

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

Buchbesprechungen

1. Philosophie/Philosophiegeschichte

FRANCISCO DE VITORIA, *De lege. Über das Gesetz*. Herausgegeben, eingeleitet und ins Deutsche übersetzt von *Joachim Stüben*. Mit einer Einleitung von *Norbert Brieskorn* (Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit. Texte und Untersuchungen: Reihe 1, Texte; Band 1). Stuttgart-Bad Cannstatt: fromann-holzboog 2010. LIX/260 S., ISBN 978-3-7728-2503-3.

1526 übernahm Francisco de Vitoria OP (1483–1546) den Ersten theologischen Lehrstuhl in Salamanca, den er bis zu seinem Tod innehatte. De Vitorias Aufgabe bestand in regulären Vorlesungen (*lecturae*), in denen er die S. th. des Thomas von Aquin kommentierte, und in Spezialvorlesungen (*relectiones*) zu bestimmten Themen, z. B. zum Völker- und Kriegsrecht. Von den 154 Vorlesungen, die de Vitoria (= V.) im Studienjahr 1533/34 über die *Prima secundae* hielt, bringt der vorliegende Bd. den lateinischen Text und eine deutsche Übersetzung der Vorlesungen 121–139, die sich mit den *Quaestiones* 90 bis 108, dem sog. Lex-Traktat, befassen. Textgrundlage ist der 1952 veröffentlichte *Codex Ottobonianus Latinus* 1000, der offensichtlich auf eine studentische Mitschrift zurückgeht. Stüben (= St.) weist darauf hin, dass es in der Vatikanischen Bibliothek noch eine weitere Handschrift gibt. „Diese lag und liegt dem Übersetzer in keiner Transkription vor und musste daher unberücksichtigt bleiben. [Es ist damit zu rechnen], dass in einigen Jahren eine bessere Textfassung [...] zur Verfügung stehen wird“ (XLVI).

V. folgt dem Aufbau der *Summa* und erläutert Artikel für Artikel. Seine Kommentierung sei exemplarisch anhand einiger Artikel zur *lex naturalis* dargestellt. q.91a.2 fragt: „Gibt es in uns ein natürliches Gesetz?“ Thomas antwortet: Das natürliche Gesetz ist „das Licht der natürlichen Vernunft, durch das wir unterscheiden, was gut und schlecht ist“; durch das natürliche Gesetz haben wir teil am ewigen Gesetz. V.s kurzer Kommentar hebt hervor: Das Urteil, das sagt, dieses sei zu tun, „verpflichtet nicht von sich aus, sondern nur, insoweit es sich vom ewigen Gesetz herleitet“ (*non obligat de se, nisi in quantum derivatur a lege aeterna*). Thomas betont, dass das natürliche Gesetz Erkenntnisgrund für das ewige Gesetz ist. Dagegen hebt V. hervor, dass das ewige Gesetz Geltungsgrund für das natürliche Gesetz ist; die Frage, wie wir das ewige Gesetz erkennen, bleibt bei ihm offen.

„Enthält das natürliche Sittengesetz mehrere Vorschriften oder nur eine?“ (q.94 a.2). Die Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes, so Thomas, sind in sich einsichtige Prinzipien (*principia per se nota*). Das oberste praktische Prinzip lautet, das Gute sei zu tun und das Schlechte zu meiden. Was gut ist, erkennt die Vernunft aufgrund der natürlichen Neigungen, so dass die Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes den natürlichen Neigungen entsprechen. Das Argument des Thomas gebraucht keine theologischen Prämissen; aufgrund der natürlichen Neigungen erkennt die Vernunft praktische Prinzipien, die *in sich* einsichtig sind. Im Unterschied zu Thomas setzt V. die Existenz und bestimmte Eigenschaften Gottes voraus. Wenn der Gegenstand der natürlichen Neigung nicht gut wäre, würde Gott, der mir diese Neigung gegeben hat, mich täuschen; die natürliche Neigung kann sich nicht auf Schlechtes richten, weil Gott sie mir gegeben hat.

„Kann das natürliche Sittengesetz geändert werden?“ (q.94 a.5). Es kann ihm, so unterscheidet Thomas, etwas hinzugefügt werden. Aber kann es auch in der Weise geändert werden, dass eine Vorschrift des Naturgesetzes ihre Geltung verliert? Thomas unterscheidet zwischen den unveränderlichen ersten Prinzipien und den aus ihnen abgeleiteten Folgerungen. Die Folgerungen gelten in den meisten Fällen; aufgrund besonderer Umstände kann hier das natürliche Sittengesetz jedoch in wenigen Einzelfällen geändert werden. So ist ein in Verwahrung gegebenes Gut im Allgemeinen zurückzugeben, aber z. B. nicht eine Waffe, wenn man weiß, dass damit ein Verbrechen verübt werden soll. V. verweist nicht auf diese außergewöhnlichen Umstände, sondern auf die

Tatsache, dass die Folgerungen aus den Prinzipien nicht in demselben Grad einsichtig sind wie die Prinzipien selbst (vgl. q.94 a.4c.) Er unterscheidet nicht zwischen der Frage, ob eine Vorschrift geändert wird, und der Frage, ob sie bekannt sei. „Andere Inhalte, die nicht die ersten Grundsätze sind, können sehr wohl verändert werden, so z. B. dass man mehrere Frauen hat, was dem Gesetz der Natur widerspricht, denn das ist so nicht allen bekannt. Der Zweck der Ehe besteht in der Zeugung der Nachkommenschaft.“ Mehrere Frauen zu haben widerspricht diesem Zweck zwar nicht „unmittelbar“ (*directe*), aber doch „irgendwie“ (*aliquo modo*), „denn zwei Frauen werden besser von zwei Männern als von einem schwanger“ (41). Ausdrücklich geht V. auf die zweite Objection des Thomas ein: Die Tötung eines Unschuldigen, Diebstahl und Ehebruch sind gegen das natürliche Sittengesetz; dennoch gibt es, wie das Alte Testament zeigt, Fälle, wo Gott diese Handlungen befohlen hat. „Gott ist der Herr über Leben und Tod“, so referiert V. zustimmend die Antwort des Thomas, „und der Herr aller Dinge“ (43). Ausführlich wird die Frage dieser Dispensen behandelt im Kommentar zu q.100 a.8, wo V. zu dem Ergebnis kommt, wahrscheinlicher (*probabilior*) sei die Meinung des Thomas, dass die Gebote des Dekalogs nicht durch eine Dispens geändert werden können; dennoch sei auch die Meinung des Scotus wahrscheinlich (*probabilis*), Gott könne zwar nicht von den Geboten der ersten, wohl aber von denen der zweiten Tafel dispensieren (117; vgl. 107).

Eine Anmerkung zur Übersetzung: In q.94 a2 spricht Thomas von den „*principia per se nota*“, und er verweist auf die Unterscheidung des Aristoteles (Anal.post. 71b33–72a1) zwischen dem, was an sich (*secundum se*) und dem, was für uns (*quoad nos*) „*per se notum*“ ist. St. übersetzt: „Aber, so sagt Aristoteles im Buch der *Posteriora*, uns und der Natur sind nicht dieselben Grundsätze deutlich“ (37–39). Das lateinische *notum* ist die Übersetzung des griechischen *gnōrimon*, das von Aristoteles meistens im Komparativ gebraucht wird; die übliche deutsche Übersetzung (Rolfes, Detel) ist *bekannt*, die englische (Mure, Ross) *known*. Der Komparativ drückt eine epistemische Abhängigkeit aus; das Bekanntere ist der Erkenntnisgrund für das weniger Bekannte. Das *per se notum* ist das in sich Einsichtige, dessen Wahrheit keiner Begründung bedarf, das aber selbst als Grund für andere Aussagen dienen kann. Die Übersetzung „deutlich“ bringt diese epistemische Abhängigkeit nicht zum Ausdruck.

Der Bd. beginnt mit einer „Zusammenfassung“ auf Deutsch, Englisch und Spanisch. Dem Inhaltsverzeichnis folgt eine Übersicht über den Quellentext, d. h. die kommentierten Quästionen und Artikel. Die „Einleitung“ von Norbert Brieskorn betont u. a., V.s Anliegen sei weniger theoretischer als juristisch-praktischer Natur; es zeichne sich eine Verrechtlichungstendenz ab. – Die „Vorbemerkungen des Übersetzers“ gehen, wie bereits die „Einleitung“, auf V.s Leben und Werk und den Lex-Traktat des Thomas ein; sie setzen sich kritisch mit vorliegenden Ausgaben und Übersetzungen auseinander. Die Königsdisziplin nicht nur für V., sondern für alle Vertreter der Schule von Salamanca, so die wichtige allgemeine Charakterisierung, „war und blieb“ die Theologie. „In ihrem Licht wurden alle Probleme betrachtet und hermeneutisch angegangen“ (L). Gott sei „der Urheber der Natur wie auch der naturrechtlich begründeten Gemeinwesen sowie der zugehörigen politischen Vollmachten“ (LVI). Ob V. einer der Väter des internationalen Rechts ist, sei unter den Fachleuten strittig. Wichtig für die Wirkungsgeschichte ist die Frage, welchen Einfluss V. auf Grotius hatte. V. dürfe nicht einfach als Grotius’ „Ideegeber“ (LIII) angesehen werden. Er sei nur eine, wenn auch eine wichtige Quelle unter vielen anderen. Von der Rezeption im zweiten Drittel des 16. bis zum Ende des 17. Jhdts. sei eine zweite zu unterscheiden, die im späten 19. Jhd. einsetzt und bis heute fort dauert. Die gegenwärtige protestantische Theologie bringe Vitoria wenig Interesse entgegen.

Der „Anhang“ bringt einen textkritischen Apparat; offensichtliche Fehler der Druckfassung wurden korrigiert; an einigen Stellen hat der Übersetzer „aufgrund kontextueller Überlegungen Konjekturen vorgenommen“ (XLVI). Ein besonderes Anliegen des Herausgebers sind die ausführlichen Anmerkungen; sie zitieren (und übersetzen teilweise) die von V. benutzten Quellen. Das Stellenregister verzeichnet die biblischen und die außerbiblischen Quellen, die Bibliografie die benutzten Editionen und eine Auswahl der Sekundärliteratur; es folgen ein Sach- und ein Personenregister. F. RICKEN S. J.

HAHMANN, ANDREE, *Kritische Metaphysik der Substanz*. Kant im Widerspruch zu Leibniz (Kantstudien Ergänzungshefte; 160). Berlin/New York: de Gruyter 2009. VIII/248 S., ISBN 978-3-11-022201-0.

Wie „kritisch“ ist Kants kritische Philosophie wirklich? Diese Frage muss jeden Leser beschleichen, der die „Kritik der reinen Vernunft“ vor dem Hintergrund der zeitgenössischen, das heißt der in der Schulmetaphysik des 18. Jhdts. geführten Diskussionen liest. Wie E. Watkins eindrucksvoll dargelegt hat (Kant and the Metaphysics of Causality, Cambridge 2005; vgl. meine Rez. in ThPh 81 [2006] 107–109), lässt sich Kants Theorie der Kausalität nur angemessen verstehen, wenn man sie auf die zwischen Leibniz, Wolff und Crusius umstrittenen Theorien der prästabilierten Harmonie und des *influxus physicus* bezieht. Eine vergleichbare Strategie der Interpretation wendet A. Hahmann (= H.) in seiner Beachtung verdienenden Marburger Dissertation auf den kantischen Substanzbegriff an. H. erklärt Kants kritische Metaphysik der Substanz als Reaktion auf bestimmte von Leibniz ererbte und in den vorkritischen Schriften erstmals zutage tretende Unstimmigkeiten. Um welche Art von Schwierigkeiten es sich handelt, erläutert H. im ersten Teil der Arbeit, ausgehend von der leibnizschen Monadenlehre. Sind die Monaden buchstäblich fensterlos, fragt sich, wie eine Substanz auf die andere einwirken können soll. Gemäß der ersten unter den Leibnizianern diskutierten Lösung sind die Perzeptionen jeder einzelnen Monade von vornherein durch Gott auf die Perzeptionen jeder anderen Monade abgestimmt, so dass die endlichen Substanzen lediglich im göttlichen Verstand miteinander zusammenhängen. Gemäß der zweiten möglichen Lösung hingegen wirken die einfachen Substanzen durch aktive Kräfte aufeinander, besitzen also neben inneren Bestimmungen auch äußere, relationale Eigenschaften. Kant beschäftigte sich bereits in den 1750er-Jahren mit dem Problem des Verhältnisses der Substanzen und entwarf eine eigene „physische Monadenlehre“. In seiner Inauguraldissertation von 1771 unterschied er erstmals die sinnlichen Gegenstände im Raum von den Gegenständen des reinen Verstandes. Dadurch umging Kant zwar das Problem der unendlichen Teilbarkeit, vermochte aber die zwischen der Annahme einfacher Substanzen und dem Phänomen des wirkursächlichen Einflusses bestehenden Widersprüche nicht zu lösen.

In der „Kritik der reinen Vernunft“ stellt sich das Problem der Substanz auf völlig neue Weise. Von Aristoteles übernimmt Kant den Begriff der Substanz als logischem Subjekt, das einen einzelnen Gegenstand bezeichnet und niemals von etwas anderem als Prädikat ausgesagt werden kann. Der Kategorie des reinen Verstandes stellt Kant das Schema der Sinnlichkeit gegenüber, wonach jede Substanz etwas in der Zeit Beharrliches sein muss. Im Grundsatz-Kap. erörtert Kant das Verhältnis zwischen Kategorien und Schemata. Im Mittelpunkt seiner Untersuchung stehen die drei sogenannten Analogien der Erfahrung. Ihnen widmet H. den zweiten Teil seines Buches. Ausführlich bespricht er die kantischen Prinzipien der Beharrlichkeit der Substanz (Erste Analogie), der Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität (Zweite Analogie) und des Zugleichseins nach dem Gesetz der Wechselwirkung (Dritte Analogie). Unter sorgfältiger Berücksichtigung der Sekundärliteratur behandelt H. die Beweise der drei Grundsätze und bespricht die Diskrepanzen zwischen der ersten und zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“. Die mit dem Thema vertrauten Leser werden in den Kap. wenig Neues zu entdecken finden; für den Neuling dagegen handelt es sich um eine gelungene Zusammenschau und gut verständliche Darstellung des Stands der Forschung. Den Angelpunkt der kantischen Argumentation bildet die Unterscheidung zwischen der subjektiven Zeitfolge unserer Wahrnehmungen einerseits und den objektiven Zeitverhältnissen der Gegenstände der Erfahrung andererseits. Erschwert wird die Interpretation des Textes durch die Ungenauigkeit der Sprache. So redet Kant abwechselnd von „Substanz“ und „Substanzen“, bezeichnet das Beharrliche, mitunter aber auch die Zeit als „Substrat“ und stellt schließlich die „Substanz (*phaenomenon*)“ als den „Gegenstand selbst“ den Erscheinungen gegenüber. Obwohl die Zweite und Dritte Analogie den Kategorien der Kausalität bzw. der Gemeinschaft zugeordnet sind, spielt der Begriff der Substanz weiterhin eine wichtige Rolle. Dem Gebrauch der Schulmetaphysik folgend, nennt Kant die Substanz das „letzte Subjekt“ aller Kraft und Handlung. Daraus ergibt sich die Notwen-

digkeit zu klären, wie mehrere Dinge miteinander wechselwirken können. Aufmerksamkeit verdient an der Stelle H.s These, der B-Beweis der Dritten Analogie sei für sich genommen unvollständig und bedürfe zu seiner Ergänzung des aus der A-Auflage stammenden und von vielen Kommentatoren einfach übergangenen Arguments gegen den leeren Raum. Der reine Begriff der Gemeinschaft führe nämlich zu einer Menge voneinander getrennter Gegenstände, die allenfalls im göttlichen Verstand aufeinander bezogen sind. Sollen die Substanzen indes aufeinander einwirken, brauche es zur Ermöglichung den Raum. „Genauso wie die Erste Analogie das Dasein zu aller Zeit und somit die ‚erfüllte Zeit‘ behauptet, um die Applikation des Schemas der Substanz zu ermöglichen, muss die Dritte Analogie als notwendige Bedingung ihrer Anwendbarkeit den leeren Raum ausschließen“ (155).

Mit der Interpretation des Textes der drei Analogien der Erfahrung schafft H. die Grundlage für die systematische Diskussion im dritten Teil der Studie. Deutlich lassen sich zwei Substanzbegriffe unterscheiden, deren Vereinigung Kant nur bedingt gelungen ist. Auf der einen Seite steht die reine Kategorie der Substanz. Der Verstand denkt sie frei von jedem Bezug auf Raum und Zeit, weshalb sie keine anderen als innere Bestimmungen besitzen zu können scheint. Auf der anderen Seite führt Kant das Schema der Beharrlichkeit ein. Auf diese Weise wird die Substanz zu einem sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand, der sich allein durch äußere, relationale Bestimmungen auszeichnet. Deshalb kann es sich bei der Substanz in dem zweiten Sinne letztlich nur um die Materie bzw. um materielle Dinge handeln. Eine zusätzliche Schwierigkeit rührt daher, dass die Bestimmung der objektiven Zeitverhältnisse in Kants Augen ein nicht relativ, sondern absolut beharrliches Substrat voraussetzt. Aber „wie kann ein immerwährendes Dasein zugleich ein bestimmter Gegenstand sein“ (120)? Obwohl die Kategorie der Substanz auf einzelne Anschauungen angewandt werden und der Erkenntnis individueller Gegenstände dienen soll, scheint Kant auf die Annahme einer einzigen Substanz festgelegt, weshalb H. von einem „Spinozismus wider Willen“ spricht (186). Gäbe es mehrere Substanzen, könnte der Begriff schwerlich die ihm zgedachte Funktion erfüllen und die Einheit der Erfahrung sicherstellen. Fragt man indes nach der Verfassung der einen Substanz (*phaenomenon*), hat man sich wohl eine Art Materie vorzustellen. Solange man dieser Materie keine weiteren empirischen Eigenschaften beilegt, lassen sich an ihr ebenso wenig einzelne Gegenstände unterscheiden wie an der aristotelischen Hyle. Aus alledem zieht H. den Schluss, dass die Definition, wonach die Substanz immer Subjekt, niemals Prädikat, und zugleich ein konkretes Ding sei, in Kants theoretischer Philosophie buchstäblich „gegenstandslos“ bleibe (200). Ganz anders in praktischer Hinsicht. Mit der Einführung der Begriffe der Kausalität aus Freiheit sowie des intelligiblen Charakters im Antinomien-Kap. rückt die Annahme individueller Substanzen, die über innere Bestimmungen verfügen, in greifbare Nähe. H. erinnert an Kants Lehre von den Dingen an sich, die der Erscheinungswelt zugrunde liegen. An der Frage nach dem Verhältnis zwischen Erscheinungen und Dingen an sich scheiden sich seit jeher die Geister der Kantinterpreten. H. schlägt nun vor, Kants Auflösung des Gegensatzes zwischen Notwendigkeit und Freiheit in Anlehnung an die leibnizische prästabilierte Harmonie zu deuten. In der Auflösung der Dritten Antinomie zeige sich „eine Harmonie, die zumindest einen wesentlichen Aspekt der leibnizischen Theorie der prästabilierten Harmonie wiedergibt, nämlich die Vereinbarkeit von Wirk- und Finalursachen“ (210). Da Kant außerdem die Einheit aller frei handelnden Wesen in der intelligiblen Welt auf einen göttlichen Verstand zurückführe, spricht H. von einem „kritisch revidierten Leibnizianismus“ (214). Die Revision betrifft vor allem die in der Dritten Analogie der Erfahrung enthaltene Annahme einer realen Gemeinschaft der materiellen Substanzen im Raum. Dagegen ähneln die handelnden Subjekte aus Kants praktischer Philosophie weiterhin den leibnizischen Monaden. H. schließt mit der Feststellung, „dass die Realität des Freiheitsbegriffs und die Harmonie des Reichs der Zwecke mit dem der Erscheinungen auf eine intelligible Welt verweisen, die jenseits von Raum und Zeit gelegen, die eigentliche, d. h. für sich bestehende Realität ist“ (223 f.).

Die Pointe der These von Kants kritisch revidiertem Leibnizianismus, insbesondere gegenüber Watkins' Untersuchung zu den vorkritischen Wurzeln des kantischen Kausalitätsbegriffs, liegt darin, dass H. das leibnizische Gedankengut weniger im Bereich der

theoretischen als vielmehr der praktischen Philosophie ausmacht. Substanzen im strengen Sinn sind allein die Subjekte der Freiheit. Weil sie keine anderen als innere Bestimmungen besitzen, herrscht zwischen ihnen eine von Gott vorherbestimmte Ordnung. Dass neben der Beziehung der vernünftigen Wesen untereinander auch das Verhältnis der Dinge an sich zu den Erscheinungen nach dem Vorbild der prästabilierten Harmonie aufgefasst werden könnte, wird von Kant zwar nirgends ausdrücklich gesagt. Aber da die herkömmliche wirkursächliche Erklärung des Zusammenhangs zwischen Erscheinungen und Dingen an sich angesichts der innerhalb der schulmetaphysischen Tradition geführten Auseinandersetzungen um die Art der Verbindung von Substanzen (sowie aus Gründen der inneren Konsistenz der kritischen Philosophie) nicht befriedigen kann, sieht H. sich ermutigt, eine neue Lösung des Problems vorzuschlagen (vgl. 212 f.). So intuitiv einleuchtend der Vorschlag, die Verbindung zwischen intelligibler und phänomenaler Welt als prästabilierte Harmonie zu denken, auf den ersten Blick scheinen mag, ruht er doch auf der von H. an keiner Stelle zur Sprache gebrachten Voraussetzung, dass es sich bei den Gegenständen der Erfahrung einerseits und den Dingen an sich andererseits um numerisch verschiedene (Arten von) Entitäten handelt. Gerade diese Auffassung ist aber in der jüngeren Kantforschung in Verruf geraten. Sollte die von G. Prauss ins Spiel gebrachte sogenannte Zwei-Aspekte-Lehre zutreffen und es sich lediglich um unterschiedliche Betrachtungsweisen ein und desselben Gegenstands handeln, dann gäbe es gar nichts Zweites, womit ein Gegenstand harmonisiert zu werden bräuchte. Mit diesem Einwand will ich nicht behaupten, die hergebrachte Zwei-Welten-Interpretation sei mit Sicherheit falsch. Um seine Lösung aber nicht nur vor dem schulphilosophischen Hintergrund, sondern außerdem im Blick auf unsere Gegenwart abzusichern, hätte H. sich mit der alternativen Lesart zumindest beschäftigen müssen.

An diese Bemerkung sei noch ein philologisches Detail geknüpft. Im Zusammenhang der Frage nach den Dingen an sich verweist H. gerne auf die kantische Formel von der Substanz als „Quelle der Erscheinungen“ (vgl. 6; 131 f.; 170, Anm. 12; 196). In den Erläuterungen zum Beweis der Zweiten Analogie der Erfahrung schreibt Kant: „Wo Handlung, mithin Tätigkeit und Kraft ist, da ist auch Substanz, und in dieser allein muss der Sitz jener fruchtbaren Quelle der Erscheinungen gesucht werden.“ Die Behauptung ist leider chronisch unklar. Im übernächsten Satz spricht Kant von der Beharrlichkeit als dem „eigentümlichen Kennzeichen der Substanz (*phaenomenon*)“. Wenig später nennt er das Beharrliche das „letzte Subjekt“ dessen, was geschieht. Von ihm heißt es wiederum, es könne „selbst nicht (im Felde der Erscheinungen) entstehen und vergehen“ (B 250 f.). Dass das Entstehen und Vergehen des letzten Subjekts aller Veränderung nicht im Bereich des empirisch Erfahrbaren liegt, also kein wahrnehmbares Ereignis darstellt, bedeutet nicht zwangsläufig, dass es sich bei ihm um ein Ding an sich handelt. Im Gegenteil legt der Kontext die Vermutung nahe, dieses letzte Subjekt sei die Substanz (*phaenomenon*) oder Materie. Sie ist die „Quelle der Erscheinungen“ in dem Sinne, dass alle erfahrbaren Veränderungen als ihre Wirkungen gedacht werden müssen. Die von H. angebrachte Einschränkung, die Substanz als Quelle der Erscheinungen sei „selbst keine Erscheinung“ (141, Anm. 11), trifft nur dann zu, wenn man unter Erscheinungen hier lediglich Ereignisse versteht. Insofern alles sinnlich Erfahrbare der Veränderung unterliegt, ist das Beharrliche keine Erscheinung (vgl. B 232 f.). Trotzdem ist das Beharrliche „an den“ und „in allen“ Erscheinungen die „Substanz (*phaenomenon*)“ (B 226 f.), nicht das Ding an sich.

Was aussieht wie eine Detailfrage, hat weitreichende interpretatorische Folgen. Enthielte die Abhandlung über die Substanz in der Transzendentalen Analytik keinen erkennbaren Bezug auf die Lehre von den Dingen an sich, entfele ein wichtiger Beleg für die These, Kant könne das Verhältnis zwischen intelligibler und phänomenaler Welt als Verbindung mehrerer Substanzen verstanden haben. Bleibt die Frage nach der Verfassung der Substanz (*phaenomenon*). Was sie betrifft, ist Kant, wie H. zu Recht hervorhebt, in einer kaum lösbaren Aporie gefangen. Einerseits braucht er das Beharrliche als unveränderliche Grundlage aller objektiven Zeitbestimmung. Andererseits erfordern Kausalität und Wechselwirkung eine Mehrzahl einzelner Gegenstände. Für beides soll der Begriff der Substanz Pate stehen. So kommt es zum Widerspruch zwischen Kategorie und Schema: „Das Schema der Substanz lässt keine absolut inneren Bestimmungen

zu, die Kategorie dagegen fordert diese ein, um die Substanzdefinition erfüllen zu können und zugleich als ein konkreter Gegenstand angesehen werden zu können“ (181). Das Problem des Grundsatz-Kap.s, nämlich zu erklären, was uns zur Anwendung des Begriffs der Substanz auf einzelne Anschauungen bzw. Gegenstände der Erfahrung berechtigt, bleibt in gewisser Weise ungelöst. An der unbefriedigenden Lage ändert sich auch unter H.s Voraussetzung eines kritisch revidierten Leibnizianismus wenig. Denn handelte es sich bei den Substanzen im strengen Sinn stets um vernünftige Subjekte, könnten weder die gewöhnlichen Einzeldinge der Alltagswelt (Tische und Stühle) noch lebendige Organismen (Pflanzen und Tiere) als Individuen angesehen werden. H. erinnert daran, dass wir nicht wissen können, „ob jedem Gegenstand in der Erscheinung ein Ding an sich korrespondiert“ (208). Doch solange der Widerspruch zwischen Kategorie und Schema fortbesteht, ist genau genommen nicht einmal klar, welches die Gegenstände in der Erscheinung sind, denen ein Ding an sich entsprechen soll. Darin liegt ein weiterer Grund, warum das Problem der Substanz (*phaenomenon*) m. E. nicht zu früh mit der Frage nach den Dingen an sich verknüpft werden sollte. Dass zur Klärung dessen, was Kant mit der „Substanz in der Erscheinung“ (B 225) meint, das schulphilosophische Umfeld unbedingt berücksichtigt werden muss, kann nach der gründlichen Forschung H.s kaum ernsthaft bestritten werden. Seine Studie stellt daher einen unverzichtbaren Bezugspunkt für die weitere Beschäftigung mit dem Thema dar.

G. SANS S. J.

STAAT UND RELIGION IN HEGELS RECHTSPHILOSOPHIE. Herausgegeben von *Andreas Arndt; Christian Iber; Günter Kruck*. Berlin: Akademie Verlag 2009. 162 S., ISBN 978-3-05-004637-2.

Hegels Bestimmung des Verhältnisses zwischen Staat und Religion wird nur verständlich vor dem Hintergrund seiner Deutung des Verhältnisses von Staat und Kirche. In beiderlei Hinsicht reflektiert der Philosoph die spezifisch protestantische oder, was für ihn dasselbe bedeutet, die moderne Auffassung vom Staat. Gleich im ersten Absatz des Buches spricht *W. Jaeschke* die Pointe aus, derzufolge der moderne Staat einerseits durch die institutionelle Trennung von der Kirche und andererseits durch die sittliche Gesinnung bedingt ist, die er mit der christlichen Religion teilt. Seit der Konfessionspaltung gehörte der auf das religiöse Bekenntnis gegründete oder durch kirchliche Autorität gestiftete Staat zwar der Vergangenheit an. Dennoch bildet der Staat für Hegel keine bloß äußerliche Verbindung, sondern bedarf gleichsam einer sittlichen Innenseite. Die meisten Beiträge des Bds. kreisen um die Frage nach der sittlichen Gesinnung als dem den Staat mit der Religion verbindenden Element. „Es ist ein Begriff von Freiheit in Religion und Staat“, erklärte Hegel plakativ in seiner letzten religionsphilosophischen Vorlesung aus dem Sommersemester 1831. Wie *Jaeschke* zu Recht anmerkt, tun sich beide, der moderne Staat ebenso wie die Religion, bis heute schwer, die menschliche Freiheit in ihrer die Sittlichkeit begründenden Funktion anzuerkennen.

F. Schick erörtert Hegels in der berühmten Anmerkung zu § 270 der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ entfaltete These von der Religion als der Grundlage des Staates. Nachdem sie scharfsinnig die Widersprüchlichkeit einer Funktionalisierung religiöser Gesinnung zur Stützung staatlicher Gewalt aufgezeigt hat, geht sie auf das Problem des formalen Unterschieds zwischen Staat und Religion ein. Zwar liegt der Grund des Staates dem Inhalt nach im göttlichen Willen; aber der Form nach darf die Vernünftigkeit der staatlichen Ordnung nicht als etwas subjektiv Gefühltes oder Geglaubtes vorgestellt werden, sondern muss etwas Gedachtes und Gewusstes sein. – *L. De Vos* untersucht die Entwicklung des Themas in der zweiten und dritten Auflage der „Enzyklopädie“ und den späten Berliner Vorlesungen. Unter Verweis auf die lange Anmerkung zu § 552 der „Enzyklopädie“ kritisiert er die hergebrachte Ansicht von der christlichen Religion als der normativen Grundlage des modernen Staates. Für Hegel sei der Staat nicht mehr als eine historische Folge der Religion. „Die germanischen Völker bilden aufgrund gleichberechtigter Freiheit vernünftige Staaten aus christlichem Prinzip, kein einziger aber ist noch rechtstheoretisch oder religiös als protestantisch-christlicher Staat zu verstehen, geschweige denn philosophisch zu begreifen“ (38). – Einen ganz anderen Blick auf das

Verhältnis von Staat und Religion wirft *G. Kruck*. Wie im Bereich der Religion die kirchliche Lehre und die äußeren Vollzüge der Gemeinde einerseits sowie die inneren Überzeugungen des einzelnen Gläubigen andererseits aufeinander verweisen, so sind die äußere staatliche Ordnung und die sittliche Gesinnung der Bürger einander zugeordnet. Kruck erinnert außerdem an die Pflicht des Staates, die Religionsfreiheit zu gewährleisten, das heißt, den Einzelnen gegen unrechtmäßige Übergriffe staatlicher wie religiöser Institutionen zu schützen. – *J. Karásek* erklärt den Unterschied zwischen den beiden erwähnten Anmerkungen aus der Rechtsphilosophie von 1821 und der Enzyklopädie von 1830 so, dass sich die erste auf die Kirche als Institution, die zweite dagegen auf das religiöse Selbstbewusstsein beziehe. Nur dieses letztere verstehe Hegel als eine die sittliche Gesinnung „sanktionierende Instanz“ (80). – Auf eine interessante Entsprechung zwischen den frühen Schriften Hegels und Spinozas „Theologisch-politischem Traktat“ macht *S. Ertz* aufmerksam. Für Spinoza fällt der Übergang von der jüdischen Gesetzesreligion zur universellen christlichen Moral mit dem Ende der Theokratie zusammen und rechtfertigt die Forderung nach der Trennung der Religion vom Staat. „Die christliche Verallgemeinerung einer genuin ‚privaten‘ Morallehre bedeutet nichts anderes als die Selbstaufhebung von Religion als eines politischen Faktors“ (89). Unter gleichsam umgekehrten Vorzeichen beklagt Hegel in seinen Entwürfen über den „Geist des Christentums“ die Weltflucht Jesu und seine Subjektivierung der Moral. – Dass sich Hegel zufolge kulturelle Identität im Staat verwirklichen muss, hebt *S. Arnautović* hervor. Seine Ausführungen zum Thema des Bds. bleiben freilich dunkel: „Jener Staat, dessen Identität auf Religion beruht und in dem der Tod Gottes nicht möglich ist, ist in globalen Tendenzen unannehmbar. Dieser Staat wird nämlich nie das grundlegende Prinzip der Demokratie – das Kapital – als wirklichkeitsbestimmende Instanz akzeptieren“ (106). Rez. vermag aus solchen Floskeln keinen Sinn herauszulesen. – Unter ideengeschichtlicher Rücksicht befasst sich *O. Kallscheuer* mit Hegels Verständnis der Säkularisierung des protestantischen Christentums. Nachdem das ursprünglich religiöse Bewusstsein der Freiheit Eingang in die Begründung des modernen Staates gefunden hatte, wurden Staat und Kirche formal zwar getrennt, setzten ihre Kooperation zur Bewahrung der sittlichen Ordnung aber zugleich fort. – *C. Iber* und *A. Arndt* widmen sich dem Thema schließlich aus der Sicht von Karl Marx und Walter Benjamin. In seiner Abhandlung „Zur Judenfrage“ rügt Marx den modernen Staat, er habe die gesellschaftlichen Gegensätze kurzerhand für politisch unerheblich erklärt, ohne sie als solche zu beiseitigen. Daher steht die wahre Emanzipation für Marx so lange aus, wie der Mensch nicht von dem Bedürfnis nach Religion befreit ist. Auf der gleichen Linie liegt Benjamins Fragment „Kapitalismus als Religion“. Der Kult des Geldes erscheint wie ein naturreligiöses Phänomen inmitten der modernen, zivilisierten Welt. Die kapitalistische Wirtschaftsordnung bedroht durch ihren quasi-religiösen Absolutheitsanspruch das politische Gemeinwesen.

Diese knappen Andeutungen mögen als Beleg genügen, dass die Herausgeber einen insgesamt anregend zu lesenden Bd. zusammengestellt haben. Die Stärke des Buches liegt in der Vielzahl von Perspektiven, aus denen Licht auf das komplexe Verhältnis zwischen Staat, Religion und Kirche fällt. Zu bemängeln ist indes die große Zahl von Druck- und Satzfehlern. Den Gipfel bildet der auch inhaltlich nicht in das Buch passende Beitrag *M. Wischkes*. Auf elf Seiten zählte der Rez. nicht weniger als dreißig sprachliche Fehler. Mehr Sorgfalt bei der redaktionellen Durchsicht wäre daher wünschenswert gewesen. Vermisst hat der Rez. außerdem einige biobibliographische Angaben zu denjenigen Autoren, die im Internet nicht leicht auffindbar sind. G. SANS S. J.

PUNTEL, LORENZ B., *Sein und Gott*. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, E. Levinas und J.-L. Marion (Philosophische Untersuchungen; 26). Tübingen: Mohr Siebeck 2010. XVII/444 S., ISBN 978-3-16-150146-3.

Nach dem 2006 erschienenen Buch *Struktur und Sein*, in dem Puntel (= P.) einen „Theorierahmen für eine systematische Philosophie“ vorgelegt hat (dazu ThPh 83 [2008] 574–586; J. Schmidt, Dem Theorierahmen für eine systematische Philosophie auf der Spur) geht er in seinem neuen Buch daran, seine struktural-systematische Konzeption thema-

tisch auszubauen, hier zu dem Thema, in dem er „die Krönung“ der Gesamtsystematik erblickt. Das Werk gliedert sich in vier große Kap.: 1. Inadäquate Ansätze, 2. Heideggers „Seinsdenken“, 3. Ansatz zu einer struktural-systematischen Theorie über Sein und Gott, 4. Kritische Betrachtung zweier radikaler Gegenpositionen. – Die Einleitung stellt die „Grundeinsicht bzw. -these des Buches“ vor, dass eine rationale Antwort auf die Gottesfrage nur „im Rahmen einer umfassenden Konzeption über die Realität oder das Sein als solches und im Ganzen“ erfolgen kann.

I. Demgemäß weist P. vorweg inadäquate Ansätze zurück: zunächst als gänzlich un-systematisch B. Pascals „Wette“, H. Künigs „Grundvertrauen“, A. Plantingas „sensus divinitatis“. Sodann halb-systematische indirekte Angänge, nachdem er sechs Gestalten von „Metaphysik“ skizziert hat. An der ersten, der des Aquinaten, bemängelt er die fünf Wege als oberflächlich, peripher und völlig inadäquat; wichtig demgegenüber sein *esse*-Denken: bedeutend, aber einseitig und unentfaltet. Kritisch wird der transzendente Thomismus angesprochen (nach der Schulmetaphysik als zweiter die dritte Gestalt), gefolgt von R. Spaemann und R. Swinburne. Ausführlicher trifft ein scharfes Nein die Schule Wittgensteins: gänzlich antisystematisch, antitheoretisch und direkt. Zum Schluss ein „charakteristisches Beispiel einer verfehlten Kritik: Th. Nagels Einwände gegen Gott als ‚letzten Sinn‘“. Er versteht „Gott“ als eine Entität, die a) alles Warum beantwortet, b) mit ihren Intentionen den Sinn unseres Lebens erkläre. Dabei sind nicht Warum-Fragen radikal, sondern solche der Intelligibilität: Wie-Fragen (61). Zu a) räumt P. den Irrtum aus, das Warum sei beliebig iterierbar, ist doch der Grund des „last point“ (wenn er es ist, wie in der Tat zu klären ist) dieser selbst. Auch bei b) wird der „zentrale Faktor ‚(Theorie)Rahmen‘“ ignoriert; der aber muss, statt als *ab extra*, als Kohärenz gedacht werden.

II. Der grundlegenden Auseinandersetzung des Buchs aber gilt das zweite Kap., noch vor der Explikation der eigenen Sicht. Es geht um M. Heidegger (= H.): „Fehlentwicklung eines bedeutenden Ansatzes“. Am Anfang steht die „verfehlte und entstehende Interpretation und Kritik der christlichen Seinsmetaphysik“. Die sei onto-theologisch verfasst, mit ihrer [Un-]Unterscheidung von Sein und Seiendem unter Vergessen des Seins, der Konzeption von Grund und Gegründetem mit Gott als *causa sui*. Zum ersten Punkt wurde Thomas ja auch hier kritisiert; aber „letzten Endes“ habe er „alles andere als eine Onto-theo-logie vertreten“ (68). Offenbar beziehe sich H. nur auf die scholastische Tradition statt auf das unverkürzte Denken des Aquinaten. P. zeigt das an der Marburger Vorlesung von 1926/27 und der Freiburger von 1929/30, wo H. sich nur auf das Prooemium des Metaphysik-Kommentars stützt. Zu Grund-Gegründetem ist H.s Haupttext Hegels Logik, ohne dass der systemische Ort des Reflexionsbegriffs beachtet wird. Völlig verfehlt ist H.s Bestehen auf der (selbstwidersprüchlichen) *causa sui*. – Bei H.s vier-fachem Ansatz zur „Wiederholung“ der Seinsfrage (gesamt- und neuzeit-philosophiegeschichtlich, „quasi-systematisch“ aus transzendentaler Perspektive [SuZ], nach der „Kehre“ [Beiträge]) geht P. an zwei Themen dem „Ungedachten“ nach: a) das Sein als Ereignis. Hier stört sich P. schon am „eigenwilligen Spielen mit Worten [...] (ereignen, an-eigenen-zu-eigenen, über-eignet, Enteignis)“. Was ist das Sein (das als Sein verschwindet), was das Eigene? Und was denkt das Denken des Seins (da ja [91] nicht die Modalitäten)? b) Ereignis – Ereignete(s). Nach der berühmten Korrektur von 1949 west das Sein nie ohne das Seiende; 1962 (ZuS) ist es ohne das Seiende zu denken (= nicht metaphysisch). Thomas hingegen denkt das *esse per se subsistens* als absolut frei. Ereignet wird offenbar das Geviert, womit der „Diskurs“ derart „ins Poetisch-Mythologische abzugleiten“ scheint, dass P. darauf nicht näher eingehen kann. Er fragt indes nach dem Wie der Differenz – und danach, wie es um die Modalität des Seins selbst steht. Schließlich nimmt H. für sich das Recht zu zweideutiger Rede in Anspruch (98), das er Thomas verweigert. – Andererseits steht seiner Rede von der „Überwindung der Metaphysik“, auf die sich seine postmodernen Adepten berufen, in *Zur Seinsfrage* (1955) deren „Verwindung“ gegenüber, in der die „bleibende Wahrheit der anscheinend verstoßenen“ wiederkehrt (99). Und was meint das Ende der Seinsgeschichte – als das Nicht-mehr-Sich-Verbergen des Sich-Verbergens? – Was ist überhaupt der „Status“ von H.s Denken? Wo bedenkt er die Differenz zwischen (geschicklos) Schickendem und Geschicktem? Hier zeigt sich eine Spannung von absolutem Anspruch und betonter Vorläufigkeit, von be-

klagter Sprachnot und dem Fehlen des Versuchs, „zumindest die Grundstruktur(en) einer ... Sprache des Denkens zu entwerfen“ (108). Das führt dazu, dass hier einer „sich philosophisch in den Schmolllwinkel der Endlichkeit des Denkens setzt“ (110), mit Konsequenzen für den Blick auf die Welt (als wäre Endlichkeit aus sich allein als sie selbst angemessen erkennbar). – Damit stehen wir bei dem Zielthema: H. und „Gott“. Zur a) schon bedachten (Fehl-)Interpretation christlich orientierter Metaphysik als Ontotheologie tritt b) H.s Sicht des Verhältnisses von Philosophie und Theologie. Der Glaube bleibt „Todfeind“ (113) philosophischer Existenzform, christliche Philosophie ein hölzernes Eisen, denn gläubige Existenz wird offenbar als fremdbestimmt verstanden. Demgegenüber insistiert P. auf dem theoretischen Charakter der „eigentliche[n] Tätigkeit des Denkens“ in Philosophie wie Theologie (117). Entscheidend ist c) das Verhältnis von Sein/Ereignis und „Gott“. Es lässt sich nicht auf einen Nenner bringen (121). Der Humanismusbrief kennt einen Weg vom Sein zu Gott. Anders in den Beiträgen, wo der Dimension des Göttlichen das Sein abgesprochen wird; dann ist Sein das große Zwischen zwischen Gott und Dasein. Wie aber überhaupt kommt „der Gott“ nicht bloß in die Philosophie, sondern in H.s Denken? Durch einen Sprung – ins „seynsgeschichtliche Denken“ „außerhalb jeder Theologie“ (128, 130, 132). Doch dies und dann die dunkle Rede vom „letzten Gott“ „eignen sich nicht für eine ernsthafte philosophische Betrachtung“ (135). P. sieht in all dem schließlich „eine grundsätzlich defiziente und konfuse Gestalt von ‚Denken‘“ (135), „zusammengewachsen“ aus einer theoretischen, einer poetischen und einer prophetisch-eschatologischen Komponente.

III. Nach der Kritik legt P. nun positiv seinen Ansatz zu einer struktural-systematischen Theorie über Sein und Gott vor, immer wieder mit Rückverweisen auf sein Werk von 2006 (weil anders – IX – die gebotene Begründung von Konzeption wie Kritik hier nicht zu leisten wäre). In sieben Schritten. – 1. Der Theorierahmen. Philosophie wird hier „kompromisslos und konsequent als Theorie“ aufgefasst (146): der universalen Strukturen des uneingeschränkten *universe of discourse* (148) = des zu begreifenden Gesamt nach seinen logisch-mathematischen, semantischen und ontologischen Strukturen. Ihr Vorgehen bricht mit der Subjektzentrierung der neuzeitlichen Philosophie und stellt die Sprache ins Zentrum. „Semantik und Ontologie sind zwei Seiten ein und derselben Sache“ (163). Dabei steht der Komposition (Substanz, Akzidenz, Wörter, Subjekt, Prädikat) der Kontext gegenüber: der Satz als Primsatz, nach dem Muster: es regnet, grünt („It Socratizes“ – 166), in drei Ebenen, von der lebensweltlich-kontextuellen über die sprachpragmatische zur semantischen: „Es verhält sich so, dass es regnet.“ Dabei ist dieser Satz keine mentale Entität, die sich auf einen physischen Regen „draußen“ bezieht, sondern „*anima est quodammodo omnia*“, eines im anderen und umgekehrt. „Sein und Denken ist dasselbe.“ – 2. Dies Gesamt ist die universale Dimension des primordialen Seins. Darauf wollte wohl auch Anselms Argument hinaus, auf ungenügende Weise. – 3. Die Theorie dieses Seins als solchen wurde in der metaphysischen Tradition mit der Transzendentalienlehre versucht, die aber nur vom Seienden handelt – die Kant dann auf die Subjektivität einschränkt. Der zweite Versuch war das in Kap. 2 behandelte Unternehmen H.s. – 4. Über das Sein als solches hinaus ist das Sein im Ganzen zu bedenken. Unverzichtbar die missverstandene Differenz von Sein und Seienden, wobei die Modalitäten den Schlüssel zur Explikation bieten. Die universale Seinsdimension ist zweidimensional: denotwendiges Sein und kontingente Seiende. Alles für kontingent zu erklären mündet in den Selbstwiderspruch der Annahme zwar nicht der Tatsache (*via tertia*), doch der Möglichkeit des absoluten Nichts. – 5. Expliziert man nun das Verhältnis dieser Dimensionen, dann zeigt sich das absolutnotwendige Sein als geistig (personal). – 6. Ein solches Sein ist dann als Schöpferabsolutes zu konzipieren. Dabei darf man Schöpfung nicht vergegenständlichend als Verursachen, Machen, Herstellen denken, sondern als Ins-Sein-Setzung. Schwierigkeiten bereitet, dass der Zeitgenosse Herstellung nur noch als Herstellen-aus denkt, nicht aus nichts. Das gilt erst recht für die allgemein prägende (natur-)wissenschaftliche Sicht, die Schöpfung nur als äußeres Einwirken auffasst. – 7. Sein und Gott. Das Wort stammt aus der Religion und wird hier gleich biblisch-christlich gelesen. Bzgl. seiner Transzendenz argumentiert P. gegen eine extreme negative Theologie für deren Mäßigung in der Analogielehre (Immanenz und Transzendenz sind einander proportional). Eine Theorie der faktischen Weltgeschichte aber und

der Religionen fordert darüber hinauszugehen zum „Offenbarungsgott“. P. wendet sich dabei gegen die tradierte Unterscheidung von Philosophie und Theologie („oft ‚Zweistockwerk-Denken‘ genannt“ [275]). Andererseits will seine These von beider thematischer Einheitlichkeit nicht die „tiefgehende und konsequenzenreiche Unterschiedenheit“ ignorieren (282). Zur christlichen Philosophie wendet er sich einerseits gegen das bekannte „*Philosophia ancilla*“-Konzept, andererseits gegen H.s These von der Fraglosigkeit des Glaubens/Gläubigen, im Sinn seiner „kompromisslosen Anerkennung der Philosophie als des vollkommen freien Fragens und der existenziellen Entscheidung für den christlichen Glauben“ (291).

IV. Auf die „beiden vermutlich radikalsten Gegenpositionen“ zielt das Schlusskap.: Zwei postmoderne französische Philosophen, tief von H. geprägt, bei aller Absetzung von ihm, und zugleich glaubensbestimmt, schriftbezogen, der eine als Jude, der andere als Katholik. Zunächst geht es, auf 21 Seiten, um E. Levinas (= L.). Ihm attestiert P. eine verfehlte Konzeption von Transzendenz, „jenseits des Seins“. Er sieht in unserem Erkennen zumeist Aneignung am Werk, Angleich des Objekts an das Subjekt. Dem hält P. entgegen, dass sich im Erkennen, anders als im praktischen Umgang, gerade umgekehrt das Subjekt dem Objekt angleicht, und kann ihm einen Selbstwiderspruch nachweisen, insofern er seinerseits ja das bemängelte Verhalten korrekt erkannt haben will. Sodann ist seine Metaphysik-Konzeption inkohärent. L. unterscheidet zwischen Ontologie (Philosophie des Seienden und des Seins) und Metaphysik als Bruch mit der Totalität, in ethisch rechtem Verhalten zum Anderen als anderem – obwohl auch für ihn der Metaphysiker (zumindest auch) theoretisch arbeitet. Schließlich spricht er vom Sein in einer Weise, die P. nur als „fatale Misskonzeption“ bezeichnen kann (301). Einmal unterscheidet L. oft nicht zwischen Sein und Existenz. (Dann ist, was P. nicht aufnimmt, schon in *De l'existence à l'existant* durchgehend von der Last und dem Überdruß des Seins = *il y a* die Rede [Hauptbeispiel: erlittene Schlaflosigkeit], so dass ich geneigt wäre, in den deutschen Übersetzungen das „es gibt“ mit seinem Schenkungs-Anklang durch das regionalsprachliche „es hat“ zu ersetzen). Vor allem bezieht er sich immer wieder auf Platons berühmtes ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (und, was hier nicht begegnet, seine Sicht aber vielleicht noch deutlicher erklärt, auf Spinozas *conatus entis esse suum conservare*). In seinem Denken des Anderen verteidigt L. eine Transzendenz, die ungewollt Gott zu einem fernen Seienden macht, ohne Gedanken an die Immanenz wahrer Transzendenz [man könnte auch sagen, ohne das cusanische *non aliud*]. P. schließt seine Auseinandersetzung mit dem Urteil, L. transformiere zwar die moderne Subjektivität in eine extrovertierte; aber es bleibe bei einer Subjektivitätsphilosophie.

Ungleich ausführlicher, auf 113 Seiten, setzt P. sich mit J.-L. Marion (= M.) auseinander, mit seiner „verfehlte[n] Konzeption der ‚radikalen und nicht-metaphysischen Transzendenz‘ und von ‚Gott ohne das Sein‘“. Das geschieht in vier Schritten. 1. Vorbemerkungen zu seiner anti-metaphysischen Einstellung, zur Missdeutung von H.s Überwindung der Metaphysik und seinen *Retractationes* bzgl. des Aquinaten. „Lasst die Metaphysik die Metaphysik begraben“ wäre zu vergleichen mit dem, was [siehe oben: 99] H. selbst in ZuS schreibt (315). Thomas aber unterschiebt er seine eigene Sicht: *Dieu sans l'être* könne als foncièrement thomasisch verstanden werden (319, 321). „Warum nicht annehmen“ (326), Thomas habe nur *tactiquement* am *esse* festgehalten, *sans cependant jamais l'assumer affirmativement?* – 2. Inkohärenzen in M.s Sicht des Verhältnisses von Sein und Gott. Dass Gott sei, existiere, sei das Mindeste, liest man im Preface (1991) zur englischen Ausgabe seines Buchs, noch im selben Paragraphen dann: „Wenn [...] ‚Gott Liebe ist‘, dann liebt Gott, bevor er ist.“ Oder ginge es ihm primär um das Sein? P. wundert sich über solche Fragen und zitiert eine deutliche M.-Kritik v. Balthasars, während M. das Sein offenbar als eine einschränkende Bedingung für Gottes absolute Freiheit auffasst (unter Rückgriff auf Schelling). „Alle Bestimmungen, die für das Endliche notwendig sind, sind für Gott umgekehrt, und für ihn allein.“ Doch wie nach H. auch die Umkehrung eines metaphysischen Satzes ein metaphysischer Satz bleibt, so der Anthropomorphismus bei M. (337f.). Wie Gottes Lieben, bevor er ist, zusammenbringen mit Gottes Gegeben-Sein (*Étant donné*)? P. sieht in derlei den „Trugschluss des Wegwerfens-der-Leiter“ (342), spricht zudem in einem Exkurs den rhetorisch-polemischen Stil M.s an. – 3. Als Proton pseudos aber macht er M.s Versuch aus, Husserls An-

satz durch Umkehrung der Subjekt-Objekt-Beziehung und die Idee reiner Phänomenalität zu transformieren. Bei Husserl hat die „Existenzeinklammerung“ schließlich zur transzendental-idealistischen Wende (mit Spaltung der Phänomenologie) geführt. Die lehnt M. ab, doch so, dass ihm zufolge das Subjekt konstituiert wird. Zugleich sollen die Erscheinungen nicht Erscheinen-von-Etwas sein, sondern rein und nur sie selbst: pures Erscheinen (während H. in SuZ dafür das Dasein, später das Ereignis beruft). M. spricht von „saturierten Phänomenen“, wobei er die Situation der erfahrenden Person (für die das geliebte Antlitz unsichtbar wird) buchstäblich auf die theoretische Ebene ab[bildet]“ (368). Tatsächlich hat M. „nie versucht, den Theorierahmen der Philosophie der Subjektivität zu überwinden“ (376). – 4. Der „Zugang zur Transzendenz ohne Bedingung und ohne Maß“ scheidet. Gott sei keinem Horizont unterworfen, auch nicht dem des Seins. M. wechselt unvermittelt zum „Standpunkt Gottes“ (ohne klare Unterscheidung zwischen philosophischem und theologischem Diskurs). Hier geht es vor allem um seinen wichtigen Aufsatz von 2004: *L'impossible pour l'homme – Dieu* [inzwischen auch deutsch, in: Dalfert/Stoellger/Hunziker (Hgg.), Unmöglichkeiten, Tübingen 2009]. Möglich – unmöglich „beziehen sich auf die Erfahrung, auf das, was sie anerkennt und was sie ausschließt“, und das Unmögliche identifiziert M. mit Gott – ähnlich wie in den (P.: fehlerhaften) Konklusionen der *quinque viae* (390), doch ohne deren intelligible Weg-Schritte, in „abruptem, theoretischem Sprung‘ vom ‚Unmöglichen‘ zu ‚Gott als Caritas‘“ (393). Und wieder spricht P. einen Selbstwiderspruch an: Gott könne kein Begriff zugeschrieben werden; die einzig mögliche Definition: Er übersteigt jede Begrenzung (395). Zudem schreibt er ihm die Caritas und die Schöpfung zu – wobei freilich „Schöpfung“ (so M.s Augustinus-Buch) nichts für eine Welt-Konzeption austrägt, sondern nur eine absolut nicht-metaphysische Interpretation des ersten Bibel-Satzes darstellt (408). Schöpfung gehört nur zum liturgischen Vokabular (414). Schlusswort: „Die Hauptidolatrie: die Idolatrie [ob theistisch oder atheistisch] des Seins selbst?“

Es folgen Literaturverzeichnis, Namen- und Sachregister. – Natürlich treffen hier Welten aufeinander. Alemannische Vertracktheit und französisch-forensische Rhetorik auf der einen Seite – unerbittlich nüchterne Formalität analytischer Philosophie auf der anderen. So hat, offen gestanden, den Rez. nicht jede Retorsion überzeugt, etwa zu L.s Betonung der egozentrischen Verzeichnung unseres Erkennens. Sah nicht auch die Tradition Erkenntnis als *unio cognoscentis et cogniti in subiecto*? Und dies selbstverständlich *ad modum recipientis*, im Unterschied zur *unio in obiecto* bei der Liebe, weshalb man Untermenschliches besser erkenne, Übermenschliches besser liebe? Oder zur scharfen Unterscheidung P.s zwischen Erkenntnis und Ethos (308): Wäre nicht ihm, wie der Parole „Logos vor Ethos“ bei R. Guardini und dem Katholischen Akademikerverband seinerzeit, entgegenzuhalten, dass es sehr wohl ein Ethos – und eine Selbstkritik – des Logos (präziser: des Theoretikers) gibt und geben sollte? Käme zudem nicht auch im Blick auf die Wissenschaftlichkeit der Philosophie der Analogiebegriff in Betracht? Und liest man nicht sogar bei Aristoteles von der Verwandtschaft zwischen Philosophie und Dichtung? Sind andererseits die Argumente scholastischer Gotteslehre (W. Brugger wird genannt) schon deshalb verfehlt, weil sie von innerweltlichen Daten ausgehen (können die nicht Grundsätzlich-Wesentliches über das endliche Seiende aussagen: eben seine Kontingenz)? Und ist man gut beraten, sich hierfür gerade auf den einen Artikel S.th. I, 2, 3 zu konzentrieren, mit seinem etwas sorglosen, weil innertheologischen Übergang zum „*hoc omnes ... quam omnes ... dicunt, ... dicimus Deum*“? – Doch es geht um mehr. Das Klima der *scientific community* ist nicht nur weithin von Metaphysik-Skepsis und naturalistischer Metaphysik geprägt; auch dort, wo man die religiöse Dimension nicht ausspart, legt man doch die Gottesfrage ins Private ab, lässt sie höchstens an „Privat“-Hochschulen, kirchlichen Institutionen zu. Und hier begegnet ein Werk uneingeschränkter struktural-systematischer Anspruchs, zugleich mit so breiter wie minutiöser Kenntnis der kontinentalen wie analytischen Philosophie, das sich ohne Rücksichtnahmen dieser Frage stellt. Die Selbstrechtfertigung einer Gesamt-Theorie überhaupt, gegenüber hermeneutischer wie analytischer Skepsis, ist im eingangs angeführten Buch geleistet. Hier geht es einmal – den Kollegen gegenüber – um „die Krönung“ der Gesamtsystematik, und dies dann im Gegenüber zu einem/dem(?)

theologischen Mainstream, bei dem man mitunter den Eindruck gewinnt, das eigentliche Hindernis auf dem Weg zu Gott seien Vernunft und Menschenverstand (obwohl das jesuanische Hauptgebot eigens – nach der LXX – die *διὰ νοῦα* in den hebräischen Grundtext einfügt). – Ein Drittes wäre konkret der eigene Entwurf P.s, der – entsprechend seinen eigenen Rückverweisen hier – anhand des Grundwerks zur Diskussion ruft: nicht bloß bzgl. einer Sprache der Primätze oder des hier zugrundegelegten Wahrheitsbegriffs, sondern vor allem auch hinsichtlich der Eigenwirklichkeit von Person. – Jetzt bleibt es bei einer respektvoll dankbaren Lesebestätigung – und Leseempfehlung.

J. SPLETT

OXFORD STUDIES IN PHILOSOPHY OF RELIGION. Edited by *Jonathan L. Kvanvig*. Oxford: Oxford University Press. Volume 1: 2008. VIII/254 S., ISBN 978-0-19-954265-9. Volume 2: 2009. VIII/336 S., ISBN 978-0-19-957544-2.

Die Herausgabe dieser neuen Reihe innerhalb der angesehenen Oxford Studies soll zum Ausdruck bringen, dass die Religionsphilosophie im Laufe des 20. Jhdts. den Status einer etablierten Disziplin innerhalb der Philosophie (wie Metaphysik, Erkenntnistheorie, Ethik, Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie) erlangt hat. Die in jährlicher Abfolge erscheinenden Bde. wollen ein „Schnappschuss“ von dieser Unterdisziplin sein. „The intention of the series is that it attract the best work from the premier philosophers of religion“ (VII). Es handelt sich um Originalbeiträge; jeder Beitrag schließt mit einer Bibliografie der zitierten Literatur und jeder Bd. mit einem Index. Eine kurze Besprechung kann nicht ausführlicher auf die einzelnen Arbeiten eingehen; sie muss sich damit begnügen, auf die Fragen hinzuweisen, die in diesem repräsentativen „Schnappschuss“ diskutiert werden.

Schwerpunkt von Bd. 1 (2008) sind die Eigenschaften des Gottes einer *theologia naturalis*, die ihre klassische Darstellung im zwölften Buch der aristotelischen „Metaphysik“ und in der *Prima Pars* der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin gefunden hat. Wie ist die Allwissenheit Gottes mit der menschlichen Freiheit vereinbar? Der Beitrag von *Alicia Finch* und *Michael Rea* diskutiert Ockhams Lösung. Molinas Begriff der Allwissenheit Gottes, so *John Martin Fischer*, ist hilfreich, um Gottes Vorsehung für die Welt zu verstehen; dagegen kann er das Problem von Gottes Allwissenheit und menschlicher Freiheit nicht lösen. Nach *Peter van Inwagen* ist Gott immerseiend, aber nicht außerhalb der Zeit, denn nur so ergibt die Rede, dass Gott Zukünftiges vorausweiß, einen Sinn. Allwissenheit impliziert nach *Linda Zagzebski* „omnisubjectivity“, die Eigenschaft, bewusst und vollkommen die Perspektive der ersten Person eines jeden bewussten Wesens zu erfassen. Kann Gott die Welt frei schaffen, wenn wer in jeder Hinsicht vollkommen ist? *Timothy O'Connor* antwortet mit Nein; Gott muss notwendig etwas schaffen, und zwar eine unendliche Zahl von Universen; für die Theodizeefrage ergibt sich daraus, dass Gott eine Menge von Welten geschaffen hat, in denen es kein Übel gibt. Gegen die These von William Rowe, dass Gott frei schafft, sei mit seiner Allmacht, seinem Allwissen und seiner vollkommenen Güte unvereinbar, verteidigt *Thomas D. Senor* die Freiheit Gottes. Aus der Güte Gottes ergibt sich das Theodizeeproblem; *Eleonore Stump* argumentiert, die Theodizeefrage müsse auch das Leiden berücksichtigen, dass dadurch entsteht, dass die Herzenswünsche eines Menschen nicht erfüllt werden; Hiob wird durch sein Leiden geläutert, aber sein Herz bricht, weil er seine Kinder verliert; wie kann Gott das zulassen? *Alexander R. Pruss* verteidigt die Einfachheit Gottes gegen zwei Einwände: Wie kann man an ihr und der Vielzahl der Eigenschaften Gottes festhalten, ohne dass diese Eigenschaften ihren spezifischen Gehalt verlieren? Wie ist sie zu vereinbaren mit der Tatsache, dass Gott intrinsische akzidentelle Eigenschaften hat? – Drei Arbeiten befassen sich mit epistemologischen Themen. Was macht, so fragt *Bryan Frances*, die theistischen Überzeugungen eines professionellen Philosophen epistemisch einwandfrei? Welche Faktoren müssen hier zusammenkommen: Argumente, Erfahrungen, die Art, wie Überzeugungen gebildet werden? *Alan Hájek* prüft die Argumentation von Hume's Essay „Of Miracles“. Die zentrale Annahme des Kontingenzbeweises (der *tertia via* des Thomas) ist nach *Robert Koons* ein Prinzip des zureichenden Grundes oder der allgemeinen Kausalität; es wurde durch die Kritik am Foundationalism in der

ersten Hälfte des 20. Jhdts. in Frage gestellt; Koons will zeigen, dass es für die Sicherung des Wissens unverzichtbar ist.

Auch in Bd. 2 (2009) geht es vor allem um Themen der klassischen *theologia naturalis*. Drei Aufsätze befassen sich mit dem Theodizeeproblem. In der Diskussion wird allgemein angenommen, dass ein vollkommenes Seiendes auch nicht ein einziges Übel zulassen kann, das nicht durch ein größeres Gut gerechtfertigt wird. *Michael J. Almeida* verteidigt diese „standard position“ gegen Peter van Inwagen Einwände. Wir kennen keinen Grund, so das Argument aus dem Übel, der es rechtfertigen könnte, dass Gott die Übel in der Welt zulässt. Aber auch wenn wir keinen Grund kennen, so könnte ein Agnostiker einwenden, folgt daraus nicht, dass es keinen Grund gibt; es ist zu bezweifeln, dass es nur die Güter gibt, die wir kennen. *Daniel Howard Snyder* verteidigt diese Form der Theodizee gegen den Einwand, sie widerspreche unseren elementaren moralischen Intuitionen. *Hugh J. McCann* schlägt eine alternative Theodizee vor: Gott verfolgt bei der Schöpfung nicht (nur) den Zweck, alles Übel nach Möglichkeit zu vermeiden, sondern (auch) den Zweck, das Übel zu besiegen; das setze aber voraus, dass es auch sinnloses Leid gibt, denn nur so könne der Sieg vollständig sein; dieser Sieg bestehe darin, das Leid auch in seiner Sinnlosigkeit anzunehmen. – Was bezeichnet der Terminus „Gott“? *Graham Oppy* unterscheidet zwischen „Gott“ und „ein Gott“. Gott zu sein bedeutet, nur einer und allein Gott zu sein; ein Gott zu sein bedeutet, eine übernatürliche Kraft zu sein, die Macht über die natürliche Welt ausübt, aber ihrerseits nicht einer höheren Kraft unterworfen ist. Wie verhalten sich Gott und notwendige Wahrheit? Ist etwas notwendig wahr, weil Gott zustimmt, oder stimmt Gott zu, weil es notwendig wahr ist? *Brian Leftow* argumentiert gegen Theorien, nach denen notwendige Wahrheit in der Natur Gottes begründet ist. Wie bestimmt man, so die beiden Fragen von *Bradley Monton* an den teleologischen Gottesbeweis, dass etwas Ergebnis einer Planung und nicht des Zufalls ist, und welche Folgen hat es für das teleologische Argument, wenn man annimmt, dass das Universum räumlich unendlich ist? *Ted A. Warfield* stellt das Standard-Argument für die Unvereinbarkeit von Gottes Vorherwissen und menschlicher Freiheit und die Antworten von Ockham und Molina dar. Der mit anspruchsvollen formalen Mitteln arbeitende Aufsatz von *Jordan Howard Sobel* kritisiert eine These von George Mavrodes zu den Wundern: So wie vernünftige Personen die Berichte über die Gewinner in den großen Lotterien glauben, müssen vernünftige Personen das Zeugnis über Wunder glauben. Zwischen beiden Fällen, so Sobels Kritik, besteht „a significant disanalogy between patterns of probabilities“ (276). Die Arbeit von *Christian Miller* führt von der theologischen Moralbegründung zu Fragen nach dem Wesen Gottes. Die beiden Theorien der theologischen Moralbegründung sind die *divine command theory* und die *divine will theory*. Wie ist in letzterer der Willensakt Gottes, auf dem die Gebote beruhen, näher zu bestimmen? Gegen den Vorschlag, es handle sich um *intentions*, argumentiert Miller für *desires*.

Drei Aufsätze gehen über den Fragenkreis der klassischen *theologia naturalis* hinaus. *Tomis Kapitan* fragt nach dem Begriff der Religion. Ein Mensch ist religiös, wenn er das Empfinden hat, dass mit der menschlichen Existenz etwas nicht Ordnung ist, und wenn er eine Vision hat, wie dieser Mangel behoben werden kann. Kapitan entwickelt Kriterien, anhand derer Religionen bewertet werden können, und in Auseinandersetzung mit John Hick eine Theorie des religiösen Pluralismus. Mit Hilfe der Ontologie des Vierdimensionalismus interpretiert *Hud Hudson* die Geschichte vom Sündenfall in Gen 3 und die Lehre von der Erbsünde. *J. L. Schellenberg* will eine „*evolutionary answer*“ (251) auf das Problem von Glaube und Vernunft geben. Unklar bleibt, ob es sich dabei um eine Prognose handelt, wie Glaube und Vernunft sich entwickeln werden, oder um ein Ideal, auf das hin sie sich entwickeln sollen. Programmatische Unterscheidungen sind u. a.: synchrone und diachrone Konzeptionen der Religion; eine Religion, die der Zukunft, und eine Religion, die nur unserer Gegenwart entspricht; Theismus und „Ultimusmus“, d. h. die Lehre von einer letzten Realität, die theistisch oder nicht-theistisch interpretiert werden kann.

F. RICKEN S. J.

NASHER, JACK, *Die Moral des Glücks*. Eine Einführung in den Utilitarismus. Berlin: Duncker & Humblot 2009. 93 S., ISBN 978-3-428-52877-6.

Im traditionsreichen Verlag Duncker & Humblot veröffentlichte der Jurist und Wirtschaftspsychologe Jack Nasher (= N.) seine Einführung in den Utilitarismus. Im ersten Kap. (13–30) werden utilitaristische Theorien anhand von fünf Prinzipien charakterisiert. Diese werden jeweils philosophiegeschichtlich verortet, bevor auf ihre Eigenart und Wirkung innerhalb der utilitaristischen Konzeptionen im Speziellen eingegangen wird. Die problematische Seite utilitaristischer Merkmale zeigt sich zumeist dort, wo sich aufgrund der stringenten Befolgung derselben absurde, weil kontraintuitive Ergebnisse einstellen. Für diese Schwierigkeiten, die N. anschaulich zu exemplifizieren versteht, bieten utilitaristische Theorien unterschiedliche Lösungsmodelle an, die mit nicht-utilitaristischen verglichen werden. Im Utilitarismus werden Handlungen erstens nach ihren Konsequenzen beurteilt. Eine ausschließlich konsequentialistische Rechtfertigung kann zu abwegigen Bewertungen führen, die durch weitere handlungs- und regelutilitaristische Bemühungen vermieden werden sollen. Der Eudaimonismus ist das zweite Kriterium des Utilitarismus: „Der Utilitarismus ist eudaimonistisch, weil sein einziges Ziel in der Förderung der Glückseligkeit besteht“ (19). Eine subjektivistische Glücksauffassung führt zu dem Problem der völligen Willkür von erstrebenswerten Zielen. Bei seinem dritten Prinzip, der Aggregation, geht der Utilitarismus davon aus, „dass Einzelglück von Einzelleid abgezogen werden kann, um den Gesamtnutzen von Handlungen zu kalkulieren“ (22). Der Reiz der mathematischen Präzisierung kann aber nicht über grundlegende Bedenken der Kommensurabilität von Werten und Gütern hinwegtäuschen, dass „die Messbarkeit interindividueller Präferenzen lediglich in den seltenen Situationen möglich ist“ (23). Viertens wird ein Handelnder im Utilitarismus durch das Maximierungsprinzip dazu verpflichtet, „die Handlung auszuführen, die das größtmögliche Glück verspricht“ (26). Analog zu Aggregationskalkülen steht ein Maximierungsversuch vor der Frage, wie Glück und Leid optimal gegeneinander aufzurechnen seien, ohne beispielsweise fundamentale Persönlichkeitsrechte zu verletzen. Fünftens sind utilitaristische Ansätze universalistisch, insofern „die Interessen eines jeden Bürgers gleichermaßen zählen“ (28). N. weist in diesem Zusammenhang auf die logische Unmöglichkeit hin, dieses Prinzip in Dilemmasituationen umzusetzen.

Im zweiten Kap. (31–47) werden mit dem Handlungs- und Regelutilitarismus zwei grundsätzliche Ausprägungen des Utilitarismus besprochen. Etwas ausführlicher geht N. auf drei regelutilitaristische Ansätze ein. Dem idealistischen Regelutilitarismus zufolge sind Handlungen nur dann richtig, „wenn sie nach Regeln ausgeführt werden, die das Wohlergehen vermehren“ (34 f.). Problematisch findet der Autor das „idealistische Moment“ dieser Theorie: „[S]o berücksichtigt sie in keiner Weise das Verhalten der zahlreichen Abweichter, die sich eben nicht an die Regeln halten, die von ‚erleuchteten‘ Philosophen [...] gefunden wurden“ (35). Nach dem zweiten Ansatz, dem sog. Status-quo-Regelutilitarismus, besitzt „die Regel nur dann Autorität [sic!], wenn ihr in der Regel gefolgt wird“ (36). Beide regelutilitaristischen Ansätze führen N. zufolge zu absurden Konsequenzen und vermögen nicht, den moralischen Wert einer Handlung klar zu bestimmen. Als dritte und letzte Form wird der sog. Bedingungs-Regelutilitarismus betrachtet: „Danach ist eine Handlung nur dann richtig, wenn sie einer Regel entspricht, die nicht nur in der Regel, sondern *immer* Nutzen maximiert“ (38). Nach David Lyons kann diese Maxime nur „Handle immer gut“ lauten, worin diese Variante des Regelutilitarismus letztlich in eine handlungsutilitaristische mündet. N., für den die dritte Variante noch die interessanteste ist, versucht aufzuzeigen, dass trotz offensichtlicher Gemeinsamkeiten der Bedingungs-Regelutilitarismus sich in einem entscheidenden Punkt vom Handlungsutilitarismus abhebt: „[D]er Regelutilitarist verändert ausnahmsweise Regeln, der Handlungsutilitarist befolgt Normen nur dann, wenn es gerade geboten erscheint – er kehrt sozusagen die Beweislast des Handlungsgebotes um“ (46). Der Regelutilitarismus, der nach Regeln handelt, ist laut N. weitaus praktikabler, da nach dem Handlungsutilitarismus „die Vor- und Nachteile einer Handlung vorher stets abzuwägen [sind], was im Alltag zu erheblichen Zeitproblemen führen kann“ (47). Nach einer Diskussion über die Vor- und Nachteile, Gemeinsamkeiten und Unterschiede hand-

lungs- und regelutilitaristischer Ansätze stimmt er Geoffrey Scarres Vorschlag zu, handlungs- und regelutilitaristische Elemente als zueinander komplementär zu sehen: „[Z]umeist ist es besser, handlungsutilitaristisch zu handeln. Zum Regelutilitarismus ist dann zu schwenken, wenn es sich bei einer Handlung um den Bruch von einer Regel handelt, die langfristig nützlich ist“ (47).

Im dritten Kap. (48–60) wendet sich N. mit J. Bentham und J. St. Mill dem klassischen Utilitarismus zu. Nach einem Überblick über einige zentrale Thesen ihrer Positionen kompiliert der Autor verschiedene kritische Stimmen der gegenwärtigen Moralphilosophie hinsichtlich des Verhältnisses von Quantität und Qualität in der utilitaristischen Entscheidungsfindung.

Zentrale Kritikpunkte gegen utilitaristische Denkansätze werden im vierten Kap. (61–82) erörtert. So wirft bei näherer Betrachtung eine empiristische Begründung utilitaristischer Moralkriterien begründungstheoretische Probleme in Form des Sein-Sollen-Problems und des Induktionsproblems auf. N. kommt zu dem Ergebnis, dass der Utilitarismus in seinen unterschiedlichen Variationen die Normativität seiner Handlungsmaximen methodologisch nicht begründen kann. Zudem ist es nicht ersichtlich, wie aus der Beobachtung, dass der Einzelne sein eigenes Glück anstrebt, gefolgert werden kann, dass das allgemeine Glück der Gesamtheit aller fühlenden Lebewesen ein Gut für jeden einzelnen Menschen ist. Innerhalb des Utilitarismus konfligiert der am Subjekt orientierte psychologische Hedonismus mit dem auf das Gesamtglück fokussierten Universalismus. Zweitens werden die bereits zuvor geübte Kritik an der Vergleichbarkeit von individuellen und sozialen Glücksauffassungen entfaltet und die Ansicht einer Inkommensurabilität von Werten untermauert. Karl Poppers Ausführungen über die Risiken utilitaristisch-staatlichen Agierens leiten bereits zu der unter Punkt 3 behandelten Gefahr der Staatsutopie und Instrumentalisierung des Individuums über. Dazu bemerkt N.: „Obwohl der Utilitarismus vom scheinbar größten Bedürfnis des Menschen, dem Wunsch nach Glück, ausgeht, kommt dem Individuum wenig Bedeutung zu. Scheinbar ungerechte Handlungen gegen eine Person können dann gerechtfertigt werden, dem Gesamtnutzen zu dienen“ (69). Anschließend wird viertens problematisiert, dass in utilitaristischen Modellen primär die Maximierung des Gesamtnutzens und nicht eine gerechte Verteilung anvisiert wird. Hinterfragt wird fünftens, ob im Utilitarismus Menschen hinsichtlich des allgemeinen Wohlergehens zu supererogatorischen Handlungen verpflichtet werden können.

N. bespricht in „Die Moral des Glücks“ mehr die Probleme, mit denen utilitaristische Theorien zu kämpfen haben, als deren Verdienste. Seiner Darstellung zufolge mündet ein prinzipientreues utilitaristisches Denken zumeist in absurde Konsequenzen, Verletzung von Persönlichkeitsrechten und Staatsutopien. Utilitaristischen Versuchen, diese Risiken zu umgehen, bescheinigt er u. a. „intellektuelle Findigkeit und Originalität“ und versucht herauszustellen, dass gerade die interessantesten „intellektuellen Kabinettstücke“ (12) nicht zur Gänze auf utilitaristische Prinzipien zurückgeführt werden können. Aufgrund des Übergewichts an kritischen Bemerkungen und dem fehlenden Aufweis einer tragfähigen und akzeptablen utilitaristischen Alternative erscheint dem Leser der Utilitarismus ein ethisch fragwürdiges wie dilemmatareiches Unterfangen zu sein. Umso unvermittelter sind im Nachwort N.s Bewertungen vom Utilitarismus als „eine exzellente Moralphilosophie einer aufgeklärten Gesellschaft“ oder als eine „hervorragende [...] Grundlage einer Rechts- und Staatslehre eines säkularisierten Rechtsstaates“ (83).

N.s Schrift über den Utilitarismus ist in einem erfrischenden und gleichzeitig verbindlichen Stil geschrieben. In kurzweiligen Textbausteinen werden eine beeindruckende Anzahl anschaulicher Gedankenexperimente und moralphilosophischer Stellungnahmen zum Utilitarismus zusammengetragen. In seinem Einführungswerk ist es dem Autor gelungen, den Utilitarismus praxisnah und interessant für eine breite Leserschaft aufzubereiten. Diese positive Würdigung soll durch folgende kritische Anmerkungen keineswegs geschmälert werden. So fällt es dem Leser vielerorts schwer, in Diskussionsverläufen unterschiedliche Statements als innerutilitaristische oder von außen kommende Kritik zu identifizieren. Die am Ende des zweiten Kap.s aufkommende Erwartung, nach einer Problematisierung der Merkmale und zentraler Theoriemodelle einen

weiterführenden tragfähigen und akzeptablen Utilitarismus präsentiert zu bekommen, wird enttäuscht, insofern im dritten Kap. Benthams und Mills hedonistischer Utilitarismus diskutiert werden. Somit wird zwei Theorien ein Platz eingeräumt, die nach eigenen Angaben des Autors zu absurden Konsequenzen führen. Da die Publikation für den deutschsprachigen Raum vorgesehen ist, fällt negativ ins Gewicht, dass die Utilitarismussforschung in Deutschland unberücksichtigt bleibt – sieht man von den Hinweisen auf „weitere deutschsprachiger Literatur“ im Literaturverzeichnis ab. Zuletzt soll auf das Bestehen einiger Tippfehler hingewiesen werden und darauf, dass für „Scanlon“ im Fußnotenapparat keine bibliographische Angabe im Literaturverzeichnis zu finden ist.

A. FRITZ

SANDEL, MICHAEL J., *Plädoyer gegen die Perfektion*. Ethik im Zeitalter der genetischen Technik [The case against perfection (dt.)]. Aus dem Amerikanischen von Rudolf Teuwissen, mit einem Nachwort von Jürgen Habermas. Berlin: Berlin University Press: 2008. 175 S., ISBN 978-3-940432-14-8.

Sandel (= S.), Schüler von Charles Taylor und zur Zeit Harvard-Philosoph, hat sich schon in den 80er-Jahren des letzten Jhdts. einen Namen gemacht: als kommunitaristischer Kritiker an den „fiktiven“ Voraussetzungen von John Rawls' liberaler *Theory of Justice*. Der vorliegende Essay eröffnet die Publikationen der University Press Berlin. Habermas leitet ihn sympathisch und diskret ein, nicht ohne eine gewisse Reserviertheit gegenüber diesem Versuch anzudeuten, religiöse Intuitionen (den von S. angeführten „sense of giftedness“) in philosophische Argumente zu überführen und so zu säkularisieren. Wie funktioniert S.s Plädoyer gegen die Perfektion, hier verstanden als genetische Optimierung?

Kap. 1 („Die Ethik des Optimierens“: 21–44) artikuliert das Unbehagen an den Versuchen, Andere oder auch sich selbst genetisch optimieren, d. h. auf eine bestimmte Zielvorstellung hin zu verändern; die „Unterscheidung zwischen Heilen und Verbessern“ (als Vorbeugung?) verwische sich hier (33), ob es nun um Muskeln, Gedächtnis, Körpergröße oder Geschlechtsauswahl gehe. Kap. 2 handelt von „bionischen Athleten“ (45–64): Was bleibt vom Sport, wenn eigentlich der bessere Arzt oder Apotheker gewinnen (und nicht „natürliche Talente und Begabungen“: 64)? Im 3. Kap. („Entwurfene Kinder, entwerfende Eltern“: 65–82) beginnt S., den propositionalen Gehalt seines Unbehagens in Anlehnung an den Theologen William F. May zu formulieren: gegen den utilitaristischen Gedanken, Gesundheit diene nur als „ein Mittel zur Maximierung von Glück und Wohlbefinden“, und gegen den gesellschaftlichen bzw. ökonomischen Leistungsdruck setzt er den Sinn für das „Gegebene“. Optimierung begehere gegen solches Gegebenheit auf und rücke praktisch die Erziehung in die Nähe einer Eugenik mit anderen Mitteln (vgl. 82). „Die alte und die neue Eugenik“ (Kap. 4: 83–104) scheinen sich nur darin zu unterscheiden, dass der heteronome Zwang zum Optimieren wegfallt; worin aber die Freiheit angesichts einer Optimierung bestehe, die von einem „genetischen Supermarkt“ (Robert Nozick; vgl. 97) bedient werde und einen philanthropischen Kampf um Erfolg durch Optimierung ausrufe, sagen ihre Verfechter nicht. Die religiöse Antwort (Kap. 5: „Beherrschung und Gabe“ [105–120]) könne auch in säkularen Begriffen gegeben werden: „Demut, Verantwortung und Solidarität“, wie S. ganz neoaristotelisch sagt, setzen „giftedness“ voraus – sonst explodiere die Verantwortung für die genetische Ausstattung im gleichen Maße, wie die Demut verschwinde; sie schaffe eine moralische Last und zerstöre zugleich die Solidarität mit denen, die nicht optimiert seien. Insgesamt: ein prometeisches Projekt, die Kontingenz menschlichen Lebens (als „Natalität“ oder als Leistung) aufzuheben. Der Epilog widmet sich der Embryo-Ethik, genauer: der Stammzelldebatte (123–149). Achtung vor der „giftedness“ steht auch hier gegen beherrschende Optimierung. S. diskutiert die Einwände, Stammzellforschung zerstöre menschliches Leben und löse einen Dammbbruch aus, und sucht zu vermitteln, indem er Embryonen weder als Personen definiert (und insofern Stammzellforschung mit Blick auf Heilung für vertretbar hält) noch als Sachen abwertet (und damit seinen Ansatz beim Respekt opfert).

Der Eindruck des Plädoyers, so brillant es auch vorgetragen wird, bleibt zwiespältig. S. präzisiert nicht, was „Optimierung“ heißen soll: Verbesserung *ad infinitum* oder auf konkrete und begründete Ziele hin? Er übergeht, wie sehr in diesem Bereich soziale Probleme (Gender-Probleme) in medizinische und ökonomische Fragen transformiert werden. Er erklärt auch nicht positiv, was denn Identität bzw. Freiheit sei angesichts der Alternative von unbeschränkter Optimierung oder Respekt vor „natürlichen“ Gaben. Insofern überzeugt auch sein Bezug auf Habermas wenig, dessen Idee der „Natürlichkeit der Geburt“ (anknüpfend an Hannah Arendts „Natalität“) gerade den unverfügbaren Anfang *der Freiheit* festhält (vgl. 102). Entsprechend versteht S., eigentümlich unentschieden, den Ernstfall der Optimierung, nämlich die Frage der Stammzellforschung bzw. -therapie, weder als Frage nach der Person noch einer bloßen „Sache“. Wenn er sich statt auf Identität lieber auf „natürliche“ Gaben beruft, klingt dies schlicht naturalistisch (also schlecht für die Freiheit), und wenn er „giftedness“ als säkulare Metapher für Unverfügbarkeit bestimmt, nimmt er dem Begriff seinen ursprünglichen Sinn. Was bleibt aber dann? S. sieht das Dilemma, „sich auf geborgte metaphysische Annahmen stützen“ zu müssen (115), und weicht ihm aus (mit Verweis auf Taylors *Sources of the Self*, Kap. 5, Anm. 6). Insofern markiert S. eher das Problem, dem er facettenreich nachgeht, als eine wirkliche Lösung vorzuschlagen.

P. HOFMANN

LEX UND IUS. Beiträge zur Begründung des Rechts in der Philosophie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Herausgegeben von *Alexander Fidora, Matthias Lutz-Bachmann, Andreas Wagner* (Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit: Reihe 2, Texte und Untersuchungen; Band 1). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2010. 495 S., ISBN 978-3-7728-2504-0.

Aufgabe des Bds. ist eine genaue Bestimmung der Begriffe *Lex* und *Ius* und ihres Verhältnisses zueinander im Mittelalter und der Frühen Neuzeit. Die Aufsätze wollen aber nicht nur Untersuchungen zur Begriffsgeschichte sein, sondern auch einen Beitrag leisten zur gegenwärtigen Diskussion über die Grundlegung des Rechts. Sie gehen zurück auf eine Konferenz im Dezember 2007 an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität in Frankfurt am Main im Rahmen eines Exzellenzclusters. Der zeitliche Rahmen reicht von Gratian (um 1130) über Thomas von Aquin und Scotus bis zu Suárez (1548–1617). Eine kurze Besprechung kann die 17 Beiträge (davon vier in Englisch und einer in Italienisch) nicht im Einzelnen vorstellen; sie muss sich damit begnügen, einige Punkte hervorzuheben, die ein Licht auf die historischen Zusammenhänge und vor allem auf die Sachproblematik werfen.

Gratian (*Kenneth Pennington*) verbindet die Tradition des römischen Rechts mit der theologischen Tradition. „*Ius naturae est, quod in lege et evangelio continetur*“, und dieses Gesetz ist die Goldene Regel (Mt 7, 12). Der Terminus mit den reicheren Schattierungen ist im 12. und 13. Jhd. *ius*. „*Lex was a plebeian hod carrier of the law; ius was the term rich in resonances. Ius reminded the jurists constantly of the transcendental significance of a legal system [...] It was the source of justice, equity, and rights*“ (5). Das Recht wird von der Gerechtigkeit her gesehen (*Orazio Condorelli, Ius e lex nel sistema del diritto comune [secoli XIV-XV]*): Die Gerechtigkeit ist eine Tugend, und das Recht ist die *executio virtutis*; sie ist die Anwendung der abstrakten objektiven Ordnung auf Einzelfälle. „*In questo senso [...] iustitia et ius sunt unum et idem*“ (29); das Gesetz drückt die Gerechtigkeit in einem konkreten Fall aus.

Matthias Perkams unterscheidet in der Entwicklung im 12. und frühen 13. Jhd. zwischen einer „Naturgesetztradition“ und einer „Naturrechtstradition“, die dann in der *Summa Halensis* (um 1245) zusammengeführt werden. In deren Mittelpunkt steht der Terminus *lex naturalis*; die Verbindung von Naturrecht und Tugendlehre wird gelöst; stattdessen wird das Naturgesetz in einem Traktat *De legibus* behandelt. Aber mittels des Begriffs der *lex aeterna* wird die Naturrechtslehre in den Rahmen der christlichen Gesetzesethik eingeordnet. Thomas von Aquin übernimmt die Lehre von der *lex aeterna* und stellt sie vor die Ausführungen über die *lex naturalis*. „Dabei deutet er das ewige Gesetz ausdrücklich in ein Vernunftgesetz um, insofern er es als Ausdruck der göttlichen Vernunft ansieht“ (116). Der Mensch erkennt das ewige Gesetz durch das

Naturgesetz, das *participatio legis aeternae* ist. Das führt zu der Frage, ob Thomas für die Begründung der *lex naturalis* die Existenz Gottes voraussetzen muss, d. h., ob die Ethik des Thomas eine „divine command ethic“ ist, was Jason T. Eberl zu Recht bestreitet. „The primary meta-ethical foundation for Aquinas’ theory of *lex naturalis* is the convertibility of *being* and *goodness*“ (158). Die *lex naturalis* kann von jedem Menschen durch die Vernunft erkannt werden.

Bei Scotus spielt das ewige Gesetz keine Rolle mehr; die Verankerung des Gesetzes in der Vernunft des Gesetzgebers wird weniger betont als bei Thomas. Wie wirkt sich, so fragt Hannes Möhle, „die scotische Willenslehre in der Vermittlung über den Gesetzesbegriff auf die Frage nach der Rationalität praktischer Vorschriften“ aus (206)? Vorschriften können nach Scotus auf eine zweifache Weise zum Naturgesetz gehören. Im strengen Sinn gehören dazu die ersten praktischen Prinzipien und die aus ihnen notwendig sich ergebenden Folgerungen. Auf andere Weise gehören zum Naturgesetz einige Vorschriften, „weil sie in einem hohen Maße mit jenem Gesetz zusammen stimmen“ (*quia multum consona illi legi*). „Der philosophisch interessanteste Begriff der scotischen Naturgesetzlehre ist der der Konsonanz“ (206 f.). Moralische Normen sind daraufhin zu befragen, ob sie mit den für jede Vernunft einsichtigen notwendigen Prinzipien übereinstimmen. Scotus versteht dieses Verfahren als Reflexion auf die konkreten lebensweltlichen Bedingungen und die allgemein menschlichen Verhältnisse. Historisch bedingte Wertsetzungen bestimmen wesentlich die Anwendungsbedingungen der notwendigen Prinzipien des Naturgesetzes.

Nach Francisco de Vitoria (1486–1546) ist das Gesetz Seinsgrund des Rechts; es regelt die Gerechtigkeit und das Recht; er benutzt deshalb ‚Recht‘ mit denselben Unterteilungen wie ‚Gesetz‘ (z. B. Naturrecht/Naturgesetz; positives Recht/positives Gesetz). Im Mittelpunkt des Beitrags von Juan Cruz Cruz steht das Verhältnis von Völkerrecht (*ius gentium*) und Naturrecht. Er bestimmt ihren Unterschied mit Hilfe des Kriteriums der Anpassung einer Sache an eine andere. Sie kann auf zwei Weisen geschehen. (a) Die Anpassung stellt von sich aus (*de se*) eine Gleichheit dar; es besteht eine Gleichheit zwischen zwei Termini. Eine solche Gleichheit ist z. B. in der Goldenen Regel gefordert; ich soll den anderen in der gleichen Weise behandeln, wie ich will, dass der andere mich behandelt. Was auf diese Weise angemessen ist, gehört zum Naturrecht. (b) Etwas ist einem anderen nicht von sich aus, sondern in Beziehung auf ein Drittes, ein anderes (*ad aliud*) angemessen. Dass ein gemeinsamer Besitz aufgeteilt wird, ist kein Gebot der Gerechtigkeit, sondern es geschieht um eines anderen, des Friedens und der Eintracht willen, die nur so bewahrt werden können. Was in dieser Weise angemessen ist, gehört zum Völkerrecht, das ein positives Recht ist. Der gesamte Erdkreis gleicht einer Nation, die die Macht besitzt, gerechte Gesetze für alle zu erlassen. Weil das Völkerrecht kraft der Autorität des gesamten Erdkreises erlassen wurde, muss es von jeder Nation beachtet werden. Die Naturrechte des Menschen sind zugleich Rechte dieser universellen Gemeinschaft, und diese Identität macht die bewaffnete Intervention eines Landes in ein anderes möglich, wenn eine Regierung die Menschenrechte ihrer Bürger verletzt hat.

Schlüsselbegriff in Luis de Molina, *De iustitia et iure* (1593–1609) (*Matthias Kaufmann*) ist das subjektive Recht, „die Fähigkeit, etwas zu tun oder zu erhalten [...], so dass ihrem Inhaber ein Unrecht geschieht, wenn ihr ohne legitimen Grund entgegengewirkt wird“ (371). Dieser Begriff hängt zusammen mit dem des *dominium*, der Verfügungsgewalt über eine Sache. Das Recht ist ein *Proprium* (im aristotelischen Sinn) des *dominium*; die grundlose Beschränkung des *dominium* bzw. des subjektiven Rechts ist ein Unrecht. Wie aber wird das *dominium* selbst legitimiert? Vor dem Sündenfall waren alle Güter gemeinsamer Besitz; die Aufteilung des Eigentums ist also nicht natürlich und nicht an sich notwendig. Der Sündenfall machte es jedoch erforderlich, ein mit Zwangsgewalt ausgestattetes *dominium iurisdictionis* einzuführen, das für den Frieden sorgt. Bei den gegenwärtigen Menschen mit ihren gewalttätigen Affekten würde eine Gütergemeinschaft zu katastrophalen Zuständen führen. Das Recht der Natur lehrt also, dass unter den gegenwärtigen Umständen eine Aufteilung des Besitzes unvermeidlich ist. Die jeweils faktisch bestehende Ordnung ist jedoch reines Menschenwerk; sie kann mit dem Konsens aller oder dadurch geschehen, dass einer in der Lage ist, die anderen zu zwingen. Zweck der Gesetze ist es, das natürliche moralische Glück eines jeden Men-

schen unter den Bedingungen der menschlichen Natur nach dem Sündenfall zu bewirken.

Nach Francisco Suárez (*John P. Doyle*) kann entweder die *lex* das *ius* voraussetzen, oder das *ius* kann Folge der *lex* sein. Seine Lehre vom subjektiven Recht handelt von den Rechten des Individuums und von den Rechten derer, die der Gewalt eines anderen unterworfen sind. Diesen beiden Begriffen des subjektiven Rechts entsprechen zwei verschiedene Begriffe des *dominium*. Das *dominium* kommt einmal dem Besitzer, dem Herrn, dem Herrscher oder dem Prälaten zu. Aber aufgrund der Lehre, dass der Mensch Abbild Gottes und Herr seiner Handlungen ist, wird der Begriff auch auf die angewendet, welche der Herrschaft eines anderen unterworfen sind. Das führt zu der Konsequenz, dass alle Rechte auf einer objektiven moralischen Ordnung und nicht auf einer willkürlichen Entscheidung beruhen; hier steht Suárez in der antiken und mittelalterlichen Tradition des objektiven Rechts.

F. RICKEN S. J.

HÄRLE, WINFRIED / VOGEL, BERNHARD (HGG.), „Vom Rechte, das mit uns geboren ist“. Aktuelle Probleme des Naturrechts, herausgegeben im Auftrag der Konrad-Adenauer-Stiftung e. V. Freiburg i. Br.: Herder 2007. 380 S., ISBN 978-3-451-29819-6.

Der „Kampf ums Recht“ (R. v. Jhering) scheint gegenwärtig in eine neue Runde zu gehen. Die klassische Semantik des rechtsphilosophischen Diskurses, die auf den Idealtypen des „Naturrechts“ und des „Rechtspositivismus“ beruhte, hat sich nicht zuletzt deswegen aufgebraucht, da sie eher eine paradigmatische Sammelbezeichnung darstellt, die oftmals gerade diejenigen Nuancen überspielt, auf die es den Autoren ankommt. Es kann gar gefragt werden, ob die pauschale Definition von „Naturrecht“ bzw. „Rechtspositivismus“ nicht eher von der jeweiligen Gegenseite festgelegt wird. So spricht denn vieles dafür, dass Rechtsphilosophie in Zukunft nicht auf einer Polarisierung, sondern auf dem konstruktiven Dialog beider Positionen basieren muss, der sich zudem interdisziplinär öffnet. Nur auf diese Weise scheint der theoretische, hin und wieder selbstgenügsam scheinende Disput wieder Gegenwartsrelevanz gewinnen zu können. Jedenfalls regt sich zurzeit allenthalben Interesse und Bedürfnis an Grundlegungsfragen – die Auseinandersetzung um die Neukommantierung von Art. 1 GG im Maunz/Dürig-Grundgesetzkommentar und die Problematisierung der universalen Durchsetzbarkeit der Menschenrechte sind nur die beiden bekanntesten Themen der neuen öffentlichen Aufmerksamkeit für die Rechtsphilosophie. Gleichzeitig wird von wissenschaftlicher Seite aus versucht, den Diskurs der Praxis anzunähern, indem solcherart ‚angewandte‘ Reflexionen in die neugeschaffene Disziplin der ‚Rechtsethik‘ verlegt werden.

Trotz des Rückgriffs auf die grundlegenden Fragen des Rechts ist man sich über eine (naheliegende?) Rehabilitierung des ‚Naturrechts‘-Begriffs keineswegs einig. Obwohl dieser Topos im gesamten abendländischen Denken seit Platon wie selbstverständlich für die erwähnte Grundlagenreflexion stand, wiegt seine metaphysische Vorbelastung heute anscheinend stärker als die systematischen Anknüpfungspunkte, die er konstruktiv bereitstellen könnte. Allerdings wurde auch noch keine wirkliche Alternative ausgemacht. Der ‚Menschenrechts‘-Begriff, lange Zeit für den vollgültigen Nachfolger des Naturrechtskonzepts gehalten, leidet an seinen Relativierungen, denen er großflächig rund um den Globus ausgesetzt ist. In diesem Sinne erinnerte Papst Benedikt XVI. in seiner Rede am 16. April 2008 vor der UNO daran, dass die Ausklammerung der Frage, worin die Menschenrechte eigentlich verankert seien, bereits als Beginn ihrer Zweifelhaftigkeit zu sehen sei. Auch die Teilnehmer des Heidelberger Symposiums im Dezember 2006 stellten sich dieser Frage bewusst in der Terminologie des ‚Naturrechts‘. Dank der Beteiligung der führenden Vertreter dieser Debatte in Deutschland stellt sich der nun veröffentlichte Tagungsbd. nicht nur als Querschnittsaufnahme der aktuellen Diskussion dar, sondern kann aufgrund der sachthematischen Titelwahl der einzelnen Beiträge und deren guter Koordination auch als kompaktes Handbuch dienen.

Einführend stellt *Ulfried Neumann* die nach wie vor zentrale Persönlichkeit der Naturrechts-Rechtspositivismus-Kontroverse in Deutschland vor, nämlich Gustav Radbruch (11–32). Dabei präsentiert er ihn nicht ‚herkömmlich‘ in der Terminologie des rechtsphilosophischen ‚Dualismus‘, gemäß derer sich die geistige Entwicklung Rad-

bruchs als ein Übergang von der naturrechtlichen zur rechtspositivistischen Position darstelle, sondern zeigt – durchaus unter Anerkennung der nicht zu leugnenden „Diskontinuitäten“ – interessante „Kontinuitäten“ in dessen Denken auf, womit Radbruch auch für die aktuelle rechtsphilosophische bzw. rechtsethische Debatte auf ihrer Suche nach neuen Alternativen jenseits deren Erstarrung als ein interessanter Denker erscheint. Damit gibt Neumann die konzeptionelle Ausrichtung des Bds. anhand der Analyse einer konkreten rechtstheoretischen Position vor. Diese wird von *Gerhard Robbers* durch eine systematische Untersuchung des Rechtsbegriffs ergänzt, wenn er nach dem „Bindenden“ des Rechts in seiner Wandelbarkeit fragt (33–41). Gerade in seiner Entwicklungsfähigkeit und möglicherweise eröffnenden Qualität setze das Recht die Aspekte der „Zieladäquanz“ und der „Zeitadäquanz“ voraus. Eine Ausdehnung des Rechtsbegriffs auf dessen theologische Dimension sowie eine Applikation der Systematik auf das konkrete gesellschaftliche Problem der „Ressourcenallokation im Gesundheitswesen“ trägt *Alexander Dietz* zur vorliegenden Diskussion bei (42–96). Verschiedene Positionen aus der derzeitigen Gerechtigkeitsdiskussion streifend, spricht er sich letztlich für den Capabilities-Ansatz Amartya Sens und Martha C. Nussbaums aus (80 f.).

Eine systematisch umfassende und gerade in ihrer Knappheit bestechende Analyse des Naturrechtsbegriffs präsentiert *Norbert Brieskorn* unter dem Titel „Wofür benötigen wir überhaupt ein Naturrecht? Sinn und Notwendigkeit des Naturrechts aus philosophischer und theologischer Sicht“ (97–126). Zunächst stellt der Autor die verschiedenen geschichtlichen Stadien und damit die systematischen Positionen dar, die er anschließend mit fünf Einwänden konfrontiert. Dabei werden diese nicht als ‚Alibi‘ zur einfachen Bestätigung des Naturrechts vorgetragen, sondern in ihrer Berechtigung anerkannt und dazu verwandt, den Naturrechtsbegriff schärfer zu profilieren. Dies ergibt sodann fünf Thesen zur „Notwendigkeit“ des Naturrechtsdenkens sowie zur Beantwortung der Frage, welchen Mehrwert das Naturrecht gegenüber der Menschenrechtskonzeption besitzt. Da sich das Naturrecht durch seinen moralischen Sollens- und Pflichtencharakter auszeichnet, die Menschenrechte dagegen darin, vorab die unveräußerlichen Rechte jedes Einzelnen zu begründen, sind beide jeweils einander zugeordnet, keinesfalls aber deckungsgleich.

Nach diesem Plädoyer für das Naturrecht ist *Horst Dreier* bemüht, das „recht große [...] Maß an Missverständnissen und Fehlvorstellungen“ (127) auf beiden Seiten – mithin nicht nur dem Naturrecht, sondern auch dem Rechtspositivismus gegenüber – abzubauen („Naturrecht und Rechtspositivismus. Pauschalurteile, Vorurteile, Fehlurteile“, 127–170). Unter anderem tritt er der nach dem Zweiten Weltkrieg weitgehend vorherrschenden und auch heute noch oft vertretenen Meinung entgegen, der Rechtspositivismus habe aufgrund seiner „Wehrlosigkeit“ unsittlichem Recht gegenüber dem Nationalsozialismus in die Hände gespielt. Eine solche Einschätzung sei bereits aus dem Grund unhaltbar, da der Rechtspositivismus „klar und deutlich zwischen der Rechtsgeltungs- bzw. Rechtsbegriffsfrage einerseits, der Rechtsgehorsamsfrage andererseits“ unterscheide (140). Die moralische Frage werde lediglich aus dem Rechtsbegriff herausverlagert, nicht aber übergangen. Diese methodische Entscheidung trafe das Verhältnis zwischen Recht und Moral nicht schlechter, sondern im Gegenteil sogar besser, als dies das Naturrecht zu bestimmen vermag, da die sittlich-moralische Frage methodisch auf einer anderen Ebene als die rechtliche liege. Nach dieser Befreiung des Rechtspositivismus von seiner historischen Bürde diskutiert Dreier Vorzüge von Naturrecht und Rechtspositivismus bzw. Einwände gegen diese anhand der Fragen nach dem Verhältnis von „Recht und Moral“ sowie der Rechtsanwendung bzw. Normkonkretisierung.

Dass sich Elemente von Naturrecht und Rechtspositivismus methodisch durchaus vereinbaren lassen, woraus insbesondere für die aktuelle Menschenrechtsdiskussion ein vielversprechender Ansatz gewonnen werden kann, zeigt *Johannes Fischer* auf: Unter dem Titel „Rechtspositivismus und die Begründung überpositiver Rechte“ (171–201) sieht auch er eine methodische Vorbedingung seines Ansatzes darin, den Rechtspositivismus auf seine unbestreitbare Berechtigung zu überprüfen. Sodann führt er die These aus, dass man „der Idee überpositiver Rechte sehr viel abgewinnen und gleichwohl in dieser Kontroverse einen rechtspositivistischen Standpunkt vertreten [kann]“ (199).

Nach der Betrachtung der für das Recht zentralen Begriffe „Norm“ und „Wert“ durch Detlef Horster (202–215) führt *Winfried Brugger* grundlegende Überlegungen zum „Verhältnis von Menschenbild und Menschenrechten“ durch (216–247). Dabei gibt er einen diachronen Überblick über die wichtigsten Entwicklungsstationen sowie synchron eine Zusammenstellung der für diese Thematik einschlägigen Grundbegriffe. Demzufolge wird das „Menschenbild der Menschenrechte“ als „eigenständige, sinnhafte und verantwortete Lebensführung“ (225) bzw. durch die fünf Elemente Eigenständigkeit, Sinnhaftigkeit, Verantwortlichkeit (Gegenseitigkeit, Einstehe müssen, Sozialbezug), Leben und Lebensführung definiert. *Eberhard Schockenhoff* geht im Anschluss der natürlichen Basis des Menschenwürdebegriffs nach (248–261), die ihn zur Interpretation der Menschenwürde als „Grundprinzip einer humanen Lebensethik“ (256) führt.

Eilert Herms beschäftigt sich mit der „Begründung des Naturrechts“ (262–321) in der interdisziplinären Relevanz dieser eminent philosophisch-theologisch-juristischen Frage. Als evangelischer Ethiker präsentiert er dabei ein besonderes Gespräch nicht nur für den positiven Aussagegehalt des Naturrechts, sondern auch für die Frage, „[i]n welchem Sinne“ gerade die theologische Ethik vom Naturrecht sprechen müsse (292). *Robert Spaemann* geht daraufhin dem Begriff des „Natürlichen“ im Recht philosophisch nach (322–334), bevor *Andreas Kruse* mit seiner Abhandlung über „Chancen und Grenzen der Selbstverantwortung im Alter“ den Bd. mit einem aktuellen Anwendungsfall der Naturrechts-Rechtspositivismus-Debatte beschließt (335–377).

In einer Zeit, in welcher man wieder nach Begründungen fragt, man aber gleichzeitig einer metaphysischen Universalvernunft ablehnend gegenübersteht, sind differenziert-kritische Studien über die zentralen Konzepte unseres Denkens und Reflektierens gefragt. Genau diese Aufgabe übernimmt der vorliegende Tagungsbd. für den Naturrechtsbegriff. Jeder, der bei diesem Titel eine theoretisch-abstrakte Abhandlung oder einen unkritischen Rekurs auf das Naturrecht wähnt, wird bereits nach einem kurzen Blick in den Bd. eines Besseren belehrt. Die üblichen Abgrenzungsfragen zum Rechtspositivismus hin sind auf hoher Reflexionsstufe behandelt, sodass es den insgesamt 13 Autoren gelingt, die klassische rechtsphilosophische Kontroverse aus ihrem internen Streit, der sie so oft von der praktischen Dimension entfernt hatte, zu befreien und die Kompetenzen beider Positionen einander anzunähern. Damit wird die Perspektive einer neuen Zugangsweise zum Recht jenseits der Kontroverse „Naturrecht vs. Rechtspositivismus“ eröffnet, welche die vorangegangene Debatte nicht ignoriert, sondern deren Positionen gerade in ihrem positiven Ertrag in sich aufnimmt. Der Bd. zeugt von hoher fachlicher Kompetenz in allen interessierten Disziplinen (einziges Missverständnis: die „Ewigkeitsklausel“ Art. 79 Abs. 3 GG bezieht sich nicht auf die Artt. 1 bis 19 GG, 295 f.; richtig dagegen 37). Aufgrund der von ihm konstruktiv eröffneten Perspektiven sei der Bd. an dieser Stelle ausdrücklich für den interdisziplinären Diskurs empfohlen.

M. KRIENKE

SAUTERMEISTER, JOCHEN, *Wege zur Freude*. Studien zur präskriptiven Logik des Carpediem-Motivs (Forum interdisziplinäre Ethik; Band 31). Frankfurt am Main: Peter Lang 2008. 194 S., ISBN 978-3-631-57059-3.

„Dum loquimur, fugerit invida aetas: carpe diem, quam minimum credula postero“ – mit dieser Schlusszeile von *Carminium* I, 11 zieht Horaz die Konsequenz aus der theoretischen Unabschließbarkeit letzter Fragen: Diese Einsicht wiederum ist nicht theoretischer Art, sie verbleibt nicht im Rahmen theoretisch-abstrakter Antworten, sondern ist „Lebenskunst“. Damit sieht sich die Ethik unversehens zu bereits überwunden geglaubten Modellen verwiesen: Kontextsensibilität, Erfahrungsdimensionalität, Antirationalismus sowie Antipragmatismus hauchen ihr wieder einen antiken, weisheitlichen Grundzug ein. Die Perzeption dieser neuen Dimensionalität kann jedoch durchaus verpuffen und in Formen von Esoterismus und Lebenskünsten, meistens nicht unkommerziell, als ethisches Oberflächenphänomen beachtliche Erfolge feiern. Doch gibt es unterhalb dieser Oberfläche eine bedeutsame ethische Grundsubstanz, welche Jochen Sautermeister (= S.) in seiner Studie behutsam heben und damit für den wissenschaftlichen Diskurs aufbereiten will. Eine solche ethische Grundsubstanz wäre mithin die ‚dif-

ferentia specifica' jenes antiken Modells der „Lebenskunst“ im Unterschied zu postmodernen Strategien und ‚Künsten‘ zur Steigerung von Freude und Genuss. Insofern beschränkt sich die vorliegende Analyse nicht auf eine deskriptive Aufarbeitung des „Carpe-diem-Motivs“, sondern sucht seine „präskriptive“ Dimension zu eruieren, und zwar nicht im Rahmen eines normativen Ethikansatzes, sondern als genuiner Ausdruck der tugendethischen Tradition (20 f.). Insofern S. für die motivtheoretische Bergung dieses Konzepts also wesentlich auf antike, hier genauer: vorchristliche Quellen (Kohélet, Epikur) zurückgreift, ist diese Herausforderung kaum anders denn interdisziplinär zu bewältigen, und so fügen sich seine Vorstudien in alttestamentlicher, theologisch-ethischer und psychologischer Disziplin zu einem einheitlichen Ganzen zusammen.

Zwar atmet das aktuelle Interesse des Themas postmodernen Geist; doch findet der Autor die grundlegende Systematik bei Kohélet und Epikur. Daran schließt er die Behandlung des gegenwärtigen Ansatzes zur philosophischen Lebenskunst von Wilhelm Schmid an. Das Hauptaugenmerk der Studie liegt dabei auf der exegetischen Analyse von acht Passagen des antiken Kohéletbuchs (3. Kap., 41–138); durchaus kompakt äußert sich der Verf. zu Epikur (4. Kap., 139–159); allzu knapp fällt das Urteil über Wilhelm Schmid aus (5. Kap., 161–167). Begriffstheoretische sowie hermeneutisch-methodische Eingangüberlegungen (15–39) stehen am Beginn der Studie, die mit einer systematischen Analyse abgeschlossen wird (169–177).

Die Tatsache, dass „carpe diem“ und „memento mori“ lediglich zwei Seiten derselben Medaille darstellen, gibt der Frage der Lebenskunst ihre ethische Relevanz: Auf diesen hermeneutischen Zusammenhang insistiert S. von der ersten Seite seiner Untersuchung an (15). Damit würde die Tatsache, dass uns die Frage nach dem „Wie“ des Lebens oftmals mehr beschäftigt als diejenige nach seinem „Dass“, auf das Verschwinden der Ernsthaftigkeit des Todes aus unserem Lebenskonzept verweisen. Dies führt zur theoretischen Eingangshypothese, dass es möglicherweise allein das Bewusstsein der Endlichkeit des Lebens ist, welches es uns aufträgt, „das eigene Leben überhaupt zu gestalten“ (18). Diese Behauptung führt nun, zusammen mit der beobachteten Tatsache, zum Schluss: Gerade das Faktum, dass der Tod verdrängt wird, scheint heute zum Verlust der Dimension des „erfüllten Daseins“ zu führen (18 f.). Angesichts dieser schnellen und ‚einfachen‘ Antwort regt sich jedoch sofort ein Unbehagen: „Das Plädoyer für ein Leben im Augenblick – erschöpft es sich in der Freude, im Genuss, in der Lust des jeweiligen Momentes?“ (19). Von dieser Frage leitet der Autor zu Recht das systematische Bedürfnis einer historisch-kritischen Überprüfung des Lebenskunstmotivs ab. Dabei wird jeweils dieselbe interpretative Methode angewandt, um die aus verschiedenen Epochen und kulturellen Kontexten stammenden Zeugnisse in systematischer Hinsicht vergleichen zu können (37 f.): Auswahl der Texte aufgrund formkritischer und semantischer Erwägungen, Erschließung ihres jeweiligen Kontexts, Berücksichtigung der „semantischen Dynamik“, Erhebung der semantischen Carpe-diem-Struktur der jeweiligen Argumentation.

Aus diesem Vorgehen, das im zentralen Teil der Arbeit auf die acht einschlägigen Stellen aus dem Kohéletbuch appliziert wird, ergibt sich für den Prediger Salomo das überraschende Ergebnis, dass er die Perspektive des dort fiktiv dargestellten Königs zurückweist, welcher aufgrund der Mühen und Belastungen des Lebens dieses selbst letztlich ablehnt: Das Verzweifeln an der Nichterreichbarkeit des (ohnehin) Menschenunmöglichen führt bei dieser Kontrastfigur des Kohéletbuchs letztlich zum „Lebenshass“ (133). Was dem König die Freude am Leben verdirbt, ist – so das Ergebnis der vorliegenden Studie – die falsche Einordnung der Widrigkeiten des Lebens, wenn diese nicht als Umstände des Lebens, sondern als dessen *essentialia* angesehen werden (131). Demgegenüber müsse es im Leben im Sinne Kohéletts darum gehen, „eine durch Freude gekennzeichnete Einstellung zum Leben zu gewinnen“ (125), worin für den Prediger Salomo gar das „höchste Gut“ liegt (126, 130). Jedoch kann dieses nur durch Mühsal und Arbeit hindurch verwirklicht werden. Im Hintergrund dieser sinnhaften Integration von Mühsal und Widrigkeit steht die alttestamentliche Konzeption der „schönen Schöpfung“ (132, 134). Gott „befähigt“, so Kohélet in der überzeugenden Interpretation S.s., „zum Genuss“ (128). Die Freude wird geradezu zur ‚Therapie‘ gegen das Verzweifeln an der Endlichkeit der Existenz. Damit wird Kohélet zum Ratgeber für den Alltag: Man solle

die „Freude“ pflegen und damit zu einer verdrussfreien, positiven Grundeinstellung gelangen (128). Diese ist – ganz in der tugendethischen Tradition – wesenhaft durch Besonnenheit geprägt (130). Es ist die innere Einstellung, welche der Mensch aktiv anzielen kann; denn die Freude lässt sich nicht produzieren und stellt sich höchstens ein (132).

Die Pointe der Koheletinterpretation S.s besteht darin, die positive Einstellung zur Freude und zum „Carpe diem“ nicht aus dem reinen Faktum der Endlichkeit zu gewinnen („Zeitdimension“) – diese These falsifiziere bereits die Kontrastfigur des Königs (137) –, sondern durch eigene „Wertvorgaben“, wie der „schönen Schöpfung“ und der Partizipation der Freude daran („Wertdimension“).

Gerade indem der Autor dieselbe Interpretationsmethode auf den Text Epikurs anwendet – wie zu Beginn der Studie methodologisch gerechtfertigt –, werden Gemeinsamkeiten und Differenzen beider unmittelbar deutlich. Aus diesem Grund genügt ihm zur Darstellung Epikurs gerade einmal ein Fünftel der Dimension seiner Koheletinterpretation. Während der griechische Philosoph die Zeitdimension mit dem biblischen Propheten teilt (141 f.), ergeben sich konzeptionelle Unterschiede in der Wertdimension, was mit ihrem jeweiligen Weltbild zusammenhängt: Die fehlende Dimension der „(schönen) Schöpfung“ wird durch die Deklination des „Freude“-Begriffs als „Lust“-Prinzip aufgefangen. Dieses ist die stoische „ataraxie“, die in individualistischer Perspektive aufgefasst wird, weswegen das Ziel des Menschen nicht außerhalb seiner selbst liegen kann – etwa aus einer teleologischen Naturstruktur entnehmbar –, sondern in „innere[r] Ruhe und Ausgeglichenheit“ besteht. Diesen Prozess deutet S. als „Privatisierung der Werte“ und des Glücks (146). In einem zweiten Schritt interpretierte Epikur die „ataraxie“ als „Lust“, indem der Mensch als ein naturhaft nach Lustvermehrung und Schmerzvermeidung strebendes Wesen interpretiert, und der „katastematischen“ Lust (d. h. der Lust als Zustand) den intensiv-quantitativen (nicht qualitativen) Vorrang vor der „kinetischen“ Lust (d. h. den „beweglichen Lüsten“) zubilligt wird (151–154). Nicht weil das Leben endlich ist, sondern weil „es dem Menschen nach Lustvermehrung und Glück zu realisieren und zu erfahren“, d. h. aus der „natural-anthropologische[n] Gegebenheit“ heraus, „kann es keinen Grund geben, das Leben bzw. die Lust, die am meisten erstrebenswert ist, [...] nicht in jedem Moment zu ergreifen“ (157).

Durch diese systematische Gegenüberstellung von Kohelet und Epikur erlangt der Autor bereits das wertvolle Zwischenergebnis, dass sich das „Carpe-diem-Motiv“ nicht durch die Zeit-, sondern erst durch die Wertdimension profiliert und seine eigentliche ethische Valenz gewinnt. Dadurch, dass S. ferner die entscheidende Differenz bei Kohelet im Schöpfungsmotiv verankern kann, gelingt es ihm, die zuletzt von Marcuse vertretene These zu falsifizieren, der alttestamentliche Prophet ließe sich auf die epikureische Grundkonzeption reduzieren („Epicurus redivivus“, 23), was vor dem Hintergrund der nicht-theologischen Interpretation Kohelets durch Marcuse durchaus eine gewisse Zwangsläufigkeit aufweist (24).

Die Konzeption philosophischer Lebenskunst bei Wilhelm Schmid unterscheidet sich von den beiden antiken Autoren darin radikal, das „Carpe-diem-Motiv“ einzig auf der Zeitdimension begründen zu wollen. Diese Konsequenz resultiere vor allem aus der Verabschiedung des teleologischen Denkens in der Neuzeit (164), was jedoch dazu führe, dass sich die Begründungsdimension des individuellen Wahlakts zu einem hermeneutischen Zirkel schließe, weswegen es für das Individuum lediglich eine Außenperspektive, jedoch keinen Außenstandpunkt mehr gebe, und der Mensch die Frage nach Sinn und Glück als „rein selbstmächtig-autonome Gestaltung“ missverstehe (165). Damit werde die Aufgabe der „Bestimmung des Lebenssinns“ jedoch „abstrakt“ und zu einer „Leerformel“ (165 f.), welcher entgehe, dass das Leben stets konkret eingebunden sei und sich aus dieser Eingebundenheit niemals abstrakt-autonom lösen könne. Somit bestehe Schmidts Konzeption darin, die Sinnfrage rein ästhetisch zu verhandeln: Die Aufgabe, Sinn zu ermitteln, wird missverstanden als die Aufgabe, „es schön zu gestalten“ (166). Das Modell Schmidts bezeichne mithin, so das Ergebnis S.s, die Konsequenz der Verkürzung des Lebens um die objektive Wertdimension, weswegen der ästhetische Ansatz letztlich „dem Phänomen der Melancholie [...] hilflos gegenüber steht“ (166).

Während S. die Frage, ob man vom Vorliegen des „Carpe-diem-Motivs“ sprechen könne, bei Kohelet und Epikur noch uneingeschränkt positiv (135, 157) beantwortet, er-

kennt er dieses in der Konzeption Schmidts nur noch in einer „voraussetzungsarmen“ Fassung (166, 173). Gerade die fundamentale Lebensfrage nach Sinn und Glück führt damit wieder zum Gespür für die Bedeutung der systematisch-ethischen Frage nach den präskriptiven Prämissen. Die von S. aufgezeigte Perspektive führt m. E. zu grundlegenden epistemologischen Problemstellungen, die im vorliegenden Bd. natürlich nicht mehr verhandelt werden. Doch werden sie indirekt angedeutet, wenn S. im letzten Reflexionsgang die „Sinndimension“ mit Hilfe der hareschen Kategorie des „blikhs“ erläutert (176 f.). Wenn es auch richtig ist, dass die Ethik der Lebensfreude, des Lebenssinns (klassisch: der Tugend) einen streng normtheoretischen Ansatz unterläuft, welcher sich neuzeitig im Pflichtbegriff ausdrückt, so kann sie aber auch nicht vollständig dem Bereich der Dezision angehören. Gerade in diesem epistemologischen Zwischenraum tut sich die Notwendigkeit einer neuen Fundamentalreflexion auf, die sich am Ende des vorliegenden Bds. leise ankündigt.

Dem Buch ist eine ausführliche Bibliographie beigegeben, welche seit der Erstellung der Einzelstudien über Kohelet und Epikur im Jahr 2001 um die wesentlichen Titel ergänzt wurde (179–194). Als didaktisch besonders erwähnenswert dürfen die Schemata gelten, welche S. am Ende eines jeweiligen Reflexionsganges anführt und die aufgrund ihrer Struktur analogie die Entwicklung des Gedankenganges unmittelbar erläutern bzw. die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der präsentierten Ansätze unmittelbar visualisieren (62, 80, 90, 96, 104, 109, 117, 121, 123, 135, 159, 167, 172). Die Studie ist im besten Sinne interdisziplinär, d. h., sie zeigt die methodisch-inhaltliche Versiertheit des Autors in den betroffenen Fachgebieten, ohne zur Methodenverwirrung, -verwechslung oder zu einem methodischen Eklektizismus zu führen. Gerade ob ihrer Eignung, zu einem interdisziplinären Dialog innerhalb der Theologie beizutragen, soll diese dem theologischen Diskurs anempfohlen sein.

M. KRIENKE

MÜLLER, ANSELM WINFRIED, *Produktion oder Praxis? Philosophie des Handelns am Beispiel der Erziehung*. Heusenstamm: ontos 2008. 428 S., ISBN 978-3-938793-85-5.

Dieses Buch kann unter unterschiedlichen Rücksichten gelesen werden; es verfolgt verschiedene, miteinander verflochtene Absichten. Es ist einmal die engagierte Kritik an einer bestimmten Richtung der Erziehungswissenschaft. „In den Augen prominenter Erziehungswissenschaftler ist Kindererziehung in der Familie bestenfalls eine uralte und überholte Form, Heranwachsende ins Erwachsenenleben hinein zu begleiten [...] Diese Auffassung beruht auf einem Missverständnis des Erziehungsbegriffs. Ihr gilt es um der Kinder und um der Zukunft unserer Gesellschaft willen entgegenzutreten. Und dazu soll in diesem Buch die Philosophie einen Beitrag leisten“ (7). Worin dieses Missverständnis besteht und welche These Müller (= M.) ihm entgegenstellt, bringt der Titel zum Ausdruck: Erziehung ist nicht Produktion, sondern Praxis. Entsprechend schließt das Buch mit einem Kap. gegen Professionalität und Professionalisierung. Erziehung ist keine professionell ausgeübte Technik. „Erzieherische Wirksamkeit wird durch Professionalität eher behindert als gefördert“ (396). Das Begriffspaar des Titels ist der praktischen Philosophie des Aristoteles entnommen; es ist die Unterscheidung zwischen *poiesis* und *praxis*. Damit ist ein zweites Anliegen des Buches angesprochen; es geht darum, anhand dieser aristotelischen Unterscheidung eine Philosophie des Handelns zu entwickeln. Das Beispiel, mit dessen Hilfe das geschieht, ist die Tätigkeit es Erziehens. Handelt es sich dabei um eine *poiesis* oder um eine *praxis*? Lässt die Unterscheidung des Aristoteles sich erhellen und differenzieren, wenn wir mit der Methode des späten Wittgenstein den Begriff der Erziehung philosophisch untersuchen? Der Sinn der Erziehung „liegt darin, zur Entstehung eines selbständigen guten Charakters im Erzogenen beizutragen“ (124). Der Begriff des guten Charakters verweist auf den Begriff der Tugend und führt damit zu einem dritten Anliegen, der Tugendethik. Weil sie die Entgegensetzung von Moral und Rationalität, Sittlichkeit und Klugheit unterläuft, komme sie den Anliegen der Pädagogik in besonderem Maß entgegen.

Teil I „Erziehung als Thema der Handlungsphilosophie“ bestimmt zunächst die leitenden Begriffe der Untersuchung. „Insoweit mein Tun einem isolierbaren Zweck dient, ist es *poiesis*. Unter dem Blickwinkel inhärenter Sinnhaftigkeit hingegen ist es *praxis*“

(9). Die Ergebnisse der *poiesis* stehen letzten Endes im Dienst des Lebens; das Leben eines Menschen aber trägt, als *praxis*, seinen Sinn in sich selbst. Erziehung ist Hilfe zur Charakterbildung. Die These des Buches lautet: Erziehung zeichnet sich dadurch aus, „dass hier das ‚Mittel‘, das den poetischen Zweck ‚produzieren‘ soll, selbst in einer *praxis* besteht“ (10). M. unterscheidet zwei Formen der Finalität. Das *telos* einer *poiesis* ist nur dann für eine konkrete *poiesis* konstitutiv, wenn es als *telos* intendiert wird; „nur wo ich etwas zu schneiden beabsichtige, schneidere ich“ (101). Dagegen ist das *telos* einer *praxis* auch ohne intendiert zu sein für eine konkrete Praxis konstitutiv; „auch wenn ich nicht gut handeln will, handle ich“ (100). Zum Erziehen ist die Vorstellung eines Erziehungsziels nicht erforderlich; es ist denkbar, dass der Erwachsene sich gar nicht bewusst ist, dass er einen anderen erzieht, denn auch unbeabsichtigte charakterlich bedingte Verhaltensaspekte sind erziehungskonstitutiv. Vielmehr haben wir es hier mit einer „inhärenten Finalität“ oder „Funktion“ (108) zu tun. Was soll Erziehung ausrichten? „Auf welches *telos* ist Erziehung als solche ausgerichtet – unabhängig von allen zufälligen Interessen, Absichten oder Instrumentalisierungen? Nur wer weiß, was Erziehung in diesem Sinn *soll*, kann wissen, was sie *ist*“ (108).

Teil II „Praxis als Sinn von Produktion“ unterscheidet zwischen verschiedenen Formen von *praxis* und weist unter ihnen dem Handeln eine einzigartige Stellung zu. Unter den aristotelischen Begriff der *praxis* fällt jede Art von Tun, „deren *telos* kein separates Ergebnis, sondern einzig *eupraxia* ist. Diese formale Bestimmung lässt unterschiedliche Qualitätskriterien – unterschiedliche Arten von ‚*eu*‘ – und damit unterschiedliche *praxis*-Formen zu“ (127). „Die für das Handeln charakteristische Form der *praxis*-Bewertung ist die ethische“ (123). Mit der ethischen Bewertung verbindet sich der Anspruch letztgültiger Orientierung. Der Sinn der Erziehung liegt in der Ausbildung eines guten Charakters. Dadurch unterscheidet die Erziehung sich von jeder Form der Ausbildung. Denn die Qualifikationen, die man durch eine Ausbildung erwerben kann, sind als solche von instrumentellem Wert und deshalb letztlich ambivalent. „Hingegen geht es der Erziehung um eine Qualifikation, die ihren Wert in sich selbst hat und gegen übergeordneten, relativierenden Bewertung unterliegt“ (124). Aber trägt, so lautet die grundlegende Frage von Teil II, der gute Charakter tatsächlich seinen Wert in sich selbst? Weist er nicht auch eine instrumentelle Finalität auf? Kommt er nicht dem Leben derer zugute, die vom Handeln eines guten Menschen betroffen sind? Wie verhalten sich also der gute Charakter und das gute Leben, gut handeln und gut leben? Trotz seiner guten Auswirkungen, so M.s These, „ist die Qualität des guten Charakters keine Frage seiner Brauchbarkeit“ (124).

Wir sprechen vom guten Leben in mehr als einer Bedeutung. Einmal bedeutet ‚gut leben‘ etwa dasselbe wie ‚gut handeln‘. Eine zweite Bedeutung hat das „Gedeihen“ des Menschen im Blick; zu einem guten Leben in diesem Sinn gehören z. B. Gesundheit und Bedingungen, die der Verwirklichung des eigenen Glücks förderlich oder zumindest nicht hinderlich sind. Aber welche Lebensvollzüge konstituieren das menschliche Gedeihen? Wenn der Mensch gedeihen soll, muss er das gute Handeln zu seinem *telos* machen; wer ein gutes Leben haben will, muss ein gutes Leben führen. M. verweist auf Arnold Gehlen: Der Mensch ist auf die Moral angewiesen; ohne Tugend keine Kooperation, keine Sicherheit, kein Verlass darauf, dass auch morgen das Lebensnotwendige zur Verfügung steht. Aber ist die Orientierung am ethischen *telos* für das menschliche Gedeihen nur instrumentell oder auch als konstitutive *praxis* notwendig? „Gutes Handeln ist nicht nur eine instrumentelle Bedingung, sondern zugleich der konstitutive Kern gelungenen menschlichen Daseins. Und dementsprechend ist die Qualifizierung des Charakters die zentrale Aufgabe der Erziehung“ (136).

Für diese Notwendigkeit des guten Handelns als konstitutiver *praxis* bringt M. folgende Begründung: Um zu gedeihen, bedürfen Menschen des vernunftgeleiteten Handelns. Aber „als Instrument des menschlichen Gedeihens können praktische Vernunft und ethische Tugend nur da funktionieren, wo [...] gutes Handeln um seiner selbst willen geschieht und nicht als Instrument intendiert ist“. Die Tugend kann „ihre offenkundige instrumentelle Funktion nur dann erfüllen [...], wenn man sie als Selbstzweck behandelt“ (137). Die Tugend, so verstehe ich diese Argumentation, *ist* nicht Selbstzweck; sie hat vielmehr einen ausschließlich instrumentellen Wert; sie ist jedoch nur dann ein

zuverlässiges Instrument, wenn man von der Fiktion ausgeht, sie sei ein Selbstzweck. Die Annahme, die Tugend sei ein Selbstzweck, ist eine Fiktion, und diese Fiktion ist ein Mittel, um die Instrumentalität der Tugend zu sichern. M. versteht die Tugendethik „nicht als eine Theorie der ‚Moralbegründung‘“ (138). Sie soll nur helfen, gutes und schlechtes Handeln in seinen Strukturen und seiner pädagogischen Bedeutung zu erfassen. Was Tugendethik über Handeln und Erziehen zu sagen hat, verliere auch dann kaum an Bedeutung, wenn man eine utilitaristische, deontologische oder sonstige Theorie der Moral vertrete. Wie immer man sittlich richtiges Handeln begrifflich bestimme, es lasse sich nicht ohne Tugend realisieren. Das ist richtig, aber eine solche ‚Tugendethik‘ kann nicht mehr den Anspruch erheben, eine Moralphilosophie zu sein; sie wird zu einer bloßen Moralphychologie, deren sich die verschiedensten Theorien der Moralbegründung bedienen können.

Auch im Zusammenhang der Tugend unterscheidet M. eine zweifache Finalität. „Sowohl die instrumentelle als auch die konstitutive Finalität der Tugend-Betätigung wäre missverstanden, wollte man sie als Struktur der Motivation verstehen. Ein gutes Leben führt man weder, um menschliches Gedeihen dadurch zu fördern, noch auch deshalb, weil man in diesem (ethisch) guten Leben selbst sein eigenes Gedeihen erblickt“ (157). Die Absicht, tugendhaft zu handeln, ist aus tugendethischer Perspektive für gutes Handeln nicht konstitutiv; zum guten Handeln ist die Absicht, gut zu handeln, nicht erforderlich. Vielmehr beruht der Beweggrund auf „einem Umstand, aus dem im gegebenen Kontext diese oder jene Tugend einen Beweggrund macht“ (160). Der Umstand ist z. B., dass dieser Rasenmäher X gehört, und die Tugend der Gerechtigkeit macht aus diesem Umstand den Beweggrund, den Rasenmäher X zurückzugeben; oder ein Mensch ist in einer Notsituation, und die Tugend der Wohltätigkeit macht aus diesem Umstand den Beweggrund, ihm zu helfen. Er hilft ihm nicht, um wohltätig zu sein, sondern um seine Not zu lindern. Allerdings kann die Absicht, gut oder wohltätig zu handeln, „im Hintergrund stehen“. „Ich bezeichne einen Beweggrund X als Hintergrundmotiv für das, was einer tut, wenn sein Tun einem Beweggrund M entspringt und X ihn dazu motiviert, sich von M motivieren zu lassen“ (162). Die Notsituation des anderen ist das Motiv zu spenden (M); die Absicht, wohltätig zu handeln, ist das Motiv, sich von der Notsituation motivieren zu lassen (X). Zu klären wäre, wie das Hintergrundmotiv und die zuständige Tugend sich zueinander verhalten.

Vom guten Handeln selbst, das war die These des Buches, geht eine erzieherische Wirkung aus; gerade weil das Handeln keine poetische Absicht verträgt, eignet es sich zum Medium der Charakterbildung. Teil III „Produktive Praxis“ fragt deshalb: „Wie aber wirkt gutes – und schlechtes – Handeln erzieherisch?“ Der Charakter und die Motivationsstrukturen des Erziehers wirken durch absichtslose Vorbildhaftigkeit; die Motivationsstrukturen des Erziehers wirken durch Stellungnahmen; der Erzieher wirkt auch dadurch, dass er an seinem Gegenüber gut oder schlecht handelt, d. h. mit Verantwortungsbewusstsein, Liebe und Vertrauen „oder eben ohne diese Erzieher-Tugenden“. „So zeigt sich am Beispiel der Erziehung, wie *praxis* produktiv sein kann, ohne dass ihr Subjekt – wie im Fall der typischen *poiesis* – ein Produkt konzipiert und intendiert“ (215).

Teil IV „Varianten ethischer Einwirkung“ bestimmt die produktive Praxis der Erziehung genauer als „reproduktive“ Praxis. Reproduktion bedeutet „arterhaltende Erzeugung von Gleichem durch Gleiches“ (332). Die Praxis der Erziehung ist dadurch gekennzeichnet, „dass sie die Charakterqualität, auf der sie basiert, tendenziell zugleich reproduziert“ (331). Aber nicht nur im Zusammenhang der Erziehung zeigt das Handeln eine reproduktive Struktur. Bereits innerhalb des Subjekts wird die ethische Haltung durch gleichartiges Handeln stabilisiert, und wie das Individuum sein ethisches Dasein im Handeln zugleich vollzieht und reproduziert, so vollzieht und reproduziert auf der Ebene der Gesellschaft das menschliche Kollektiv sein „ethisches Dasein“, und zwar erstens durch das Handeln des Individuums, durch das der Charakter des einzelnen Erwachsenen sich selbst reproduziert „und zweitens durch ethische Sozialisation und insbesondere durch Erziehung“ (338). Von „Varianten“ ethischer Einwirkung ist die Rede, weil dieser Reproduktionsprozess sich in Etappen vollzieht, die mit den Stadien der ethischen Reifung in einem Wechselverhältnis stehen. Die Erziehung nimmt nacheinan-

der unterschiedliche Formen an; von der Verhaltenskonditionierung über äußerliche Beweggründe hin zu ethisch bewertbaren Motivationsstrukturen und schließlich bis zur Vermittlung einer Distanz, die es dem Erzogenen ermöglicht, die eigene ethische Orientierung ethisch zu prüfen.

„Das Herstellen von Lebens-Mitteln hat offenkundig eine Funktion für das Leben unserer Spezies. Aber worin besteht dieses Leben selbst? Wenn wir vom Leben eines Lebewesens alles, was eine lebensdienliche Funktion hat, sozusagen ‚abzögen‘, bliebe wenig, vermutlich gar nichts übrig [...] *poiesis* ist als solche für die *praxis* des menschlichen Lebens konstitutiv“ (336). Das führt zurück zu einer zu einer oben gestellten Frage. „Gutes Handeln“, so hatte M. zustimmend die These des Aristoteles referiert, „ist nicht nur eine instrumentelle Bedingung, sondern zugleich der konstitutive Kern gelungenen menschlichen Daseins“ (136). Meine Frage war: Ist M.s tugendethische Interpretation mit dieser These vereinbar, oder reduziert sie nicht vielmehr das gute Handeln auf ein rein instrumentelles Handeln? Dieselbe Frage stellt sich, wenn es jetzt heißt, die Ethik erschöpfe sich in ihrer lebensdienlichen Funktion. Sittlichkeit und Klugheit sind für den Tugendethiker „integrierende Komponenten einer einzigen ethischen und vernünftigen Orientierung“ (144). Die Vernunft fragt nach der Einheit von gutem Handeln und menschlichem Gedeihen. Aber wie ist diese Einheit oder diese einzige Orientierung von Sittlichkeit und Klugheit zu denken? Sie kann nicht darin bestehen, dass Sittlichkeit auf Klugheit oder gutes Handeln auf eine lebensdienliche *poiesis* reduziert werden.

M.s klare, mit einer wittgensteinschen Phänomenologie arbeitende philosophische Untersuchung und seine spekulative, differenzierende Durchdringung der aristotelischen Unterscheidung von *praxis* und *poiesis* lässt die Frage offen, worin der von ihm zu Recht vertretene nicht-instrumentelle konstitutive Kern des guten Handelns und des gelungenen menschlichen Lebens besteht.

F. RICKEN S. J.

EBBINGHAUS, HEINZ-DIETER (in cooperation with VOLKER PECKHAUS), *Ernst Zermelo. An Approach to His Life and Work*. Berlin [u. a.]: Springer 2007. XIV/356 S./Ill., ISBN 978-3-540-49551-2.

(A) Einleitung: Einer der ersten, der Cantors (Un-)Endlichkeitsbegriffe auf eine bis dato solide mengentheoretische Grundlage gestellt hat, war Ernst Zermelo (= Z.). Er war es auch, der 1932 Cantors gesammelte Werke mathematischen und philosophischen Inhalts herausgegeben hat. Ferner vertrat Z. in unglücklicher Abgrenzung zu Skolem und Gödel die Auffassung, dass die eigentliche mathematische Herausforderung auf dem Gebiet der transfiniten Begriffe liege. Diese Hinweise mögen genügen um nahezuzeigen, dass das Buch von Heinz-Dieter Ebbinghaus über Leben und Werk des großen Mathematikers und Grundlagenforschers Ernst Zermelo (1871–1953) nicht nur für den Mathematiker und Mathematikhistoriker, sondern auch für Philosophen und sogar Theologen viel Interessantes und Spannendes beinhalten kann.

(B) Ich beginne mit einem Inhaltsüberblick. Heinz-Dieter Ebbinghaus (= E.) hat Z.s Biographie, deren Edition wohl ursprünglich mit Volker Peckhaus (Paderborn) als Mitautor geplant war, in sieben Kap. unterteilt, wobei die Kap. 1 bis 4 lokal gebundene Lebensphasen markieren. Die erste (1871–1897) spielt sich in Berlin ab. Im Anschluss an die Beschreibung der familiären Verhältnisse, seine schulische und universitäre Laufbahn bis zur Entstehung seiner Doktorarbeit über Variationsrechnung unter Hermann Armandus Schwarz, nimmt die Darstellung der Kontroverse mit dem Physiker Ludwig Boltzmann breiteren Raum (15–26) ein. Aus grundagentheoretischer Sicht dürfte zunächst vor allem die Darstellung der Göttinger Phase (1897–1910) interessant sein. Dies belegt auch die aufgewendete Seitenzahl (27–112). In diese Zeit fallen Z.s Habilitation, seine Auseinandersetzung mit der Antinomienproblematik im Rahmen des Hilbertprogramms, der Beweis seines Wohlordnungssatzes mit Hilfe des Auswahlaxioms und seine erste Axiomatisierung der Mengenlehre von 1908. Seine Züricher Phase (1910–21), in der er einen wichtigen Beitrag zur Spieltheorie (1913) verfasst hat, ist überschattet von seiner schweren Lungenkrankheit. Die längste Zeit seines wissenschaftlichen Lebens (1921–53) verbringt Z. in Freiburg i. Br., was E. in Kap. 4 umfangreich (139–258) und disputorientiert schildert. Die 20er- und die erste Hälfte der 30er-Jahre sind von wach-

sender internationaler wissenschaftlicher Anerkennung einerseits und materiellen Engpässen andererseits geprägt. Die Machtübernahme durch die Nationalsozialisten führt aufgrund seiner diesbezüglichen Antipathie 1935 zum Verlust seiner Honorarprofessur und zu einer weiteren Verschlechterung seiner materiellen Lage. In die Freiburger Zeit (1930) fällt zum einen die Veröffentlichung seiner Untersuchung „Über Grenzzahlen und Mengenbereiche“ und fallen auch die weniger glücklichen Auseinandersetzungen mit Thoralf Skolem und Kurt Gödel (1931). An seiner finanziellen Not, die seine Frau Gertrud mit ihm teilt, ändert sich auch nach 1945 wenig. Z. stirbt blind und von seiner Krankheit gezeichnet am 21. Mai 1953 in Günterstal bei Freiburg i. Br. Ein kurzes Schlusswort in Kap. 5 (259–262) und ein *Curriculum vitae* in Kap. 6 (263–71) runden das Buch ab. Der Appendix, das 7. Kap. (273–306), enthält reichlich Belege und Quellenmaterial.

(C) Für die weitere Besprechung sollen folgende Themen eingehender betrachtet werden: (i) die Göttinger Zeit mit der Entdeckung der Russell-Antinomie, die Auseinandersetzungen um das Auswahlaxiom (ii) und die erste Axiomatisierung der Mengenlehre 1908 und ihre axiomatische Erweiterung durch Fraenkel und Skolem zu Beginn der 20er-Jahre (iii). Nicht weniger streitbar verläuft die Freiburger Periode, in die auch der Aufenthalt in Polen (1929), die Veröffentlichung seiner Grenzzahlen-Untersuchung (1930), die (iv) Auseinandersetzung mit Skolem und Gödel (1930/1) fallen.

(i) Kaum ein Ereignis hat die wissenschaftliche Welt zu Beginn des 20sten Jhdts. mehr aufgewühlt als Russells Entdeckung des nach ihm benannten Widerspruchs in Freges Grundgesetzen der Arithmetik. E. plädiert in diesem Zusammenhang für eine historische Korrektur, bei der Z.s entsprechende Verdienste durch eine neue Namensergänzung (Zermelo-Russell-Antinomie!) gewürdigt werden sollen. Es lässt sich nämlich durch Edmund Husserls diesbezügliche Bemerkungen belegen, dass Z. die fragliche Antinomie etwa zeitgleich mit Russell, wenn nicht sogar früher entdeckt hat.

(ii) Zeitweilig nicht weniger turbulent und spannend waren die von Z. selbst scharfzünftig geführten Auseinandersetzungen um seinen und Erhard Schmidts ersten Beweis des Wohlordnungssatzes auf der Basis des Auswahlaxioms (1904). Letzteres markiere – so E. im Anschluss an Akihiro Kanamori – den Beginn der abstrakten Mengenlehre und damit einen deutlichen Schritt über Cantor und Dedekind hinaus. E. nennt drei Motive, die letztendlich zu Z.s Axiomatisierung der Mengentheorie führten: die Bewältigung der Antinomienproblematik, die Verteidigung des Auswahlaxioms und die Realisierung des Hilbertprogramms. Diese drei Motive sind gebündelt in dem Ziel, die Grundlagen der Arithmetik und der Analysis zu sichern. Neben dem bereits erwähnten Auswahlaxiom (VI) enthält das System Z das Extensionalitätsaxiom (I), das von Z. selbst mit Fragezeichen versehene Nullmengen(existenz)axiom (II), das Aussonderungsaxiom zur Beschränkung des Mengenumversums (III), das Potenzmengenaxiom (IV), das Axiom der Mengenvereinigung (V) und das Unendlichkeitsaxiom (VII). In der nachfolgenden Rezeption wird die Sonderstellung des Axioms III durch Fraenkel und Gödel hervorgehoben. Z. selbst räumt dessen Ad-hoc-Charakter ein. Fraenkel schließt die Lücke im System von 1908 durch sein Ersetzungsaxiom. Skolem gibt dem ZF-System seinen Zuschnitt auf die erste Stufe und präzisiert so den von Z. vage gehaltenen Begriff der Definitheit.

(iii) Mit seinem Kampf für die wahrhafte Mathematik des Unendlichen, der sich sowohl gegen die finiten Standpunkte Skolems und Gödels als auch gegen die Intuitionisten und Hilberts Programm einer Beweistheorie mit finiten Mitteln richtet, beginnt Z.s wissenschaftliche Isolierung. Hierbei rückt das bereits 1917 von Miramoff entdeckte Axiom der Fundiertheit in den Mittelpunkt. Mit ihm bekommt die kumulative Mengenhierarchie und sein Konzept infinitärer Sprachen eine gemeinsame Grundlage. Z. ist sich sicher, auf diesem Weg erstens Skolem zu widerlegen und zweitens die Antinomienproblematik entgültig lösen zu können. Noch eine Bemerkung zu Z.s Warschau-Aufenthalt von 1929. E. schildert Z.s Vortragsreise durch Polen als sehr harmonisch. Was Warschau betrifft, so habe ich jedoch einige Zweifel. Nach allem, was von den Gründern der Warschauer Logikerschule überliefert ist, handelte es sich bei den Angehörigen dieser Schule um durchaus streitbare Grundlagenforscher. Dies gilt vor allem für Lesniewski, der mit seinen Kollegen und Z. auf S. 167 abgebildet ist. Da dieser bereits zu Beginn der 20er-

Jahre spätestens aber seit der Promotion Tarskis, seine drei Systeme (Protothetik, Ontologie und Mereologie) (1923) als Explikationsalternative für die Grundlagen der Mathematik formal präzisiert hatte und der Z.schen Mengenlehre und insbesondere dem Auswahlaxiom sehr kritisch gegenüberstand, möchte ich annehmen, dass die Diskussionen in Warschau keineswegs so harmonisch verlaufen sind, wie uns E. glauben machen will. Dieser Vermutung wäre im Detail nachzugehen.

(iv) Z.s infinitärer Standpunkt zeichnet sich in der Auseinandersetzung mit Skolem und später in seinen Warschauer Vorträgen ab. Die weitere Basis seiner Auffassung findet sich in der Limeszahlen-Untersuchung und in seinem späteren Satzsysteme-Papier. Vergleicht man die Axiomenklasse von 1908 (cf. 79f.) mit der von 1930 (cf. 189), d. h. das System Z mit ZF, dann fällt auf, dass in ZF die Axiome II und VII fehlen. Stattdessen findet man das Ersetzungsaxiom (Fraenkel!) und das Fundierungsaxiom, aber nicht das Unendlichkeitsaxiom, weil Z. letzteres nicht zur allgemeinen Mengenlehre zählt. Die Funktion des bereits 1922 von Z. bezweifelten Z-Axioms II scheint – u. a. aus Anwendungsgründen – durch eine Kombination aus Fundierungsaxiom und Urelementen kompensiert. – Zur weiteren Auseinandersetzung mit Skolem und Gödel: Diese Auseinandersetzung trägt die dramatischen Züge eines wissenschaftlichen Generationswechsels. Einer der Protagonisten der mathematischen Grundlagenforschung verliert den Anschluss an die durch Löwenheim und Skolem, durch Gödel und durch Tarski erzielten neuen metamathematischen Ergebnisse über die Endlichkeit und (Un-)Vollständigkeit logisch-mathematischer Systeme. Durch den Verlust seiner Honorarprofessur unter den Nazis im Jahr 1935 gewinnt Z.s Biographie zusätzlich an Dramatik.

(D) Summa summarum präsentiert E. ein spannendes Stück Wissenschaftsgeschichte, das einer gewissen Dramatik, ja Tragik, nicht entbehrt. Der geniale Protagonist wird zum Antagonisten, dem noch dazu die politischen Verhältnisse übel mitspielen. Die Arithmetisierung der Syntax und die Weiterentwicklung modelltheoretischer Ansätze werden zur Trennlinie zwischen der alten und der neuen Generation. Hierzu eine abschließende philosophische Bemerkung: Auch wenn man mit der modelltheoretischen Denkweise das Ziel einer lückenlosen und zirkelfreien Logikbegründung nicht erreicht, so ändert das doch nichts an der metatheoretischen Fruchtbarkeit dieser Denkweise, die sich zum einen in der Arithmetisierung der Syntax und zum anderen in der modelltheoretischen Behandlung metalogischer Probleme zeigt. Inwieweit diese Denkweisen, seien sie nun finitär oder infinitär, für die Theologie von Belang sind, wird die Zukunft nur dann zeigen, wenn sich die Theologinnen und Theologen auf den mühsamen Weg der Aneignung machen. E.s Zermelo-Biographie bietet hierfür eine spannende Einstiegsmöglichkeit.
J. SCHERB

MODERNE RELIGION? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas. Herausgegeben von *Knut Wenzel* und *Thomas M. Schmidt*. Freiburg i. Br.: Herder 2009. 377 S., ISBN 978-3-451-30221-3.

Der vorliegende Sammelbd. ist aus einem Workshop hervorgegangen, der im Jahre 2008 unter dem Titel ‚Religiöse Geltungsansprüche vor dem Forum der öffentlichen Vernunft‘ an der Frankfurter Johann Wolfgang Goethe-Universität durchgeführt wurde.

Der Sammelbd. beginnt mit einem Beitrag von *T. M. Schmidt* zum Thema ‚Nachmetaphysische Religionsphilosophie‘. Schmidt setzt sich in diesem Beitrag mit Habermas’ These auseinander, nachmetaphysisches Denken müsse auf Religionsphilosophie verzichten. Ihm zufolge bleibe es fraglich, wie Habermas’ Aufforderung zu kooperativer Übersetzung und rettender Aneignung des religiösen Erbes mit der Auffassung in Einklang gebracht werden könne, dass der opake Kern der religiösen Erfahrung dem diskursiven Denken so abgründig fremd sei wie der von der philosophischen Reflexion ebenfalls nur eingekreiste, aber undurchdringliche Kern der ästhetischen Erfahrung. Wie kann, so fragt Schmidt, „eine angesichts des ... verborgenen Kerns religiöser Erfahrung ‚agnostisch bleibende Philosophie‘ deren semantischen Gehalt im Zuge einer rettenden Übersetzung allgemein zugänglich machen“ (25)? Seines Erachtens überbetont Habermas mit seiner These von einem opaken Kern religiöser Erfahrung die Differenz zwischen religiösem Glauben und vernünftigem Wissen und trennt auf diese Weise „den

Bereich des Religiösen künstlich vom Kontinuum und der Pluralität menschlicher Erfahrungsweisen und ihrer begrifflichen Interpretationen“ (ebd.). Wenn Habermas die These vertritt, dass die gegenwärtigen intellektuellen Bedingungen die Philosophie dazu zwingen, sich vom Geschäft einer Beurteilung der Rationalität religiöser Überzeugungen und einer Analyse der religiösen Erfahrung zurückzuziehen und dieses Geschäft vollständig an eine rationale Apologetik, also eine mit philosophischen Mitteln betriebene Selbstaufklärung der Religion, zu delegieren, so hält Schmidt an Hegels Intuition einer eigenständigen Philosophie der Religion fest, die in der Lage ist, „einen autonomen philosophischen Begriff der Religion zu artikulieren“ (27). Er sieht keinen Grund, warum eine genuin philosophische Theorie religiöser Erfahrung sowie eine Epistemologie religiöser Überzeugungen unter den Bedingungen einer prozeduralen Rationalität nicht möglich sein sollte. Im Übrigen verweist für Schmidt auch eine nachmetaphysische Religionsphilosophie „auf jenen letzten Rest von Metaphysik, ohne den auch ein nachmetaphysisches Denken kein Philosophieren mehr wäre, nämlich auf den unbedingten Glauben an die Unhintergebarkeit der diskursiven Praxis einer Gattung vernünftiger Wesen“ (32).

Mit dem Problem religiöser Argumente im demokratischen Verfahren befasst sich *M. Cooke*. Bei Habermas ist es bekanntlich so, dass er zwischen der informellen Öffentlichkeit unterscheidet, die als Träger der öffentlichen Meinung zur Entdeckung von Problemen dient, und der ‚veranstalteten‘ Öffentlichkeit, die Funktionen der Bearbeitung, Rechtfertigung und Entscheidung übernimmt. Sein Insistieren auf dem Ausschluss religiöser Argumente und sein Beharren auf rein säkularen Gründen gilt nur für die veranstaltete Öffentlichkeit. Das unterscheidet ihn von Wolterstorff, der auch im demokratischen Gesetzgebungsverfahren die politische Verwendung religiöser Gründe zulassen will. Er geht nämlich davon aus, dass der Ausschluss religiöser Argumente aus dem demokratischen Verfahren gegen grundsätzliche liberale Prinzipien der Gleichheit und Unparteilichkeit verstößt. Cooke schließt sich Wolterstorff an. Sie betont, dass Theoretiker der Demokratie, die religiöse Argumente zum demokratischen Verfahren nicht zulassen wollen, die Beweislast tragen. Sie nennt drei Gründe, warum Habermas’ Auffassung religiöser Gründe problematisch sei. Erstens macht sie geltend, dass ein ‚dogmatischer‘ Kern wenigstens im Bereich der praktischen Vernunft unvermeidlich und daher kein besonderes Merkmal religiöser Geltungsansprüche sei. Zweitens weist sie darauf hin, dass nicht alle in diesem Sinn dogmatische Überzeugungen gleichermaßen epistemologisch und ethisch autoritär seien, und ferner, dass religiöse Überzeugungen nicht notwendig einem solchen Autoritarismus anheimfielen. Drittens schließlich lässt sich i. E. das Offenbarungsmoment, das Habermas religiösen Überzeugungen zuschreibt, besser „als ein Transformationsmoment begreifen ...“, das ebenfalls kein besonderes Merkmal religiöser Geltungsansprüche ist, sondern auch bei der Geltung anderer Arten von praktischen Geltungsansprüchen im Spiel ist“ (41).

H.-J. Große Kracht äußert sich kritisch zu Versuchen, im habermasschen Religionsdenken mehrere Entwicklungsphasen zu unterscheiden. So plausibel ein solches Entwicklungsschema auf den ersten Blick auch sein mag, so neigt es doch s. E. dazu, „die von Anfang an durchlaufenden Interessen und Motive seiner Auseinandersetzung mit dem Religionsthema systematisch zu unterschätzen“ (55f.). Denn hier sei „durchaus ‚mehr Kontinuität als Wandel‘ zu konstatieren“ (56). Im Übrigen ist er davon überzeugt, dass Habermas’ wichtigste Revisionen auf dem Feld der demokratietheoretischen Verhältnisbestimmung von Religion und Politik liegen. Nicht zufällig kreisen ihm zufolge Habermas’ jüngere Texte „um die theoretisch wie empirisch offene Frage, inwiefern die keineswegs einfach von der Bildfläche verschwindenden Religionsgemeinschaften auch heute noch, oder gerade heute wieder, ‚mit relevanten, ob nun überzeugenden oder anstößigen Beiträgen zu einschlägigen Themen auf die öffentliche und Meinungs- und Willensbildung Einfluß nehmen‘ können und sollen – und inwiefern dies auch ‚im Interesse eines demokratischen Gemeinwesens‘ liegen könnte, ‚das sich nicht vorschnell von knapper werdenden Sinn-, Solidaritäts- und Gerechtigkeitsressourcen abschneiden will““ (56). Konkret geht Große Kracht auf diesem Hintergrund der Frage nach, ob es „begründete Hoffnungen auf eine wechselseitig produktive Verhältnisbestimmung von Religionen und Republik im Rahmen moderner Gesellschaften“ gebe, die ihren Mitglie-

den die Chance eröffnete, „sich gegebenenfalls zugleich in ihrer religiösen Identität wie in ihrer Rolle als engagierte Aktivbürger einer säkularen Republik öffentlich darzustellen und politisch zu verwirklichen“ (76). In diesem Zusammenhang entwirft er „einige Motive einer zivilgesellschaftlichen Religionspolitik, die sich auf dieser Grundlage jenseits bisheriger Vorstellungen staatskirchenrechtlicher, zivil-religiöser oder militant laizistischer Provenienz verorten kann“ (ebd.). Allerdings räumt er zugleich ein, dass es derzeit noch kaum absehbar sei, „ob eine solche Perspektive ... in der Lage sein wird, nicht nur bei den fortbestehenden – und sich z.T. erheblich revitalisierenden – Religionsgemeinschaften der westlichen Welt, sondern auch bei den politischen Eliten der säkularen Republik hinreichende Zustimmungsbereitschaften mobilisieren“ (77).

Angesichts der Tatsache, dass Rawls' Theorien sich weniger durch die Sorgfalt ihrer Argumentation als durch geteilte kulturelle Vorannahmen als wirkkünftig erwiesen haben, stellt *M. Junker-Kenny* in ihrem ‚Jenseits liberaler Vernunft‘ betitelten Beitrag die Frage nach philosophischen Gesprächspartnern der Theologie, die bestimmte Desiderate besser erfüllen als Rawls, und nennt in diesem Zusammenhang neben Ricoeur auch Habermas. Letzterer habe, wie Junker-Kenny betont, überzeugende Kritikpunkte an Rawls zugunsten der Religion vorgetragen. So habe er darauf hingewiesen, „gerade angesichts der gesellschaftlichen Pathologien sei auf die Sensibilität der Religion für Beschädigungen des Lebens nicht zu verzichten“ (122). Außerdem habe er auf „die Rolle des jüdischen und christlichen Monotheismus für die Genese der moralischen Grundbegriffe des modernen Selbstverständnisses“ aufmerksam gemacht und früher als Rawls „die fälligen Klärungen zur Unverletzlichkeit des Selbst durch genetische Optimierungswünsche Dritter ... vorgenommen“ (ebd.). Kritisch merkt Junker-Kenny zugleich an: Diskussionsbedarf mit Habermas bestehe erstens nach wie vor „über die nähere Bestimmung dessen, was ‚metaphysisch‘ und damit keine für die heutige Selbstverständigung geeignete Denkfigur sein soll“ (123). Fraglich sei zweitens, „ob ... der Vorgang und das Ziel des gegenseitigen Lernens von religionslosen und gläubigen Mitbürgerinnen und Mitbürgern als ‚Übersetzung‘ gefasst werden sollte“ (ebd.), da unklar sei, was solche Übersetzung von Aufhebung unterscheide. Drittens widerspreche es dem Bild zweier konvertierbarer Sprachen, wenn Glaubensinhalte als ‚dogmatisch verkapselt‘ und ‚opak‘ dargestellt würden. Viertens sei das Hauptproblem bei Habermas an seiner Postulatenlehre abzulesen. Wenn nämlich das höchste Gut auf das irdisch Erfüllbare zusammengestrichen werde, dann entstehe aus dieser Begrenzung der Vernunft „eine entscheidende Barriere für die Moraltheorie nicht weniger als für die Theologie“ (124).

M. Reder äußert in seinem Beitrag „Religion als kulturelle Praxis an der Grenze zwischen Glauben und Wissen“ die Befürchtung, dass eine starke Trennung zwischen Glauben und Wissen in der Gefahr stehe, dem traditionellen Säkularisierungsschema zu verfallen. Stattdessen bietet sich ihm zufolge ein Rekurs auf Schleiermacher an. Denn mit Blick auf sein Verständnis von Religion als *docta ignorantia* könne für eine größere Nähe von Glaube und Wissen plädiert werden. Außerdem lege es sich nahe, die Religion verstärkt als kulturelle Praxis zu begreifen, die quer steht zu den Differenzierungen von Glaube und Wissen bzw. Privat und Öffentlich. Weiterhin nimmt Reder auf Derrida Bezug, der die Frage aufgegriffen habe, „inwieweit die Philosophie selbst auf Religion bezogen ist und daher im Dialog mit [sic!] dieser etwas für ihr eigenes Nachdenken über Wirklichkeit lernen kann, ohne selbst Religion zu werden“ (149). Reder vertritt die These, dass sich dieses Anliegen in Derridas Werk im Vergleich von Dekonstruktion und Religion widerspiegle. Denn wie es der Dekonstruktion um die Negation der Vergegenständlichung des Seienden und eine Absage an die logozentrische Fixierung gehe, so betone auch die Religion in ihren verschiedenen Spielarten „die Unmöglichkeit der Vergegenständlichung des Absoluten“ (ebd.).

Mit Problemen der habermasschen Leitdifferenz „religiös und säkular“ befasst sich *G. Linde*, die diese Leitdifferenz nur als bedingt funktionstauglich und somit auch als ergänzungsbedürftig einstuft. Linde wendet sich gegen die Vorstellung, es handle sich bei den gläubigen und ungläubigen Zeitgenossen um zwei Gruppen von Bürgern, die sich in jedem Fall fein säuberlich voneinander trennen ließen. Es sei zwar ohne Weiteres möglich, R. Dawkins der säkularen und Papst Benedikt der religiösen Gruppe zuzuordnen. Wie aber, so fragt sie weiter, hätte sich etwa der Physiker Albert Einstein positio-

niert, der die „kosmische Religiosität“ – nämlich das Gefühl der „Nichtigkeit menschlicher Wünsche und Ziele“ und der Erhabenheit und wunderbaren Ordnung, welche sich in der Natur sowie in der Welt der Gedanken offenbart – für die stärkste Triebfeder wissenschaftlicher Forschung hielt? Dieses Beispiel zeigt nach Linde, dass offenbar nicht für alle religiösen Bürger und erst recht nicht für diejenigen religiösen Bürger, die eine Funktion im öffentlichen Leben haben oder sich in der in säkularen Augen unverdächtigen naturwissenschaftlichen Forschung betätigen, die Unterscheidung von religiös und säkular kontradiktorisch ausfällt. Offensichtlich gebe es Individuen, die deutliche Schwierigkeiten hätten, sich selbst ausschließlich der einen oder anderen Gruppe zuzuordnen bzw. die sich sowohl der einen wie der anderen Gruppe zuordnen würden. Dies gibt nach Linde zu der Warnung Anlass, mit dem Religionsbegriff vorsichtig umzugehen. Jemand, der religiös ist, ist das nicht einfach so, sondern immer auf eine christlich, muslimisch, jüdisch, buddhistisch, hinduistisch oder wie auch immer sonst definierte Weise. Religion, das wusste, wie Linde betont, bereits Schleiermacher, ist „ein entferntes Abstraktum, das aus den Religionen in ihrer Pluralität erst herausgefiltert werden muss, aus den positiven Religionen also, die nicht nur in ihren Gemeinsamkeiten, sondern auch in ihren Differenzen zur Kenntnis genommen werden wollen; und dementsprechend bedeutet ‚religiös‘ zu sein in all diesen unterschiedlichen Zusammenhängen Unterschiedliches: insbesondere, was ... [das] Verhältnis ... zum Säkularen betrifft“ (156).

Dem Verhältnis von öffentlicher und religiöser Vernunft geht *M. Knapp* nach. Die Kluft von Glaube und Wissen lässt sich ihm zufolge nicht aus der Welt schaffen. Das liege daran, dass die im religiösen Glauben begründeten Einsichten an Prämissen gebunden sind, die von der säkularen Vernunft nicht eingeholt werden können. Daher seien auch den Bemühungen um eine Übersetzung des semantischen Gehalts der Religion in eine säkulare Sprache enge Grenzen gesetzt. Aus der Perspektive der Religion kommt der religiösen Erfahrung freilich auch ein spezifischer Mehrwert zu, der in der Befähigung zu einer uneingeschränkten Selbstannahme liegt. Denn „nur wer sich selbst unbedingte, d. h. unabhängig von irgendwelchen Leistungen oder Bedingungen, anerkannt weiß, kann sich auch ... so annehmen, wie er ist, also auch mit seinen problematischen und dunklen Seiten, und so das eigene Leben als ein im ganzen sinnvolles und gutes Leben begreifen und bejahen“ (222). Wenn Habermas eine solche Perspektive mit der Idee einer unversehrten Intersubjektivität in Verbindung bringt, dann scheinen damit für Knapp „elementare Erfahrungen ausgeblendet, etwa die eigene Endlichkeit und das Unterworfenensein unter den blinden Naturprozess, Erfahrungen des Scheiterns, der Selbstverfehlung oder schwerer Schuld“ (ebd.). All dies, so meint er, könne „das Selbstverständnis eines Menschen so sehr beschädigen, dass er auch durch sein Eingebundensein in intersubjektive Verhältnisse wechselseitiger Verständigung und Anerkennung nicht mit sich selbst versöhnt wird“ (223).

Als zentral in der Debatte um das Verhältnis von Religion und Moderne bezeichnet Knapp die Frage, „ob Religion in anthropologischer Perspektive nicht mehr an Vernunft enthält, als die öffentliche Vernunft in säkularisierten, weltanschaulich pluralen Gesellschaften zulassen darf“ (ebd.). Daher begreift er die Religion mit ihrem Vernunftpotenzial als „Stachel im Fleisch dieser Vernunft“ (ebd.). Säkulare Vernunft, so Knapps Überzeugung, könne nicht die ganze Vernunft sein. Sie müsse sich vielmehr offen halten für andere Vernunftdimensionen, auch wenn sie in ihrer nachmetaphysischen Gestalt diese nur ‚umkreisen‘, aber nicht in sich aufzunehmen vermag.

Der Frage, was der Postmetaphysiker Habermas über Religion nicht zu denken wagt, geht *S. Wendel* nach in ihrem Beitrag „Die religiöse Selbst- und Weltdeutung des bewussten Daseins und ihre Bedeutung für eine moderne Religion“. Für Wendel widerspricht Habermas sich selbst. Einerseits nämlich begrenze er einem nachmetaphysischen Denken entsprechend das Terrain der Philosophie und verzichte darauf, die Begründungsreflexion auf die Frage nach den Gründen des Aufkommens und der Bestimmung von Religion auszuweiten. Andererseits fordere er aber Begründungsleistungen hinsichtlich der Geltungsansprüche religiöser Überzeugungen ein und breche diese Begründungsleistung gleichzeitig quasi dogmatisch ab, wenn sie erstphilosophisch zu werden droht und damit sozusagen ein verbotenes Terrain betritt und „ein selbst gesetztes Tabu bricht“ (231). Wendel ist davon überzeugt, dass diese Begründungsleistung nur

dann konsistent zu erbringen sei, wenn das Wagnis einer erstphilosophischen Begründungsreflexion eingegangen werde, weil das von Habermas ins Spiel gebrachte nachmetaphysische Konzept kommunikativer Rationalität mit ihren eigenen Begründungsstandards dazu nicht ausreicht. Konkret geht Wendel davon aus, dass Religion einerseits im Selbstbewusstsein als Grund der Selbst- und Weltdeutung bewussten Lebens wurzelt und zum anderen in der Religiosität, welche als Verdanktheitsgefühl von einem Unbedingten bestimmt ist, das wiederum im Selbstbewusstsein aufkommt. Auf diese Weise lässt sich auch der Unterschied von Religion und Nichtreligion bzw. von religiösen und nichtreligiösen Sinndeutungssystemen bestimmen. Denn „religiöse Sinnsysteme beziehen sich nicht nur auf ein Gefühl der Verdanktheit, sondern auf das Verdanktheitsgefühl von einem *Unbedingten*„ (261 f.). Dieser Bezug auf das Unbedingte macht nach Wendel Religiosität aus und damit auch die Selbst- und Weltdeutungen, die aus ihr entspringen. Das Manko von Habermas' Ansatz liegt nun darin, dass beides in seiner Religionstheorie ausfällt, obwohl beides in religionsphilosophischer Sicht erst die Begründung einer modernen Religion ermöglicht, konkret eines Religionsverständnisses, „das die Grundmotive der Moderne in sich aufgenommen hat und so den ‚religiös Musikalischen‘ überhaupt erst ermöglicht, den Erfordernissen zu entsprechen, die Habermas der Religion bzw. den Gläubigen im Kontext moderner Gesellschaften zuschreibt“ (262).

Von seinem Umfang her sprengt der 80-seitige Beitrag von O. John zweifellos den Rahmen. John legt im Anschluss an Habermas unter dem Titel ‚Religion und Politik‘ Gedanken über die Notwendigkeit der Vermittlung beider Größen vor. Konkret nimmt John Bezug auf Habermas' Würdigung der jüdisch-christlichen Tradition als „Reservoir ‚unabgeleiteter, semantischer Potenziale‘, deren rettende Aneignung der Philosophie aufgetragen ist“ (266). Eine solche Affirmation der jüdisch-christlichen Tradition ist ihm zufolge nun oft missverstanden worden. Von Theologen und Kirchenführern wurde sie oft mit dem sog. Böckenfördeaxiom verwechselt, das davon ausgeht, dass der Staat auf Vorgaben rekurrieren muss, für die er selbst nicht aufkommen kann, und daher auf die verfassten Religionen angewiesen ist. John macht deutlich, dass Habermas im Gegensatz zu diesem Axiom die Bedeutung der Religion in einem weiteren Umfang bestimmt. Denn ihm zufolge ist der Rückgriff auf Religion „keine verfassungsrechtliche Notwendigkeit, sondern eine in geschichtsphilosophischen und epochentheoretischen Dimensionen begreifbare Chance“ (267). Sie ist auch „kein ideeller Horizont der Rechtsprechung der Verfassungsgerichtsbarkeit, sondern Motivation für das individuelle Handeln der ‚Verfassungspatrioten‘“ (ebd.). Weiterhin ist sie „keine staatskirchenrechtliche Voraussetzung für die Rolle der verfassten Religionen und ihrer subsidiären, gesetzlich geregelten Mitwirkung zur Erfüllung der Pflicht des Staates zur Armenfürsorge, zur Mitwirkung am Unterrichtswesen und zur Pflege des kulturellen Erbes“ (ebd.). Grundsätzlich gilt vielmehr: Die semantischen Potenziale der Religionen sind „keine Potenziale zum Handeln, sondern zur Weltdeutung und damit Motivierung des Handelns“ (ebd.). Zudem darf die habermassche Funktionalisierung der Religion auch nicht mit Lübbes funktionaler Religionstheorie gleichgesetzt werden. Für Lübbe ist die Religion als Krisenresorptionsmechanismus notwendig. Habermas hingegen schreibt der Religion keine zu ihrem Überleben notwendige, sondern nur eine fakultative Rolle zu. Die Religion ist für ihn, wie John formuliert, „keine leere Form oder Funktion“; vielmehr sind die Religionen und Weltanschauungen für ihn „Reservoirs von inhaltlichen Vorstellungen über die Gesellschaft und den Menschen“ (269). Nachdem John auf diese Weise mit den Positionen von Böckenförde und Lübbe „die Skylla und Charybdis der Verhältnisbestimmung von Religion und Politik“ benannt hat, unternimmt er in seiner Abhandlung den Versuch, „die Logik dieses Verhältnisses aus dem Begriff seiner jeweiligen Komponenten zu bestimmen“ (ebd.). Werden im ersten Abschnitt einige historische und systematische Vorgaben zur Verhältnisbestimmung von Religion und Politik diskutiert, so geht es im zweiten Abschnitt um die Bestimmung dieses Verhältnisses aus der Perspektive der praktischen und politischen Vernunft. Im dritten Abschnitt schließlich versucht John im Anschluss an die Habermasrezeption von Helmut Peukert, der Frage nachzugehen, „welche Bedeutung die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten für politisches Handeln haben kann, für das die Aufteilung der Wirklichkeit in zwei real distinkte Sphären ... nicht mehr fruchtbar sein kann“ (ebd.).

Der letzte Beitrag des Sammelbds. hat ebenso wie der erste Beitrag programmatischen Charakter. Er stammt von *K. Wenzel* und ist überschrieben mit „Gott in der Moderne“. Habermas bleibt Wenzel zufolge, was die Einordnung der Religion angeht, noch einer „montanindustriell vorstrukturierten Metaphorik verhaftet“ (350). Konkret denkt Wenzel hier an Habermas' Rede von den Religionen als Ressourcen der Sinnstiftung, die als semantische Aufbewahrungsbehälter von Bedeutungen zu verstehen seien, bis die Zeit ihrer diskursiven Verarbeitung gekommen sei. Wenzel fragt hier, ob die Gefahr einer entwurzelnden Modernisierung und entgleisenden Säkularisierung nicht auch durch solche Zuordnungen heraufbeschworen werde, die in der Lebenswelt und in bestimmten lebensweltlichen Figuretionen der Religionen nur solche Ressourcen der Sinn- und Konsensstiftung sehen, die der diskursiven Ausbeutung harren. Konkret bezweifelt er, dass Lebenswelt und Geschichte tatsächlich erst unter den Reflexionszuminungen der säkularen Gesellschaft in Bewegung geraten, aber an und für sich völlig statische und eigentlich vorgeschichtliche Größen sind. Es gibt für ihn keine Trennung zwischen einer *eo ipso* diskursiv verfassten Modernität auf der einen und einer *eo ipso* vordiskursiven und deshalb auch vormodernen Religion auf der anderen Seite. Vielmehr gibt es für ihn durchaus eine Diskurskompetenz der Religion. Zumindest für die biblische Religion in ihrer jüdischen und christlichen Tradition lasse sie sich reklamieren. Das zeige sich bereits darin, dass „die ‚Identität‘ dieser religiösen Überlieferungen gewissermaßen nicht von dem anhaltenden Streit um die adäquate Formulierung dieser Identität abstrahiert werden“ (355) könne. Wenzel äußert in diesem Zusammenhang die Überzeugung, diskursioffene Artikulationen einer jeweiligen religiösen Überzeugungstradition seien „womöglich näher an deren Identitätskern als solche Spielarten derselben Überlieferung, die für sich diskursive Exterritorialität beanspruchen“ (ebd.). Ausdrücklich distanziert sich Wenzel von den neuerdings wieder quer zu den Konfessions- und Denominationsgrenzen grassierenden integralistischen Abgrenzungsstrategien. Sie sollten uns, so meint er, nicht davon abhalten, eine Theologie der Säkularität zu entwickeln – Säkularität hier verstanden als „Inbegriff von Welt als des Forums und des Gesamtbegriffs menschlicher Handlungen“ (374). Seines Erachtens haben die verschiedenen Modernisierungsschübe, die sich seit dem 13. Jhd. ereignet haben, „Anteil an der Hervorbringung von Säkularität: nicht als Befreiung von Religion, sondern als Freiheit, sich religiös oder nicht-religiös oder sonst wie ... bestimmen zu können, ohne dass aus irgendeiner dieser Positionen ein Nachteil erwachsen dürfte“ (375). Wichtig ist in diesem Zusammenhang für Wenzel: Religionsdistante Positionen stehen in all ihren Abstufungen angesichts der Säkularität in derselben Rechtfertigungspflicht wie die religionsaffine Positionen. Sie „schulden der Freiheit, sich artikulieren zu können, dieselbe Pflicht der Sorge für die Sphäre der Säkularität wie die Religionen“ (ebd.).

Soweit einige Hinweise zu den einzelnen Beiträgen, die sich bei aller gemeinsamen Bezugnahme auf Habermas als Referenzautor zweifellos durch eine gewisse Bandbreite auszeichnen. Auffällig ist etwa die unterschiedliche Stellung zum Metaphysikproblem bei Wendel, Wenzel, Junker-Kenny und Schmidt. Wendel plädiert für den Rückgriff auf eine erstphilosophische Argumentation in der Religionstheorie und greift damit zweifellos auf einen Topos der klassischen Metaphysik zurück, den sie mit den Denkmitteln der neuzeitlichen Bewusstseinsphilosophie zu aktualisieren versucht, welche Habermas freilich für nicht mehr zeitgemäß hält. Wenzel hingegen möchte es zwar dahingestellt sein lassen, ob durch Habermas' Rekurs auf ein fein gesponnenes Netz sprachlich erzeugter Intersubjektivität die Denkfigur subjektkonstituierender Selbstreflexion obsolet geworden ist, wie Habermas behauptet. Ausdrücklich wendet er sich hingegen gegen eine in neometaphysischer Gestik vorgetragene Moderneverachtung. Junker-Kenny hält es dagegen nach wie vor für eine offene Frage, ob metaphysisches Denken *eo ipso* inkompatibel ist mit dem Denken der Moderne. Schmidt schließlich ist der Meinung, dass auch nachmetaphysisches Denken ohne einen Rest von Metaphysik nicht auskomme. Aber auch, wenn man auf strikt postmetaphysischer Basis das Religionsproblem angeht, bleiben, wie die Herausgeber in der Einleitung deutlich machen, unterschiedliche Optionen möglich. Man kann etwa die These vertreten, Religion könne überhaupt kein Thema für ein nachmetaphysisches Denken sein. Man kann es als eine Aufgabe der Theologie ansehen, eine nachmetaphysische Glaubensbegründung zu ent-

wickeln, und man kann schließlich die These vertreten, dass die Philosophie selbst unter den Bedingungen des nachmetaphysischen Denkens „ihre eigene Limitierung in der Anerkennung eines theologischen ‚Anteils‘ an der gemeinsamen Vernunft eingestehen muss“ (8). Ein weiterer Problem punkt, auf den die Herausgeber hinweisen, ist die Frage, inwieweit religiöse Überzeugungen als vernünftige Argumente in einer säkularen Öffentlichkeit geltend gemacht werden dürfen oder nicht doch der Übersetzung in eine säkulare, nicht an religiöse Voraussetzungen gebundene Sprache angewiesen sind.

Von Habermas sind ohne Zweifel vielfältige Anregungen für den gegenwärtigen Religionsdiskurs ausgegangen. Auch wenn der vorliegende Sammelbd. nicht den Anspruch erhebt, diese Anregungen umfassend zu dokumentieren, gibt er doch immerhin einen Einblick in die weitverzweigte Diskussion, die von einem Denker angestoßen worden ist, der, obwohl „religiös unmusikalisch“, um Fairness gegenüber der Religion bemüht ist und sich wohl tuend von den Vertretern eines populistischen und aggressiven Atheismus unterscheidet, die sich neuerdings lautstark zu Wort melden. H.-L. OLLIG S. J.

MÜLLER, KLAUS, *Glauben – Fragen – Denken; Band II: Weisen der Weltbeziehung*. Münster: Aschendorff 2008. XXIV/864 S., ISBN 978-3-402-00421-0.

Band 2 der Lehrbuch-Trilogie zur Christlichen Philosophie von Klaus Müller (= M.) führt, wie bereits im ersten Bd. angekündigt, nicht zu neuen oder spezifischeren Themen, sondern vertieft dessen Basisprogramm auf Master- bzw. Diplomebene. War im Bachelor-Kurs die Sprachphilosophie eigener Gegenstand, so tritt nun an deren Stelle im Master-Studiengang die Ontologie – ein Unterschied besteht sonst nicht in den Themen, sondern in den gewählten „Zugriffsperspektiven“ (XXIII). Der aktuelle Bd. gliedert sich in drei Hauptblöcke mit den Titeln *Wissen und Wahrnehmen* (1–259), *Verstehen, Handeln und die Einheit der Vernunft* (261–592) und *Ontologie* (593–854); ein Personenregister beschließt ihn (855–864).

M. macht dem Leser bereits auf den ersten Seiten deutlich, dass er die Grundlagen „christlicher Philosophie“ als „theologischer Propädeutik“ dezidiert in aktueller Perspektive und damit nicht nur als theoretische Grundlagenvermittlung, sondern auch als Reflexion über die Probleme unserer Zeit versteht (3–6). Das Bedürfnis nach Philosophie entspringt heute einer profunden, in ihrer Radikalität noch nicht da gewesenen Vernunftkrise, welche die herkömmlichen Begründungsformen wie Tradition, Reflexion der Lebenspraxis oder Wissenschaft überwindet – trotz der zeitgenössischen „Neubesinnungen“ auf diese Dimensionen durch Wittgenstein, Lukács und Heidegger (6–8). So setzt der Autor mit epistemologischen Grundreflexionen ein und erreicht das Ergebnis, dass sich ein Wissensanspruch nur dann rechtfertigen lässt, „wenn die fundierenden Gründe für Wissen nicht mehr selbst den Charakter von Wissen haben, wenn also wahre Überzeugung als hinreichende Bedingung für Wissen anerkannt wird“, da man sonst dem infiniten Begründungsregress nicht entgeht (26). Damit können sich „Wissen“ und „Glauben“ nicht im Gewissheitsgrad unterscheiden; „Wissen [kann also] nicht ‚härter‘ sein als Glauben“ (32, 36). Ihren Wissenschaftscharakter erhält die Theologie dagegen „von der Annahme einer sie begründenden Wirklichkeit her“ (36); darüber hinaus sind auch die Einzelwissenschaften „nicht unabhängig von so genannten ‚Paradigmen‘“ (37). Schließlich individuiert M. die Mystik als „epistemische Einstellung“ – historisch-systematisch sei sie niemals etwas anderes gewesen (39–46) –, insofern sie als „Konsequenz einer philosophischen Grundentscheidung“ für die „Autonomie der menschlichen Vernunft“ interpretiert werde. Deshalb sei es auch in der Neuzeit folgerichtig, dass in „dem Augenblick, in dem die Autonomie des Menschen ernsthaft Thema der Philosophie wurde, [...] notwendig eine spekulative Mystik auftreten“ musste (44). Es ist überhaupt die Stärke des vorliegenden Lehrbuchs, solche Zusammenhänge aufzuzeigen und damit geistesgeschichtliche Kontinuitäten einsichtig zu machen, welche gerade im theologischen Kontext zu einem neuen und konstruktiven Verständnis der modernen Philosophie führen.

Im zweiten Kap. des ersten Teils erörtert der Autor das *Philosophieren aus der Vernunftform* „Wissenschaft“ (47–121), worunter er den analytischen Ansatz, der mit Wittgenstein anhebt, versteht. Dieser wird u. a. auf *Biblisches und Theologisches* wie das Sa-

kramentsverständnis oder die Gleichnistheorie appliziert (94–102). Es ist sodann die Rationalitätskritik von Popper, Albert, Lakatos oder Feyerabend, die paradoxerweise zu einem letzten „Subjektgedanken“ weitergeführt werden kann, wenn an ihr, wie dies M. tut, die subjekttheoretische Letztbegründung im Modus der „Selbstvollendung als Selbstüberwindung“ durchgeführt wird (120). Damit ist der Autor bei der Frage nach dem „Grund“ angelangt (123–209), der nicht prinzipiell, also „fundamentalistisch“, ausgeschlossen werden dürfe: „Dann verkehrt sich nämlich genau diese [den Grund ausschließende; M. K.] Position selbst strukturell in eine fundamentalisierende Attitüde, tut also genau das, was sie den auf Begründung beharrenden Fundamentaltheologien vorwirft“ (129). Gerade dieses Kap. macht die metaphysische Dimension der subjekttheoretischen Letztbegründung und mithin des philosophisch-theologischen Programms M.s deutlich. So beobachtet er selbst irritiert, dass „die religionswissenschaftlichen und philosophischen Vorbehalte gegen Begründungsgedanken längst Verstärkung aus dem Lager der Theologie selbst erhalten“ (132), nicht zuletzt von Ratzinger selbst (133f., 136) – M. nimmt darin einen „[f]ideistische[n] Zirkel“ wahr, dem er gerade durch sein subjekttheoretisches Letztbegründungsprogramm in transzendental-starker Weise begegnen möchte. Darin wird der „Begriff des Unbedingten schon vor seiner Ingebrauchnahme für die Bestimmung des Grundaktes praktischer Vernunft“ stabilisiert, wobei diese Weise von Weltbeschreibung „transzendentallogisch untrennbar“ an „das Auftreten [...] von Selbstbeschreibungen als Bedingung ihrer Möglichkeit gebunden ist“ (149). Gleichzeitig wird der Letztbegründungsdiskurs in seiner historisch-diachronen Bedeutung von Augustinus bis Husserl entfaltet, und es werden zudem die „kontrafaktische[n] Erstphilosophien“ wie diejenige von Levinas, aber auch ästhetische Ansätze einbezogen (163–181). Eine weitere Variante „kontrafaktischer Erstphilosophie“ ist der Ansatz des „schwachen Denkens“ (*pensiero debole*) Gianni Vattimos, der eben religiöse Letztbegründung unter dezidiert – und von M. als gefährlich eingeschätzter – „Abschwächung starker Geltungsansprüche“ durchführt (183), dieses Programm dabei ausdrücklich mit dem christlichen „Kenosis“- und „Liebe“-Gedanken in Verbindung bringend. An allen „kontrafaktischen Erstphilosophien“ weist der Autor jedoch auf, dass sie „von einer ihrerseits nicht nochmals zu hintergehenden – also erstphilosophischen – Bedingung ihrer Möglichkeit zehr[en]“, was aber gleichzeitig „aufs Unmittelbarste“ aus dem „Selbstverständnis christlicher Theologie“ resultiere (187), weswegen folgerichtig am Ende des „Gründespiel[s]“ das Thema *Theologie und Letztbegründung* ausführlich behandelt wird (188–209). Damit ist der erste Teil aber noch nicht beschlossen: Die Stärke der durch den Autor vorgenommenen Einführung in die „christliche Philosophie“ liegt darin, ihre Ergebnisse stets nochmals aktuell und kritisch herauszufordern: hier anhand ihrer Spiegelung an der „völlig neuen Herausforderung“ durch *Cyberworld und Technotheologie* (211–259). In diesen Phänomenen wirke hintergründig die „Homo perfectus“-Theorie, wodurch M. eine wesentlich tiefere Analyse vorlegt als die üblicherweise theologischerseits geäußerte Kritik der Leibfeindlichkeit oder Misanthropie (248f.). Die in diesem Sinne aufzeigbaren Giordano Bruno-Motive lassen sich dann als „Techno-Magie“, „Zeichen-Alchemie“ und „theotechnische Kabbala“ interpretieren, womit M. eine nicht nur begrifflich innovative Interpretation von aktuellen Herausforderungen in geistesgeschichtlicher Tiefe vorlegt. Gleichzeitig verweisen diese Analysen auf die Ontologie-Abschnitte sowohl des vorliegenden zweiten als auch des folgenden dritten Bds. (258).

Gemäß der im ersten Bd. der Lehrbuch-Trilogie entwickelten Systematik werden die epistemologischen Ausgangsthemen im zweiten Teil dieses zweiten Bds. nun hermeneutisch, ethisch und ästhetisch vertieft. Dieser beginnt, ganz M.-typisch, mit einem seiner zahlreichen bündigen Sätze, mit denen er allen begegnet, die philosophisches Geschäft in der Theologie ablehnen: Christliche Theologie sei „Rede davon, dass Gott geredet hat, und die Rede von dem, was er geredet hat. [...] Bedeutung kommt durch Deutung zustande“ (263), wobei die hermeneutische Dimension der Theologie sofort mit Schleiermacher als ethische Dimension vorgestellt (264, 303–321) und die notwendige Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft ästhetisch reflektiert wird (266, 553–592). Die Hermeneutik wird einerseits historisch-diachron (267–302), andererseits systematisch-synchron als *Vernunftform* entwickelt (323–366), bevor sie dann durch ihr subjek-

tivitätsdekonstruktives, noch bei Gadamer vorherrschendes Potenzial hindurch zur rîcoerschen Perspektive geföhrt wird, „[v]erstehendes Handeln“ als ethische Perspektive, als „Besonnenheit“ und damit als „Dienst einer Philosophie des gebrochenen, vermittelten Subjekts“ zu erfassen (399). Dies eröffnet dann auch insofern die theologische Perspektive, als „das gebrochene Subjekt das Abenteuer, von sich weg zu gehen, sich zu verlieren an das Andere, um aus ihm verwandelt und refiguriert trotzdem als es selbst geworden zurückzukehren, wohl nur unter dem Schirm wenigstens eines Gottesgedankens wirklich wagen kann. Und vielleicht sogar nur unter dem Schirm des Gedankens von einem Gott, der einen solchen Weg selbst gegangen ist“ (400). Dieses Ergebnis wird auf den Diskussionsstand *postmoderner Theologien* appliziert (401–404), um dann von ihm, wie sich bereits aus der Gedankenführung ergeben hat, zur Ethik überzuleiten.

Die ethische Reflexion (405–484) geht vom Bewusstsein aus, dass „ein einfacher Rückgriff auf früher entwickelte ethische Konzepte den Herausforderungen der Gegenwart in keiner Weise gewachsen ist“ (408), wenn dies auch keinesfalls dazu berechtigt, diese einfach beiseitezuschieben. Im Gegenteil, M. stellt die Ethik in philosophisch-theologischer Perspektive gerade im Spannungsfeld der beiden „Konstanten“ Aristoteles und Kant dar (411, 429–484), das durch fundamentalethische Grundüberlegungen, Begriffsklärungen und alle von einem philosophisch-theologischen Lehrbuch erwarteten Grundinformationen vorbereitet wird (412–428). Natürlich würde es dem m.schen Stil wie auch der Gewissenhaftigkeit seines Lehrbuchs widersprechen, beschränkte er sich auf die Beschreibung dieser beiden Positionen ohne deren historische Einordnung (insbes. Platon) bzw. systematisch-argumentative Kontextualisierung (insbes. die Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte, Utilitarismus, Diskursethik). Vor allem in Auseinandersetzung mit der Diskursethik macht der Autor den „fundamentalen Defekt[] in der Begründungsleistung“ ausfindig (482), welcher darin bestehe, dass diese von einer gewissen idealen Situation ausgehe, die aber *de facto* nicht gegeben sei. Dieses Bewusstsein deckt M. dann bei Apel selbst auf: So gestehe dieser nicht nur auf dem Weg in das „utopische“ Ideal strategisches Handeln durchaus zu; ebenso wenig komme seine Diskurstheorie mit den Phänomenen von Schuld und Tod zurecht. „Liegt nicht genau darin die Ohnmächtigkeit der idealen Kommunikationsgemeinschaft gegenüber den realen nicht-idealen, also strategisches Handeln erfordernden, Situationen, dass es aufgrund der Verfasstheit des Menschen kommunikativ gesehen ausschließlich nicht-ideale Situationen geben kann“ (483)? Gleichermaßen sei die Diskursgemeinschaft nicht von der Hypothese eines „allmächtigen Lügengeist[s]“ gefeit, weswegen sie die Letztbegründungsleistung unmöglich aufbringen könne, sondern dagegen selbst – gemäß der Strategie des Autors, die Problematik philosophischer Positionen gerade in deren Durchgang und Durchdenken bis zu ihren letzten Konsequenzen aufzuzeigen – das „unvertretbare Subjekt“ fordere (483).

Nach diesem Ethik-Durchgang anhand seiner historischen Hauptpositionen wendet sich der Blick in die nachidealistische Gegenwartsphilosophie, die sich auf Sprache und Gesellschaft als jene Referenzpunkte bezieht, die „am unmittelbarsten als etwas Allgemeines und das Denken Verbindendes noch zur Verfügung standen“ (485). Im ersten Fall, der Gesellschaftskritik, spaltet sich das Feld in die Kritik von ‚links‘ wie von ‚rechts‘ auf (485–520, 521–538), wobei für erstere Position die Theorien Horkheimers, Adornos, Benjamins, Blochs, Arendts und Habermas’ dargestellt werden, während bezüglich letzterer hingegen auf de Bonald, de Maistre, Cortés, Schmitt, aber auch auf Lübke und Spaemann rekurriert wird. Signifikanterweise fehlt in der Reihe letzterer nicht das Böckenförde-Diktum (531). Beide Linien erfüllen aber nicht, was M. als das spezifische Unterfangen der Philosophie, erst recht in christlicher Perspektive, herausstellt: das Begründungsproblem (537). An diesem ausgerichtet, ist das Letztbegründungsinteresse des Autors kritisch nicht nur dem ‚linken‘, sondern auch dem ‚rechten‘ Lager gegenüber, insofern auf beiden Seiten das begründungstheoretische Vernunftpotenzial nicht erkannt bzw. reflektiert wird. Vor allem bei den hier geschilderten ‚rechten‘ Positionen wird das Paradox in der Position Marquards deutlich: Verzichtet das Christentum auf die Letztbegründungsreflexion, so werden „die jüdisch-christliche Tradition verantwortlich für die Irrtümer und die Unwirklichkeit der neuzeitlichen Welt“ und der

Monotheismus in Richtung des „Lob[s] des Polytheismus“ verlassen (534f.). Auch diese Analyse kann M. anhand aktueller Zeitphänomene nachvollziehen: „Die Grenzen mancher philosophischen Neuen Rechten zu Gruppen, die vorchristliche Götter-Kulte erneuern, sind fließend, das lässt sich etwa am so genannten ‚Thule‘-Seminar beobachten“ (536).

Als Figur, die nicht nur sowohl an die dargestellte ‚Linke‘ als auch ‚Rechte‘ anknüpfungsfähig ist, sondern zudem das Potenzial besitzt, diesen Antagonismus produktiv zu überwinden, präsentiert sich unserem Autor wohl nicht zufällig Johann Gottlieb Fichte.

Diesem ist das achte Kap. des zweiten Teils gewidmet (539–552): Es steht im Zeichen des interpretativen Interesses, dessen konsequente Begründung moralischen Handelns in Freiheit nachzuvollziehen – wie sie durch Kant angedacht worden war. Eben das „absolute Ich“ ist jene letzte Einheit, die erst das Denken von Differenz erlaubt (540). Der späte Fichte findet dann nach dem Atheismusstreit zum transzendentalen Bildgedanken, mit welchem der Autor jene Instanz aufdeckt, auf die bislang der Spannungsbogen zielte: eine Instanz, der es gelingt, „Absolutes und Endliches so zusammenzudenken, dass die Absolutheit des notwendigerweise einen Unbedingten durch Bedingtes nicht doch heimlich eingeschränkt und damit völlig aufgehoben wird“ (544). Indem hierdurch Freiheit zum „Bild des Absoluten“ wird, stehen „menschliche Freiheit als unbedingte“ und „absolutes Sein“ nicht länger antagonistisch und gegenseitig ausschließend gegenüber (545). Eine solche transzendente Begründung der Freiheit muss freilich noch intersubjektiv vermittelt werden, wodurch aus einem „dialektischen Anerkennungsverhältnis“ eben „[s]elbstbewusste Subjektivität“ hervorgeht (546). Daraus wird gleichzeitig die konstitutive Geschichts- und Gesellschaftsverflochtenheit des Selbstbewusstseins deutlich (547). Wenn aber gerade in dieser geschichtlichen und gesellschaftlichen Intersubjektivität und gegenseitigen Anerkennung das Absolute zur Äußerung kommt, dann wird dies zu einem philosophisch-reflexiven Nachvollzug des christlichen Doppelgebots von Gottes- und Nächstenliebe (548). Nach einer Kritik und Vermessung der Grenzen der fichteschen Konzeption (549f.) wird die Perspektive aufgezeigt, auf die diese selbst verweist: den fehlenden „Rahmen einer umfassenden wie gleichermaßen konkreten philosophischen Beschreibung menschlicher Existenz“, d. h. Anthropologie und Naturphilosophie (552). Über diesen engeren, disziplinären Rahmen hinaus fällt dann der Blick fast von selbst auf die Ästhetik (553–592) als das „geeignete Instrumentar, um Individuelles als solches überhaupt adäquat zu fassen und so auch das Konkrete philosophisch anschlussfähig zu machen“ (554). Nach der Erörterung der systematischen Wurzeln bei Platon und Kant (553–564) werden hernach deren Dimensionen „Empfindung und Geschmack“ (565–569) und „Nicht-Identisches“ (570–576) als Verhältnisbestimmung derselben zur Ethik verhandelt, die jedoch von der spätmodernen Lebenswelt des „window dressing“ individueller Lebensführung und gesellschaftlich-praktischer Formationen“ bzw. der aktuellen „Ästhetisierungsoffensive des öffentlichen Lebens“ (576f.), der nur die Störelemente der Religion etwas entgegenzusetzen haben, überlagert werden: „Klage, Kleiderzerreißen, Todesgedächtnis, das christliche Aschenkreuz am Aschermittwoch etwa sind solche Störsignale“ (578). Kritisch zu von Balthasar arbeitet M. mit Verweyen jedoch heraus, dass das „Christliche [...] nicht nur schön“ ist, sondern auch durch die „deformitas Christi“ geprägt ist und somit auch „Misslungenheit, Schmerz, Leiden, Tod“ Raum gibt (586), sodass „im Fall des Christentums eine Beziehung sui generis zum Ästhetischen vor[liegt]“ (589). Wird dadurch bereits der argumentative Weg für die Behandlung von Anthropologie, Naturphilosophie und Religionsphilosophie im dritten Bd. gelegt, so arbeitet der zweite Bd. im dritten und letzten Teil – *Ontologie* – die notwendigen Voraussetzungen für diese Reflexion aus.

M. beginnt seine ausführliche Abschlussdarstellung mit einer Reflexion auf die Begriffsgeschichte dieses Terminus (596–601), der sogleich „ins Denken verstrick[t]“ (602). Diese Verstrickung beginnt sich erst dann aufzulösen, wenn „das, was sprachlich im Gang eines Gedankens so irritierende Gestalt annimmt, den Blick auf etwas frei[gibt], was anders nicht zum Ausdruck zu kommen vermag“ (610): Dies ist mit anderen, salopp-m.schen Worten die dialektische Methode, die „Denkbarkeit von Zusammenhängen, die nach dem Maßstab der natürlichen Begriffe als nicht denkbar gelten“ (611). Damit ist die Grundlage geschaffen, um das Verhältnis Einheit–Vielheit oder Un-

endliches–Endliches bei Hegel darzulegen (613), dessen Ansatz aber sogleich auf die christliche Trinitätslehre „religiös“ – also: nicht-hegelianisch, im Sinne der Grenze der Dialektik – zu übersteigen (614). Nach dieser methodischen Ausgangsbestimmung der weiteren Untersuchung werden dann die Themen des „Seienden“ und seines „Ursprungs“ abgehandelt sowie die antike, sokratisch-platonische und die christlich-metaphysische Perspektive von Ontologie einander gegenübergestellt. Die analytische Ontologie ist sodann Thema des vorletzten Schritts, bevor die ontologische Reflexion dieses dritten Teils in der dialektischen Rekapitulation schließlich ‚versöhnend‘ beschlossen wird.

Im ersten Schritt wird die Frage nach dem Seienden aristotelisch grundgelegt (620–639), diese dann aber nicht als *fundamentum inconcussum* zum Ausgangspunkt einer klassisch-farblosen Darstellung gemacht – dies wäre gänzlich M.-untypisch –, sondern sie wird in Richtung ihres Ursprungs übersteigen (641–653), wonach die vorsokratische Frage an Ursprungsurskursen außerhalb unserer Denktradition gespiegelt wird (654–666). Anschließend daran wird die abendländische Denkform der Ontologie nach ihrem sokratisch-platonischen Fundament dargestellt, wobei Sokrates nicht einfach ‚platonisch‘ präsentiert wird, sondern auch in seiner hegelschen, kierkegaardschen, nietzscheanischer und jasperscher Interpretation (667–708). Hieran schließt sich die Ideenlehre Platons an (709–727), die M. keinesfalls dualistisch, sondern anhand seiner „theologischen Ressourcen“ pantheistisch interpretiert und in der „Prinzipialität eines Guten, das selber reine Güte ist“, gipfeln sieht (722, 720). Trotz aller durch Augustinus bestätigten Affinitäten zu Platon sollte es jedoch Aristoteles sein, der „den Takt für die Komposition der klassisch-abendländischen Metaphysik vorgibt, wie sie im Hochmittelalter Gestalt gewinnt“ (726). Dieser Metaphysik haftet eine irreduzible „Christizität“ an (730), die sich bis in die moderne Metaphysik Hegels durchhält und nicht zuletzt durch die Metaphysikkritik der Theologie ihre Konturen erhält (731). Wird dadurch bereits ein problematisches Verhältnis der Theologie zur hegelischen Philosophie statuiert, ist auch sogleich deutlich, dass eine banale Hellenisierungstheorie durch die Vorstellung eines komplexen Übersetzungsvorganges abgelöst werden muss (734). Dies macht M. am *Übersetzungsparadigma* „Schöpfungsmetaphysik“ (738–750) deutlich, was zum Seinsverständnis als *actus* im Sinne der *perfectio* führt (751–757): Das Sein gliedert sich von nun an in substanzielles und akzidentelles Sein, wohingegen es aristotelisch durch die Bestimmungsformen des Urteils nur in der Differenz von unveränderlicher Substanz und hinzutretenden Prädikaten erfasst wurde (754). Hernach handelt M. die Transzendentalien ab (758–769), womit *Ontologie als Transzendentalwissenschaft* bestimmt werden kann (770–778): Mit dieser ‚franziskanischen Wendung‘ in der Ontologie wird das *Universalienproblem* eröffnet (779–796) und somit auch gleichzeitig der Weg zur Behandlung der analytischen Ontologie geebnet (797–828). Der Abschluss dieses Teiles gebührt jedoch der Darstellung Hegels (829–854), und zwar nicht im Sinne einer „Einführung“, sondern als „Blick auf die ontologische Relevanz der Grundoperation des hegelschen Denkens“ (829). Hegel geht gerade in dem Punkt produktiv über Fichte hinaus, als er die Personalität – und mithin das Bewusstsein – des Absoluten nicht aufgeben und mit der moralischen Ordnung identifizieren muss: Gott kommt nicht „lediglich“ im Menschen zu Bewusstsein, sondern diese Struktur, so paraphrasiert M. den hegelschen Gedankengang, muss bereits im Absoluten selbst gegeben sein. „Und das wiederum ist die begriffliche Einholung des alten theologischen Unterschiedes von immanenter und ökonomischer Trinität“ (838). M. fasst das Leistungsvermögen dieser hegelschen Ontologie in den folgenden Themen zusammen: Identität im Wandel, Individuum, Erkenntnis, volitive Akte, Selbstbewusstsein. Insbesondere bezüglich letzterem erweist sie ihre Stärke: „Auch das rätselhafteste Phänomen der Wirklichkeit – Selbstbewusstsein – kann mit der spekulativen Denkform relativ unproblematisch gefasst werden“ (841f.). Die Gegenprobe dieser Leistungen sucht M. als Rückübersetzung der Ergebnisse in „die Sprache der natürlichen Wirklichkeit“ zu erbringen, woraus folgende Begriffe resultieren: Prozess (Dynamik aus Andersheit), Einzelnes (Konkretheit in Entwicklung als Einheit und Differenz), Erkenntnis und Selbsterkenntnis (selbstbezügliche Andersheit), System (Einzeldinge in Ordnung, Proportionen, Syllogismus) und Geist (Absolutes) (842–

854). Freilich kann kritisch die Frage an die Hegelinterpretation M.s gestellt werden, ob wirklich die Kategorien Einzelheit (Individualität), Freiheit (Selbsterkenntnis) und absolutes Sein (Gott) in ihrer ontologischen Dimension der Differenz genügend zum Ausdruck kommen und nicht vielmehr in der All-Einheit nur noch als unselbstständige Momente fungieren bzw., ob nicht – m. a. W. – die zuvor herausgestellte Aktualität der Seienden (751–757), welche hinter einer christlich-metaphysischen Deklination dieser Konzepte steht, im hegelschen Denken logisch reduziert wird. An diesem Punkt, den etwa Antonio Rosmini in seiner Hegelkritik deutlich herausstellt, setzt dann das an Hegel geschulte, sich jedoch als Kontraprojekt begreifende Unternehmen einer „trinitarischen Ontologie“ an.

Zweifelsohne gelingt es M., die Metaphysik Hegels als ein originelles Denken zentraler Inhalte christlicher Metaphysik aufzubereiten, d. h., sie in einer Weise zu reflektieren, wie es der klassischen Metaphysik nicht gelungen ist. Daher stellt M. die provokativ rhetorische Anfrage an die Theologie: „Was aber, wenn anerkannt werden muss, dass die spekulative Ontologie die ersichtlich kohärentere und luzidere Durchdringung der Wirklichkeit leistet, die sich auch noch praktisch in der Führung eines bewussten Lebens bewährt? Muss sich dann nicht die philosophische Theologie gerade um ihres emphatischen Anspruchs auf Wahrheit willen gegen alle Widerstände des natürlichen Denkens [...] auf genau den Weg machen, der ihr vom Gang der Ontologie angesonnen wird“ (854)? Diese Frage stellen zu können, inklusive ihrer gelungenen Begründung, ist das Verdienst dieses vorliegenden zweiten Bds. des Lehrbuchs. In ihm wird erneut deutlich, dass M. zum Denken anleitet und motiviert, sowie dabei gleichzeitig die erforderlichen Grundlagen liefert.

Insgesamt basiert der Ansatz M.s auf der kritischen Infragestellung eines weitverbreiteten Vorurteils im aktuellen christlichen Denken, dass nämlich der Subjektgedanke mit „Herrschaft, Macht und Unterwerfung“, mit menschlicher Hybris, verknüpft sei. Er stellt die Frage, ob die Theologie durch diese Identifikation nicht vielmehr einer gänzlich anti-theologischen, auf Nietzsche und Heidegger zurückgehenden Interpretation aufsitze. So bedauert M., dass „[a]uch Theologiestimmen [...] in nicht geringem Umfang den Chor der Abgesänge auf das Subjekt verstärkt [haben], obwohl der Subjektgedanke und alles, was an ihm hängt, wesentlich auch aus christlich-theologischen Wurzeln hervorgegangen ist“ (388 f.). Wie deutlich wurde, eröffnet die in diesem Lehrbuch präsentierte Interpretation einen neuen Blick auf „christliche Philosophie“, die nicht mit Descartes endet, sondern mit ihm erst so richtig beginnt. In dieser Perspektive bedeuten Kant und die Analytische Philosophie längst nicht mehr die Überwindung der Metaphysik (729). Das christliche Denken muss sich nicht länger vor der intellektuellen Auseinandersetzung verstecken und sich in vornezeitliche Schemata zurückziehen, sondern hat gelernt, ihnen gerade in ihrer Applikation auf aktuelle Herausforderungen treu zu bleiben. Dank Müllers Lehrbuch kann es gelingen, diese philosophisch-theologische Erkenntnis auch didaktisch in den akademischen Alltag hinein zu vermitteln.

M. KRIENKE

2. Biblische und Historische Theologie

JOCHUM-BORTFELD, CARSTEN, *Die Verachteten stehen auf*. Widersprüche und Gegenentwürfe des Markusevangeliums zu den Menschenbildern seiner Zeit (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament; 178). Stuttgart: Kohlhammer 2008. 435 S., ISBN 3-17-020162-0.

In seiner von der Ruhruniversität Bochum 2006 als Habilitationsschrift angenommenen Studie untersucht Carsten Jochum-Bortfeld (= J.-B.), wie Konstruktionen vom Menschen im Rahmen antiker Weltbilder und Sinndeutungen soziales Handeln koordinieren. Ausgangspunkt seiner Beschäftigung mit Menschenbildern ist die Problemanzeige, dass die anthropologischen Untersuchungen zum Neuen Testament zumeist von defizitären Konstrukten bspw. als Sünder bestimmt sind und die Menschheitskonzeptionen

der jeweiligen Ausleger ihr Verständnis der biblischen Texte entscheidend prägen, ohne dabei den Texten immer gerecht zu werden (Kap. 1). Da antike Texte jedoch nicht zur Projektionsfläche späterer Theorien werden dürfen, müssen die anthropologischen Aussagen neutestamentlicher Texte sowohl in ihrer ganzen Bandbreite wahrgenommen als auch im Lichte der antiken Kultur betrachtet werden. Erkenntnisleitend für eine solche Untersuchung, die J.-B. mit einem durch postmoderne Theoriebildung geschärften sozialgeschichtlichen Blick auf die Textwelt exemplarisch am Markusevangelium durchführt, ist die Fragestellung, ob der Mensch nur als passiv-empfangend oder als agierend-kommunizierend dargestellt wird. Als Schwerpunkt der Untersuchung nennt J.-B. entsprechend die Handlungs- und Kommunikationsfähigkeit des Menschen und führt als theoretische Fundierung seiner Arbeit neben Pierre Bourdieu und Max Weber (Kap. 2) auch Jürgen Habermas und Hannah Arendt (Kap. 3) auf.

Die Untersuchung gliedert sich in drei Teile, die sehr unterschiedlich angelegt und ausgestaltet sind. In einem ersten Teil (Kap. 4–6) werden gesellschaftlich konstruierte Menschenbilder der griechisch-römischen Antike dargestellt. Ausgangspunkt ist das Idealbild des Menschen als einheimischer freier erwachsener Mann der Oberschicht (Aristokrat), wie es von den Vertretern der Oberschicht für alle Gesellschaftsschichten vorgegeben wurde. Dieses Leitbild wird anhand von Textbeispielen aus der Umwelt des Neuen Testaments entfaltet (Kap. 4). In den folgenden Kap. wird das Merkmalsbündel, das das gesellschaftliche Leitbild ausmacht, mit weiteren anthropologischen Konstruktionen ins Gespräch gebracht: Kap. 5 thematisiert die Merkmale fremd, unfrei und gesellschaftlich tiefer stehend, Kap. 6 das Merkmal weiblich und Kap. 7 das Merkmal nicht erwachsen. Die Kernaussage der sozial- und kulturgeschichtlichen Analyse der Textzeugnisse im ersten Teil lautet, dass allein der erwachsene Mann der Oberschicht als handlungsfähiges Subjekt galt (vgl. 164).

Im zweiten Teil der Studie (Kap. 8–11) untersucht J.-B. die Auseinandersetzung des Markusevangelisten mit den Menschheitskonstruktionen seiner Zeit. In diesem Teil analysiert er exemplarische Texte des Mk, um zu zeigen, dass in diesen Texten die Grenzen vorgegebener Rollenmuster durchbrochen werden und der Evangelist den kulturell akzeptierten Rollenmustern eigene Konstruktionen entgegensetzt. Dieser Gegenentwurf, der den Menschen unabhängig von ihrer gesellschaftlichen Konstruktion Handlungsfähigkeit attestiert, wird sowohl sozialgeschichtlich als auch mittels einer Interaktionsanalyse anhand der in Kap. 3 diskutierten theoretischen Entwürfe untersucht. In Kap. 9–11 analysiert J.-B. Texte, in denen Menschen auf Jesus zugehen und ihn zu einer Handlung veranlassen (Kap. 9: Mk 5, 21–34; 7, 24–30; 10, 46–52; 14, 3–9; 12, 41–44), und Texte, in denen Jesus auf Menschen zugeht, um sie zum Handeln zu ermächtigen. Letztere werden unter den Überschriften Berufungsgeschichten (Kap. 10) und Exorzismen (Kap. 11: Mk 5, 1–20; 9, 14–29; 2, 1–12; 3, 1–5) betrachtet. Das befreiende Handeln Jesu besteht u. a. darin, dass Jesus gleichsam ideale Sprechsituationen etabliert, um den Menschen jenseits von Status und Herrschaftsanspruch zu begegnen (Kap. 9), dass sie in der Nachfolge Jesu eine Erweiterung ihrer Handlungsmöglichkeiten erlangen (Kap. 10) und dass Jesus sie aufgrund seines Handelns durch Exorzismen überhaupt (wieder) sprach- und handlungsfähig macht.

Im dritten Teil (Kap. 12–14) erläutert J.-B. die theologische Einbettung der anthropologischen Aussagen des Markusevangeliums und leitet die Menschheitskonstruktionen des Evangeliums aus der Konzeption Menschensohn und dessen Tod und Auferstehung (Kap. 12) sowie Schöpfungstheologie (in der priesterschriftlichen Tradition) und Tora (Kap. 13) ab. Das abschließende 14. Kap. führt die Ergebnisse der einzelnen Analyse-schritte zusammen und resümiert, wie im Mk die gesellschaftlich konstruierten Menschenbilder seiner Umwelt durchbrochen und ihnen eigene Entwürfe vom Menschen gegenübergestellt werden, an denen sich die Leser des Evangeliums zur Konstruktion ihrer eigenen Menschenbilder orientieren sollen. Bei diesen Neukonstruktionen sind die Befreiungserfahrungen, die der Evangelientext spiegelt, vom Ausbruch aus gesellschaftlich vorgegebenen Rollenmustern, die Jesus positiv bewerte, bis zur Erweiterung der Handlungskompetenzen in der Selbststigmatisierung der Nachfolge, die Jesus den Menschen zuspreche, konstitutiv. Der Ansatzpunkt des Mk ist dabei nicht die Sündigkeit des Menschen, da sie nur *ein* Merkmal seiner Existenz darstellt, sondern die ganze und viel-

fältig differenzierte Wirklichkeit menschlicher Existenz. Ob dabei schon von einer Utopie vom Menschen (301) zu sprechen ist, die der Mk-Evangelist insbesondere auch im Kontext der schöpfungstheologischen Aussagen entwickle, bleibt jedoch fraglich. Der abschließenden Einsicht, dass der Text des Mk die gesellschaftlich konstruierten Menschheitsbilder diskutiert und ihnen mit Neuentwürfen begegnet, ist indes zuzustimmen, ebenso der Beobachtung, dass das befreiende Handeln Jesu den Einzelnen neue Handlungsräume jenseits der bisherigen gesellschaftlich akzeptierten Normen eröffnet. Dabei wäre zu überlegen, ob neben der Erkenntnis, dass die Textpragmatik des Mk in der Befähigung und Ermutigung zum freien und selbstständigen Handeln der Leser und zum Ausbruch aus den gesellschaftlich Rollen durch die Konzeption alternativer Entwürfe nicht noch weitere Einsichten aus der Fülle des dargebotenen Materials hätten gewonnen werden können.

In der Erarbeitung des Themenfeldes Menschenbilder finden sich sehr viele interessante Ansätze und wichtige Einsichten; insbesondere im Bereich der sozialgeschichtlichen Analyse biblischer Texte ist die Studie sehr stark. Doch in dieser Stärke zeigt sich möglicherweise auch eine Schwäche, denn viele Ansätze werden nur angerissen, ohne in der Tiefe ausgeführt zu werden. So bleibt der Entwurf oftmals eher summarisch als systematisch, und viele Seitendiskurse (beispielsweise zur Genese einzelner Texte oder zur Frage nach dem Abfassungsort des Mk) lenken den Blick vom eigentlichen Untersuchungsgegenstand ab. So erschließt sich auch nicht, warum die Betrachtungen im ersten Teil der Studie eher über Stichwortverkettungen operieren und die Konstruktionen in Kap. 4 nach antiken Autoren, in Kap. 5–7 hingegen thematisch geordnet sind.

Da Menschenbilder Konstruktionen gesellschaftlicher Gruppen sind, versteht J.-B. seine Studie auch als Beitrag zur Gender-Forschung, einem Ansatz, dem sich die Studie in Teilen verdankt (32), den der Verf. nach einer kurzen Vorstellung aber nicht weiter rezipiert. Die Untersuchung der Geschlechterrollen innerhalb der antiken Gesellschaft verbleibt im Rahmen einer sozialgeschichtlichen Analyse und fokussiert sich darauf, inwiefern die handelnden Personen sich an die gesellschaftlich vorgegebenen Rollenskipts halten oder aus ihnen ausbrechen. An diesem Punkt zeigt sich eine Schwierigkeit der Studie, denn die aktuelle Diskussion zu Gendervorstellungen in der Antike liefert über die Geschlechterdichotomie hinaus ein wirkungsvolleres Instrumentarium zur Analyse der antiken Genderkonstruktionen, da das Gegenüber von männlich und weiblich in der Antike nicht das einzige Merkmal von Genderkonstruktionen ist. Dies lässt sich nicht nur an der sehr differenzierten Nomenklatur für Frauen im Alten Testament feststellen, sondern wird gegenwärtig im neutestamentlichen Bereich beispielsweise anhand der Tugend- und Lasterkataloge diskutiert. Auch die Feststellung, dass in den Augen der Oberschicht die Frauen aus der Unterschicht als geschlechtslos galten (140), zeigt, dass die Genderkonstruktionen der Antike auch jenseits der Bipolarität der Geschlechter verliefen. So ist bei Frauen aus der Unterschicht das Merkmal Unterschicht offenbar ein wichtigeres Erkennungszeichen als das Merkmal weiblich, was auch erklärt, warum in den besprochenen Texten fast ausschließlich Frauen aus der Oberschicht dargestellt werden. Die Gegenüberstellung von paganen und jüdischen Weiblichkeitskonzeptionen wäre genauer zu untersuchen und theoretisch zu fundieren. Dabei wäre zu prüfen, ob einzelne jüdische Konzepte Frauen tatsächlich als handlungsfähig und selbstständig darstellen (und damit Rollenvorbilder für die Frauen des Mk vorgeben, vgl. 153). Der Gedanke einer alternativen Linie jüdischer Weiblichkeitskonzeptionen, wie er auch in Kap. 13 und 14 herausgestellt wird und die Parität der Geschlechter insbesondere in priesterschriftlichen Texten verortet, bedürfte einer gesonderten Untersuchung die auch eine Diskussion von Lacqueurs Ansatz zum Eingeschlechtermodell beinhalten sollte.

Zu diesen Punkten besteht noch Forschungs- und Diskussionsbedarf, wie die Untersuchung deutlich ausweist. Der Forschungsansatz, antike Menschenbilder als Genderkonstruktionen zu untersuchen und die Ergebnisse theologisch auszuwerten, steckt noch in den Anfängen und wird in den kommenden Jahren wohl eine intensive Debatte auslösen. Hierzu hat die Studie einen wichtigen Beitrag geleistet. S. HÜBENTHAL

BAUMERT, NORBERT, *Sorgen des Seelsorgers* – Übersetzung und Auslegung des ersten Korintherbriefs. Würzburg: Echter 2007. 448 S., ISBN 978-3-429-02893-0.

Nach Vorarbeiten seit mehr als 45 Jahren beabsichtigt der Autor, in der Reihe „Paulus neu gelesen“ die Ernte seiner Forschungen zu veröffentlichen, eine Gesamtsicht „aller 13 dem Paulus zugeschriebenen Briefe“ (5). Den Beginn stellt dieser Kommentar zum ersten Korintherbrief dar, in welchem sich der Autor (= B.) häufig auf seine diesbezüglichen Werke „Antifeminismus bei Paulus?“ „Mann und Frau bei Paulus – Überwindung eines Missverständnisses“, „Ehelosigkeit und Ehe im Herrn“ und „Charisma – Taufe – Geisttaufe“ (2 Bde.), die ebenfalls bei Echter erschienen sind, sowie u. a. auf seine Arbeit „Der Dativ bei Paulus“ bezieht. Der Übersetzung im kommentierenden Haupttext ist am Schluss des Bds. eine durch Paraphrasen erweiterte „kontinuierliche Übersetzung“ (360–437) mit belegenden Fußnoten beigegeben, die auch in einem besonderen Heft, etwa für die Arbeit in Bibelkreisen, erhältlich ist.

B. rechnet damit, dass der Erste Korintherbrief eine nachträgliche Zusammenstellung von zehn selbständigen Blöcken aus verschiedenen Briefen von Paulus sein mag. Für besonders zuverlässig hält er den ältesten Textzeugen Papyrus 46 (P⁴⁶), der heute um 80 n. Chr. datiert wird und mit dem auch der Codex Vaticanus (B) weitestgehend übereinstimmt.

Eine Auflistung von 16 besonders wichtigen Punkten, in denen B. von sonstigen Übersetzungen abweicht, findet sich im den Kommentar abschließenden Kap. „Veränderte Gesamtlinien“ (320–330, insb. 320f.). Zum Beispiel handelt es sich nach V. 1,2 nicht um einen allgemeinen Rundbrief (an die Gemeinde in Korinth und „alle überall“), sondern mit den Heiligen „an jedem Ort von ihnen und uns“ sind wie in 2 Kor 1,1 die Korinth und der Arbeit des Paulus zugeordneten übrigen Gemeinden in Achaia gemeint. In 9,25 geht es nicht darum, „sich aller Dinge zu enthalten“, sondern „sich völlig in der Hand zu haben“. In 11,30 geht es nicht um „Krankheit und Tod“, mit denen die Gemeinde bestraft würde, sondern um die im übertragenen Sinn „schlafende Gemeinde“. In 15,2 wird nicht der „Wortlaut“, sondern die Begründung betont. In 15,29 lässt sich niemand „für die Toten taufen“; es gehe vielmehr darum, beim Verkünden der Auferstehungsbotschaft an die geistlich Toten „alle Mühen auf sich zu nehmen“ (mich überzeugt vom Zusammenhang her mehr die Deutung, dass sich Heiden um ihrer verstorbenen christlichen Angehörigen willen taufen lassen, weil der christliche Glaube eine über den Tod hinausgehend bleibende Gemeinschaft mit ihnen verkündet). Bei den „Spaltungen“, von denen am Anfang des Briefs die Rede ist, geht es in B.s Exegese ganz und gar nicht um unterschiedliche Lehrmeinungen, sondern nur darum, dass durch eine Art Personenkult die Glaubensbotschaft selbst in den Schatten gestellt wird. Insbesondere das siebte Kap. über Ehe und Enthaltensamkeit lässt sich nicht in dem Sinne verstehen, als sei Enthaltensamkeit grundsätzlich vollkommener als die Ehe. Jeder Christ soll in der Ganzhingabe an Gott leben; man ist in der Ehe nicht etwa zwischen Gott und dem Ehepartner geteilt. Jede Entscheidung, ob zur Ehelosigkeit oder zur Ehe, muss von der Geborgenheit in der Gemeinschaft mit Gott ausgehen (111). Auch die Vorstellung von einem „privilegium Paulinum“, wonach Paulus gewissermaßen von der von Jesus gelehrteten Unauflöslichkeit der Ehe eine „Ausnahme“ machen würde, lässt sich nach B. kaum halten. „Wenn der Christ dem Nichtgläubigen gegenüber auf dessen Verlangen in die Scheidung einwilligt, tut er also nichts gegen ein Gebot des Herrn (von dem ihn Paulus hier großzügig dispensieren würde!), sondern handelt er im Rahmen des christlichen Eheverständnisses und menschlich fair, weil eben Christus diesen Wunsch des Nichtchristen respektiert und jenen Partner nicht zwingt, sich ebenfalls zu bekehren.“ (99)

Ein weiterer besonders wichtiger Gesamtbefund ist, dass bei Paulus mit dem „Tag des Herrn“ nicht das jüngste Gericht gemeint ist, sondern dass durch Christus die wahre Wirklichkeit an den Tag kommt. Es ist der auferstandene und erhöhte Herr und nicht seine „Wiederkunft“ oder ein Ereignis des Letzten Tages, die im Mittelpunkt des paulinischen Denkens stehen, wie es in 1 Kor sichtbar wird (323). Es verschwindet auch das Problem eines „messianischen Zwischenreiches“ oder einer Differenz zwischen Parusie und Ende (310). Zu beiden Fragen vgl. auch B.s ausführliche Studie „Koinonein und Metechein – synonim?“, erschienen beim Kath. Bibelwerk.

Off sind die Übersetzungen und Hinweise des Autors überzeugend. Es ist jedoch z. B. kaum zu erkennen, warum „koinonía“ in V. 1,9 „Mitteilung und Offenbarung“ heißen soll („Zuverlässig ist Gott, durch den ihr gerufen wurdet zu einer Mitteilung und Offenbarung seines Sohnes unseres Herrn Jesus Christus“) und nicht genauso wie etwa in 10,16 „Gemeinschaft“ (also: „Zuverlässig ist Gott, durch den ihr berufen worden seid zur Gemeinschaft mit seinem Sohn, unserem Herrn Jesus Christus“. Die *Vulgata* übersetzte „in societatem Domini nostri Jesu Christi“; auf diesen Satz haben sich die ersten Gefährten von Ignatius berufen, um den Namen der „Gesellschaft Jesu“ zu begründen, nämlich dass Christsein überhaupt darin bestehe, zusammen mit Jesus Christus vor Gott unserem Vater zu stehen). Wenig überzeugend scheint mir ferner, dass in 1 Kor 10,16 mit dem „Kelch des Segens“ und dem „Brot, das wir brechen“, wegen dieser Reihenfolge nicht die Eucharistie gemeint sein könne.

Die fortlaufende Übersetzung am Schluss mutet sprachlich weithin etwas sehr wortreich und betulich an, z. B. zu 1 Kor 9,27: „sondern schlage meinen Leib unter Auge (führe einen ‚K.-o.-Schlag‘ gegen meine unerlöste Existenz)“ (394). Auch wäre es vielleicht wünschenswert, dass Exegese stärker mit dem Problembewusstsein der systematischen Fächer belastet würde. Man könnte nicht so unbekümmert von göttlichen Eingebungen sprechen, ohne fragen zu müssen, wie man diese einem Gott zuschreiben kann, der alles Begreifen übersteigt und deshalb niemals zum Ausgangspunkt, Gegenstand oder Ergebnis von Schlussfolgerungen gemacht werden kann (die christliche Botschaft selber erläutert gerade durch ihren Inhalt, wie sie überhaupt beanspruchen kann, Wort Gottes zu sein). In einer Fußnote erwähnt B. eine „unveröffentlichte Prophetie aus dem Jahre 1980“ (47), die in dieser Hinsicht ebenfalls eher problematisch erscheinen könnte.

Insgesamt ist es sehr lohnend, sich mit den Übersetzungsvorschlägen des Autors sorgfältig auseinanderzusetzen. Besonders seien auch die Exkurse im Anschluss an den Kommentar (331–359) zu bestimmten einzelnen griechischen Ausdrücken empfohlen.

Erschienen ist inzwischen auch der zweite Bd., „Mit dem Rücken zur Wand“ – Übersetzung und Auslegung des zweiten Korintherbriefes, 384 S., in dem es um ein Lehrstück für innerkirchliche Auseinandersetzungen geht. P. KNAUER S. J.

BERGEN, DAVID A., *Dischronology and Dialogic in the Bible's Primary Narrative* (Biblical Intersections; vol. 2). Piscataway: Gorgias Press 2009. XI/226 S., ISBN 978-1-60724-105-8.

Mit diesem Buch legt Verf. (= B.) eine überarbeitete Fassung seiner unter dem Titel „Dialogic in the Narrative of Deuteronomy“ 2003 in Calgary eingereichten Dissertation vor. Für die Publikation wurde auch jüngere Literatur aufgenommen. Den thematischen Fokus der Arbeit hatte der Titel der Dissertation besser erkennbar gemacht – in erster Linie handelt es sich um eine narratologische Untersuchung zum Buch Deuteronomium. Doch berücksichtigt Verf. besonders in den Rahmenkap. auch die Einbettung und literarische Funktion dieses Buchs innerhalb des „Primary Narrative“, womit der Gesamtzusammenhang von Genesis bis 2 Könige gemeint ist (24 f. mit n. 55; vgl. aber 172, wo plötzlich Dtn und 2 Kön als „the outer extremes of the Primary Narrative“ erscheinen). „The logic of narrative continuity and intertextual allusions throughout the Primary Narrative compel the reader to read the full length of the literary unit“ (25). Innerhalb dieses großen Erzählzusammenhangs nimmt das Dtn durch seine weitreichenden intertextuellen Beziehungen eine zentrale Rolle ein (vgl. ebd.). Nach einer forschungsgeschichtlichen Einleitung (1–13) und narrativanalytischen Grundlagen für das Dtn (13–33) endet das erste Kapitel mit einer Weiterführung des von Jean-Pierre Sonnet (*The Book within the Book. Writing in Deuteronomy* [BiS 14], Leiden 1997) entwickelten Konzeptes des „Buches innerhalb des Buches“ in Dtn, das Verf. auch in seiner Nachwirkung innerhalb der Textwelt von Jos-2 Kön betrachtet (26–33), sowie einem Überblick über die Monographie (39–41).

Ausgangs- und Endpunkt des zweiten Kap.s (43–71) bildet die Frage nach dem Umfang des Torabuchs innerhalb der erzählten Welt des Dtn, das Mose gemäß Dtn 31,9 niederschreibt. Hatte J.-P. Sonnet mit guten Gründen nachgewiesen, dass der Inhalt

dieses Buchs zwischen Dtn 5,1 und 31,9 zu suchen sei, kommt B. zum Schluss, alle Mosereden in Dtn 4–30 seien Bestandteil dieses Torabuchs (nicht jedoch das Moselied in Dtn 32, dessen schriftliche Ergänzung zur Tora durch die Aussagenreihe in Dtn 31,19.22.24 außer Frage steht). Zu diesem überraschenden Ergebnis, das Dtn 4,1–40, nicht aber Dtn 1,6–3,29 als dem Torabuch zugehörig wertet, kommt Verf. mit Hilfe ebenso überraschender Argumente. Aus der – unbestreitbaren – intertextuellen Beziehung zwischen Dtn 4,20 und 1 Kön 8,51 schließt Verf., Salomo „zitiere“ aus dem Torabuch des Mose. Dieser Kurzschluss geschieht hier, obwohl Verf. schon früher zutreffend beobachtet hatte, dass die Erzählstimme in 2 Kön 17 in „mosaischem Akzent“ sprechen kann (25), ohne etwa aus Dtn zu „zitieren“. Stützende Argumente sollen die Beobachtungen zur Struktur des Dtn liefern, die den hauptsächlichsten Umfang des Kap.s ausmachen (44–69). Der begrüßenswerte Versuch, die zweifellos gegebenen mehrfachen makrostrukturellen Rahmungen des Dtn zu systematisieren, leidet unter zahlreichen Ungenauigkeiten, über die auch die schön strukturierten Schemata nicht hinwegtäuschen können. Hier können nur Beispiele besprochen werden. Nicht überzeugen kann etwa die Annahme eines „äußeren Rahmens des Erzählers“, der durch Dtn 1,1–5; 31,9–34,12 gebildet werde (45–49). Diese Annahme übergeht die Tatsache, dass Dtn 31–33 großteils aus Figurenreden besteht und nicht von der Erzählstimme dominiert ist. Die Zäsur der Erzählstimme hingegen in Dtn 31,1 ist stärker als jene in 31,9. Ebenfalls eine gewaltsame Systematisierung bildet die Annahme eines „Witness Frame“, der durch Dtn 4,1–31; 29,28–30,20 gebildet werde (54–57), sowie eines jeweils zweiteiligen „Covenant Frame“ in Dtn 4,32–40; 5,2–33 und Dtn 29,1–8.9–27 (58–61). Ohne auf Details einzugehen, ist die vereinfachende Ungenauigkeit dieser Systematisierung schon dann offensichtlich, wenn man nur die erstmals ausführlich von Dietrich Knapp (Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation [GTA 35], Göttingen 1987, 128–157) dargestellten Parallelen zwischen Dtn 4; 29,1–30,10 berücksichtigt. Knapps Monographie jedoch scheint Verf. nicht zu kennen. Noch offensichtlicher stimmen die Elemente der letzten beiden angenommenen Großrahmungen nicht überein: Dtn 6,1–11,25 fungiere mit Dtn 27,15–28,68 als „Excursus Frame“ (61–66) und Dtn 11,26–32 mit Dtn 26,16–27,14 als „Ebal/Garizim Frame“. Richtig am Ansatz dieser Darstellung ist die Arbeitshypothese, dass das Dtn in seiner Makrostruktur durch mehrfache und komplexe Rahmungen zusammengehalten sei, und dass eine systematische Darstellung dieser das Buch wesentlich prägende Struktur bisher nicht vorliegt. Doch kann B.s Versuch einer Systematisierung trotz einiger zutreffender Beobachtungen insgesamt nicht überzeugen; vielmehr ist zu befürchten, dass er zur Verwirrung beiträgt und die in ihrer Einfachheit bestechend wirkenden Schemata unkritisch rezipiert werden. Zwar ist das Dtn tatsächlich höchst reflektiert und systematisch strukturiert, doch auf wesentlich komplexere Weise, als diese Monographie es suggeriert.

Im dritten Kap. (73–114) verfolgt Verf. die Frage nach der Fabel, d. h. nach der zu rekonstruierenden Abfolge der Geschehnisse des letzten Tages im Leben des Mose, die möglicherweise nicht der Reihenfolge entspricht, in der sie im Buch Dtn berichtet werden. Diese Frage hatte Norbert Lohfink in zwei Artikeln aufgeworfen und Vorschläge zu einer Rekonstruktion der Fabel entgegen dem Erzählverlauf entwickelt. J.-P. Sonnet reagierte kritisch auf diese Vorschläge und lehnte sie als „over-sophisticated“ ab. B. entwickelt erneut eine Theorie der umgestellten Fabel, die sich jedoch nicht auf einem vergleichbaren Stand der Textkenntnis bewegt wie bei den zuvor genannten Autoren. Wenn er behauptet, in Dtn 31,9 sei Moses Verschriftung des Kerns der Gesetze (Dtn 12–26) berichtet, in Dtn 31,24 hingegen dessen Vervollständigung um die im vorangehenden Kap. konstruierten Rahmenteile, so handelt es sich nicht mehr um einen im Text begründeten Vorschlag, sondern um reine Phantasie. Nirgends in Dtn gibt es des Weiteren auch nur den geringsten Hinweis, die Levitenpriester würden gemeinsam mit Mose „blessings and curses of Ebal/Garizim“ (96) vortragen. Sie sprechen mit ihm einzig in Dtn 27,9–10; ab 27,11 spricht Mose wieder alleine. Dieses Detail sei nur erwähnt, um zu zeigen, mit welcher großzügiger Ungenauigkeit hier vorgegangen wird. Die Bereitschaft, auf präzise Analysen zu verzichten, wirkt sich fatal aus, wenn Verf. im Folgenden eine Fabel rekonstruiert, nach der alle Ereignisse von Dtn 31 vor Moses Reden in Dtn 1–30 statt-

gefunden haben sollen (vgl. bes. die „Synopsis“ 99). Dies widerspricht radikal dem Selbstverständnis, der Logik und Dramatik des Buches Dtn. Da dies hier nicht dargelegt werden kann, muss ich hierfür auf meine eigene, demnächst erscheinende Monographie verweisen. Die Geister, die Lohfink – noch mit Umsicht – rief, haben sich verselbständigt und begonnen, ein Unwesen zu treiben, das einem angemessenen Verständnis des Dtn keineswegs dient.

Die so gedachte „Dischronology“ des Dtn veranlasst B. im Folgenden, das Dtn neu zu lesen (115–169) und dabei zu rekonstruieren, wie Mose in seinen Reden in Dtn 1–30 auf die ihm schon zuvor bekannte Gottesrede von Dtn 31,16–21 reagiere. „Those readers who fail to decipher the expositional clues latent in the narrative of ch. 31 remain (ironically) in as thick a cognitive fog as that enveloping the congregation of Moab“ (115). Doch zum Glück erbarmt sich Verf. aller Leser von zweieinhalb Jahrtausenden, die diese fabulöse Fabel noch nicht begriffen hatten und führt sie aus dem kognitiven Nebel zur Erleuchtung. Dabei spart er auch nicht mit der Offenbarung großer konzentrischer Strukturen (etwa in Dtn 6–11, 129).

Das fünfte und letzte Kap. blickt über Dtn hinaus („Application and Implications“, 171–193). Nach einer Analyse der weiteren Rolle des mosaischen Torabuches in Jos-2 Kön (171–173) sowie besonders in 2 Kön 22 f. (173–185) expliziert Verf. die dekonstruktivistische Hermeneutik, die das eigentliche Ziel seiner Studie darstellt (185–193). Mose habe in Dtn 1–30 im Wissen um die Gottesrede von 31,16–21 seine Tora verfälschend konstruiert, wobei freilich die von Verf. rekonstruierte Fabel vorausgesetzt ist. Gott selbst erscheint als unberechenbarer Despot (bes. 184 f.). Sein unabwendbarer Zorn sei in Moses Torabuch etwa dem lesenden Joschia verheimlicht (184 und 189) – eine Voraussetzung, die zuvor durch die absurde These erkaufte wurde, das Moselied gehöre nicht zum Inhalt des Torabuchs. Verf. ist so überzeugt von seiner eigenen Verständnisleistung, dass er fragen muss, ob überhaupt ein antiker Leser angenommen werden könne, der die hermeneutischen und intellektuellen Fähigkeiten besessen hätte, um so versteckte Botschaften zu erschließen (190).

Auf drei hebräische Druckfehler sei nur hingewiesen: Im Zitat von Dtn 6,14 ist die Wortfolge zu לא תלכו (93) zu korrigieren (63), im Zitat von Dtn 31,24 fehlt das funktional entscheidende Wort ככלית (93), und im Zitat von Ex 20,24 fehlt neben einem Schwa auch die Konjunktion in der Form וברכתך (153).

Es ist noch kritisch darauf einzugehen, wie sich diese Monographie im Stand der Forschung positioniert. Die im Literaturverzeichnis angeführte Sekundärliteratur beinhaltet neben zahlreichen englischsprachigen Publikationen auch einige in deutscher und einzelne in französischer Sprache. Zahlreiche Abschreibfehler in den deutschsprachigen bibliographischen Angaben (z. B. 197 zu Braulik 1985; 208 zu Lohfink 1962b und 1963; 213 zu Preuss 1982) lassen daran zweifeln, wie intensiv Verf. deutschsprachige Literatur wirklich rezipieren konnte. Einschlägig wichtige Autoren wie Eckart Otto oder Timo Veijola fehlen gänzlich, aber auch zahlreiche Monographien und Studien etwa von Dieter Eduard Skweres, Karin Finsterbusch, Christof Hardmeier oder Hans Ulrich Steymans. Es ist zu bedauern, wenn gerade eine so kreative Studie wie die vorliegende an einer mangelnden Internationalität ihres Kenntnisstandes leidet. Sollte ein sich ausbreitender Pan-Anglizismus für Forscher aus dem englischsprachigen Raum die Versuchung bergen, sich der Mühe des Studiums anderer Wissenschaftssprachen und sogar insbesondere des Deutschen nicht hinreichend zu unterziehen, wäre dies zum Schaden ihres Niveaus.

Die hier geäußerte Kritik soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass die vorliegende Studie einen interessanten Beitrag zur Forschung am Dtn darstellt, die bemühte Auseinandersetzung mit den Texten, stilistische Qualitäten sowie einige neue und berücksichtigenswerte Aspekte beinhaltet und also nicht gänzlich übergangen werden sollte. Sie wirft etwa die Frage auf, wie die makrostrukturellen Rahmungen des Dtn wirklich funktionieren. Hinsichtlich der meisten Hauptthesen freilich muss man die vom Autor am Ende seines Vorworts gestellte Frage „whether ... I have repeated the same eisegetical ‚seek-and-you-will-find‘ error that so often haunts interpreters of the Bible“ (viii) bedauerlicherweise bejahen.

D. MARKL S. J.

[ORIGENES] ORIGÈNE, *Commentaire sur l'Épître aux Romains, tome I* (Livres I-II). Texte critique établi par C. P. Hammond Bammel, introduction par Michel Fédou, traduction, notes et index par Luc Brésard (Sources Chrétiennes; 532). Paris: Les Éditions du Cerf 2009. 458 S., ISBN 978-2-204-09164-0.

Des Origenes Römerbriefkommentar selber stammt aus der Schaffensphase, in der auch seine übrigen Kommentierungen von Paulusbriefen verfasst wurden, etwa aus dem Jahre 243. Die Übersetzung ins Lateinische (um 405/6) aus der Feder des Rufinus von Constantia fällt in eine Zeit, in der sich die Fronten in der großen Auseinandersetzung um Gnade, Erbsünde, Willensfreiheit schon gebildet hatten. Im Jahre 395/6 war Augustins *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* erschienen, in dem der Bischof von Hippo zu seiner endgültigen Position in diesen Fragen gelangt war, nachdem er zuvor jahrelang mit ihnen gerungen hatte. Man geht heute davon aus, dass er Rufins Übersetzung des origenischen Römerbriefkommentars nicht nur kannte, sondern in seiner eigenen Argumentation, z. B. in seinem *De peccatorum meritis et remissione* von 412 auch verwendet hat, nachdem es 411 auf dem Konzil von Karthago zu einer ersten Verurteilung des Pelagianismus gekommen war. Sehr unwahrscheinlich dagegen ist, dass die Randbemerkungen der ältesten uns überlieferten Handschrift dieser Übersetzung noch aus dem 5. Jhdt. von Augustinus selbst stammen. Immerhin zeigen sie, dass die Zeitgenossen die Relevanz dieses Kommentars für die aktuellen Streitfragen durchaus erkannt haben. Das Gleiche wie für Augustinus gilt aber auch für Pelagius. Auch er machte sich Positionen dieses Kommentars, vor allem die dort ausgesprochen starke Verteidigung der menschlichen Freiheit, zu eigen. Nicht von der Hand zu weisen ist die Vermutung, dass auch Rufinus selbst mit seiner Übersetzung einen Beitrag zur herrschenden Diskussion leisten wollte, was im Übrigen die an sich schon spannende Frage nach der Treue seiner Übersetzung zusätzlich zuspitzt. Keine Frage also, dass wir es bei diesem Text mit einem hoch interessanten Dokument aus der Alten Kirche zu tun haben. – Es ist deswegen sehr zu begrüßen, dass er jetzt auch in französischer Sprache vorliegt, nachdem er auf Deutsch schon seit Jahren dank der sehr verdienstvollen Übersetzung durch Theresia Heither in den sechs Bdn. der „Fontes Christiani“ (1990–1999) zugänglich ist. Auch eine italienische (Francesca Cocchini, 1985–1986) und eine englische (Thomas P. Scheck, 2001–2002) Übertragung liegen bereits vor. Ein großer Fortschritt im Vergleich zur deutschen Übersetzung besteht darin, dass der zugrundeliegende lateinische Text nicht mehr der der Migne-Ausgabe ist, sondern der inzwischen kritisch edierte von Caroline P. Hammond Bammel in der Reihe VL-AGLB (1990 ff.). In der vorliegenden Übersetzung sind begrüßenswerterweise am Rande die Seiten der neuen lateinischen Edition angegeben. So findet der Benutzer leicht den kritischen Apparat zum lateinischen Text, der aus der Hammond Bammelschen Edition nicht mit übernommen wurde.

Der vorliegende Bd. enthält lediglich die beiden ersten Bücher des origenischen Römerbriefkommentars, der insgesamt in der Übersetzung des Rufinus 10 Bücher umfasst, während der griechische Text selber aus 15 Büchern bestand. Die weiteren acht Bücher werden auf drei weitere Nummern der SC verteilt. Begonnen hatte die Übersetzung übrigens der bekannte Origenesspezialist Henri Crouzel SJ, sein Werk setzten fort für die Bücher VII–IX sein Mitbruder Henri Fédou, ebenfalls ein anerkannter Origenesfachmann, für die übrigen Bücher Luc Brésard. Auch die Einleitung des vorliegenden Bds. stammt aus der Feder von Henri Fédou. Sie behandelt folgende Gegenstände: 1. Die Beschäftigung mit dem Römerbrief vor dem Kommentar des Origenes, Datum und Kontext desselben; 2. Das griechische Original, d. h. dessen verschiedene Teile bzw. Fragmente, die auf uns gekommen sind (der Goltz-Codex, die Katenenfragmente, die Auszüge in der Philokalie des Basilius von Cäsarea und Gregor von Nazianz, der Papyrus von Toura); 3. Die lateinische Übersetzung des Kommentars durch Rufinus, d. h. deren Datierung und Zuverlässigkeit; 4. Eine theologische Analyse des Kommentars (hier geht F. nach der Behandlung der Probleme des Vorwortes auf folgende inhaltliche Fragestellungen ein: Die verschiedenen Arten von ‚Gesetz‘, Sünde und Rechtfertigung, Israel und die Nationen, die christliche Existenz); 5. die geschichtliche Nachwirkung des Römerbriefkommentars, nicht nur, wie eingangs angedeutet, im unmittelbaren Zeitkontext, sondern bis

heute. Dabei spielt sich zwischen dem Früh- und Hochmittelalter ein deutlicher Wandel ab. Während sich in Abélar's Römerbriefkommentar von 1137 noch bis zu 28 ausdrückliche Zitate aus unserem Kommentar befinden, geht die Zahl bei Thomas von Aquin auf ein einziges zurück. Das Interesse an diesem Kommentar erwacht erst wieder mit der Renaissance und der Reformation. Der erste Druck erschien 1506, jedoch unter dem falschen Übersetzernamen Hieronymus!; 6. Handschriften und Ausgaben.

Die Sources Chrétiennes zeichnen sich schon seit langem durch eine sehr leserfreundliche Textgestaltung aus. Der vorliegende Bd. entspricht wieder vollkommen diesem sehr hohen Standard. Zusätzlich zu der von der kritischen Edition übernommenen Kapiteleinteilung hat man jetzt auch noch eine Unterteilung in Paragraphen eingeführt. Jedes Kap. beginnt dabei auf einer neuen Seite. Damit wird der Text sehr übersichtlich. Zur Übersichtlichkeit trägt entschieden auch bei, dass der kommentierte Paulus-Text, fett gesetzt, dem Kommentar nach Art einer Überschrift vorangestellt und nicht in ihn integriert ist. Die Anmerkungen sind ausführlicher als in der deutschen Übersetzung und oft an anderen Stellen. Der deutsche Benutzer, der beide Übersetzungen einsehen will, wird sich insofern etwas schwertun, als sich die Kap. in beiden Übersetzungen zu einem großen Teil nicht decken. – Zur verwendeten Literatur kann man folgende Veröffentlichungen ergänzen: 1. Christoph Marksches, Origenes und die Kommentierung des paulinischen Römerbriefs. Bemerkungen zur Rezeption von antiken Kommentartechniken im Christentum des dritten Jahrhunderts und zu ihrer Vorgeschichte, in: Commentaries – Kommentare, edited by C. W. Most, Aporemata 4, Göttingen 1999, 66–94; 2. Matthias Skeb, Exegese und Lebensform. Die Proömien der antiken griechischen Bibelkommentare, Clavis commentariorum antiquitatis et medii aevi, Leiden/Boston 2007, 190–200. H.-J. SIEBEN S. J.

DE BERRANGER, OLIVIER, *Par l'amour de l'invisible. Itinéraires croisés de John Henry Newman et Henri de Lubac*. Paris: Éditions Ad Solem 2010. 251 S., ISBN 978-2-940402-35-9.

Der Verf., ein inzwischen emeritierter französischer Bischof, wurde 1938 geboren, studierte u. a. an der Gregoriana in Rom und war als Bischof sowohl für einige Jahre in Seoul (Korea) als auch in Saint-Denis tätig. Unter der Leitung von P. Henri de Lubac schrieb er seine Doktorarbeit über „Développement et assentiment chez John Henry Newman“. So ist es verständlich, dass er mit den Einsichten und Anliegen dieser beiden Theologen sehr vertraut ist. Und weil er zwischen ihnen viele Berührungspunkte oder gar -flächen wahrgenommen hat, legte es sich ihm nahe, ihre Nähe zueinander zum Thema eines Buches zu machen. Dieses Buch liegt nun vor und ist Gegenstand dieser Besprechung.

In diesem Buch hat O. de Berranger insgesamt 18 Aufsätze, die er im Laufe mehrerer Jahrzehnte verfasst hatte, zusammengestellt. Sie waren ursprünglich in verschiedenen Zeitschriften oder Sammelwerken veröffentlicht worden. In allen diesen Aufsätzen bahnt der Autor interessierten Lesern den Weg zum Verständnis der theologischen Einsichten – sei es J. H. Newmans, sei es H. de Lubacs. In den ersten acht Aufsätzen, hier „Kapitel“ genannt, geht es um Newman und sein Denken. In den letzten fünf Aufsätzen befasst sich der Verf. mit verschiedenen Aspekten des umfangreichen Werkes von H. de Lubac. Und die fünf dazwischen liegenden Kap. bringen das ausdrücklich zur Sprache, was die beiden – Newman und de Lubac – verbindet. Es zeigt sich, dass es wahrlich nicht wenig ist, – was erstaunlich ist, da der eine aus England stammt, der andere aus Frankreich, und da er eine im 19. Jhd. lebte und wirkte, der andere aber im 20. Jhd. Es verbindet sie nicht nur, dass sie beide zur Würdigung ihrer Verdienste in hohem Alter dadurch geehrt wurden, dass sie ins Kollegium der Kardinäle berufen wurden, sondern auch und zuvor, dass sie viele Auffassungen in gleicher oder doch ähnlicher Weise vertreten haben.

Ein besonders bedeutsames Ereignis im Leben John Henry Newmans war seine Hinwendung zur römisch-katholischen Kirche. Diesem Schritt ging ein intensives philosophisches und vor allem theologisches Nachdenken voraus. Er entdeckte die Welt der Kirchenväter. Er lernte die Bedeutung des Dogmas und des Lehramtes für die Überlie-

ferung des christlichen Glaubens kennen. Es erschloss sich ihm ein vertieftes Verständnis für die sakramentale und die episkopale Dimension der Kirche. Er gab über all dies in seinen Büchern Rechenschaft. In den verschiedenen Aufsätzen führt der Verf. an diese Themen heran. So sind sie eine Einführung in das Leben und das Denken des großen englischen Theologen.

Henri de Lubac hat ein bedeutendes theologisches Werk hinterlassen und einen großen Einfluss auf das II. Vatikanische Konzil ausgeübt. Auch hier gilt: De Berranger zeichnet die großen Linien des Denkens französischer Jesuiten nach und bahnt für den interessierten Leser die Wege zu einem vertieften Verständnis.

Auf eine Information, die der Verf. gibt, sei eigens aufmerksam gemacht, weil sie hilft, eine weit verbreitete Auffassung zu korrigieren. 1953 erschien de Lubacs Buch „Méditation sur l'Église“. In diesem Buch entfaltet de Lubac auf der Grundlage einer tiefen kirchlichen Gesinnung ein eindrucksvolles geistliches und theologisches Bild der Kirche. Von diesem Buch wird üblicherweise gesagt, de Lubac teile in diesem Buch seine Gedanken über die Kirche mit, die ihm gegenüber zuvor ihr Misstrauen kundgetan hatte – mit der Folge, dass er nicht länger als theologischer Lehrer tätig sein konnte. Die Veröffentlichung dieses geistlichen Buches offenbare die Rückkehr eines verlorenen Sohnes. In diesem Sinne könne de Lubac als Beispiel für alle dienen, die in der Kirche in Bedrängnis geraten sind: Sie sollten ihr nicht den Rücken kehren, sondern sich ihr erneut und vertieft anvertrauen. Dies aber sei nur möglich, wenn sie in den tieferen Dimensionen ihres Wesens erkannt und bejaht worden sei. Der Verf. teilt nun mit, dass die Veröffentlichung des Werkes „Méditation sur l'Église“ zwar in eine Zeit gefallen sei, in der de Lubac sich in einer kirchlich misslichen Lage befunden habe. Aber die Abfassung des Textbestandes gehe in die Jahre vor der Veröffentlichung der Enzyklika „*Humani generis*“ (1950) zurück und sei also nicht durch die bitteren Erfahrungen, die de Lubac machen musste, angestoßen worden. Gültig bleibt von dem üblichen Bild der Abläufe gleichwohl, dass de Lubac sich nach 1950 von seinen Kirchengedanken nicht nur nicht distanzierte, sondern sie sich persönlich noch einmal zueigen und dann einer größeren Öffentlichkeit zugänglich machte.

Das Buch kann als eine verlässliche, aus innerem Verständnis entstandene Hinführung zum Leben und Wirken und zum geistlichen und kirchlichen Denken sowohl Newmans als auch de Lubacs einem breiten Leserkreis empfohlen werden.

W. LÖSER S. J.

HERDERS NEUES KLÖSTERLEXIKON, herausgegeben von *Thomas Sterba*. Freiburg i. Br.: Herder 2010. 909 S., ISBN 978-3-451-30500-9.

Längst dürfte sich herumgesprochen haben, dass die Kennzeichnung des Mittelalters als „finstere[n] Epoche“ in der abendländischen Kultur- und Geistesgeschichte eine Verzerrung der Wirklichkeit bedeutet. Nein, so wie in der Theologie und in der Philosophie eindrucksvolle denkerische Leistungen vollbracht wurden, und so, wie in der Ikonographie, vor allem in der Form der Bibelillustrationen, wundervolle Bildschöpfungen entstanden sind, so war es auch im Raum der Architektur. Dabei mag man an manch eine mittelalterliche Kathedrale samt ihren Ausschmückungen denken. Das vorliegende umfangreiche Lexikon dient der umfassenden Dokumentation der Klosteranlagen, die in Deutschland im Mittelalter entstanden und noch ganz oder weitgehend erhalten sind. Man rechnet damit, dass es damals etwa 2 000 solcher Anlagen gegeben hat. 1 300 existieren noch. Das ist eine eindrucksvolle Zahl. Und hinter jeder Zahl steht ein architektonisch bemerkenswertes Kloster, dem in der Regel auch eine Kirche angefügt war. Blättert man in diesem Lexikon, so erlebt man sich sogleich erstaunt über die künstlerische Kreativität, die sich in den Klosteranlagen entfaltet hat. Manche dieser Anlagen waren einfach gestaltet, andere umso großzügiger. Aber immer waren die Mönche, die diese Klöster schufen, daran interessiert, dass sie sich harmonisch in die natürliche Umgebung einfügten. Das Einfache und das Nützliche und das Schöne gingen stets eine harmonische Symbiose ein.

Das Lexikon ist alphabetisch gegliedert. Die Namen der Orte, wo die Klöster errichtet worden waren, bieten den jeweiligen Einstieg in die Informationen und Illustrationen. Jeder Artikel hat zwei Teile. Der erste gilt der Geschichte des Klosters. Der zweite

legt dar, wie es um die heutige Situation des Klosters bestellt ist. An jeden der Artikel sind Angaben zur weiterführenden Literatur angefügt. Die Artikel sind einerseits sprachlich einfach gehalten und andererseits bezüglich ihres Informationsgehalts wissenschaftlich solide erarbeitet.

Seiner äußeren Aufmachung nach ist das Lexikon großzügig angelegt. Im Übrigen wird es ohne Zweifel vor allem als Quelle für Informationen verstanden und genutzt werden. Wer es sich auf diese Weise zunutze machen möchte, wird nicht enttäuscht werden: Die Informationen sind bei all ihrer Kürze von wissenschaftlich gestützter Verlässlichkeit.

W. LÖSER S. J.

3. Systematische Theologie

ROGERS, KATHERIN, *Anselm on Freedom*. Oxford: Oxford University Press 2008. 217 S., ISBN 978-0-19-923167-6.

Der Titel *Anselm on Freedom* mag zur Annahme verleiten, dieses Buch sei vornehmlich von philosophiehistorischem Interesse. Dem ist nicht so. Es handelt sich primär nicht um eine exegetische Arbeit. Die Frage, wie Anselm die Möglichkeit kreatürlicher Freiheit in einer von einem allwissenden und allmächtigen Wesen geschaffenen Welt konzipiert, wird von Rogers (= R.) weitgehend in aktuellen philosophischen Kontexten behandelt. Es findet sozusagen eine Interpretation Anselms vor dem Hintergrundwissen aktueller (religions-)philosophischer Ansätze statt – vor allem der aktuellen Debatten zur Willensfreiheit und zum Vorwissen Gottes.

R. gliedert ihre Arbeit in zehn Kap. Vorgeschaltet ist eine Einleitung (1–15), in welcher in die Problemstellung eingeführt und wesentliche Begriffe wie „(Wahl-)Freiheit“, „determiniert“, „Libertarianismus“, „Kompatibilismus“ oder „agent-caused“ erläutert werden.

Die beiden ersten Kap. sind allgemein gehalten und als Einführung in den Kontext des anselmischen Freiheitsbegriffs gedacht. Kap. 1 (16–29) stellt Anselms Verständnis der Natur Gottes sowie Gottes Verhältnis zur Schöpfung dar. Angeschnitten werden in diesem Zusammenhang auch die Fragen nach dem Ursprung moralischer Werte in Gott und das Theodizee-Problem. Da Anselms Denken wesentlich von Augustinus beeinflusst ist, setzt sich Kap. 2 (30–54) mit Augustinus' prä- und postlapsarischem Freiheitsverständnis auseinander.

Die nächsten drei Kap. stellen das Herzstück von R.s Analyse dar. Kap. 3 (55–72) behandelt die Funktion und die Struktur des freien Willens. Die Funktion des freien Willens besteht darin, das Gute um des Guten willens aus sich selbst heraus wählen zu können. Dabei besteht der freie Wille nicht einfach darin, sich auf das Gute auszurichten. Bei Anselm ist der freie Wille laut R. vielmehr so strukturiert, dass der Mensch fähig ist, sich von seinen persönlichen Wünschen zu distanzieren und in Folge einer Art Meta-Reflexion darauf, das zu wählen, was Gottes Willen entspricht. In solchen freien Willensäußerungen kommt die Gottes-Ebenbildlichkeit des Menschen in besonderer Weise zum Ausdruck. R. sieht in dieser Deutung sogar eine Art Vorwegnahme des hierarchisch geordneten Willensbegriffs bei Harry Frankfurt (60–2).

Kap. 4 (73–86) verteidigt die These, dass Anselm einen stark libertarischen Willensbegriff vertritt – im Gegensatz zu Augustinus' Kompatibilismus. Es kommt dem Menschen selbst zu, zwischen alternativen Möglichkeiten zu wählen und sogar auf gewisse Weise *causa prima* dieser Wahl zu sein. Die Fähigkeit, aus sich selbst heraus eine freie Wahl hervorzubringen und damit ihre *causa prima* zu sein, zeigt ein Moment der Selbstständigkeit im menschlichen Handeln auf, das den Menschen als geschaffenes Wesen zum Ebenbild Gottes macht.

Kap. 5 (87–107) setzt sich mit der Frage auseinander, weshalb rationale Wesen wie Engel oder Adam und Eva im prä-lapsarischen Status sündigen, wo sie doch als gute Kreatur geschaffen wurden und ihre Erkenntniskraft noch nicht durch den Sündenfall getrübt war. Für Anselm gibt es keine befriedigende Antwort auf diese Frage. Es gibt keine zu spe-

zifizierende Ursache für die Entscheidung zur Sünde, sondern es lässt sich nur feststellen, dass eben so gewählt worden ist. R. weist in diesem Zusammenhang auf das Intelligibilitäts-Problem hin, das viele Kritiker als das stärkste Argument gegen libertarische Freiheitsauffassungen anführen: Wenn es keine Ursache dafür gibt, dass jemand x anstatt eine mögliche Alternative wählt, so lässt sich diese Wahl für x nicht rational rekonstruieren. Es liegt ein Willkürakt vor und nicht eine rationale Entscheidung für x. Anselm sieht dieses Problem. Er weist aber darauf hin, dass eine freie Wahl ähnlich dem Schöpfungsakt *ex nihilo* geschieht und somit bis zu einem gewissen Grad unerklärbar bleibt. Allerdings kommt gerade in einer so unverursachten freien Entscheidung Gottes Ebenbildlichkeit zum Ausdruck, da sie der Mensch als *causa prima* aus sich heraus vollzieht.

In den darauf folgenden Kap. behandelt R. das Problem, wie die Freiheit des Willens konsistent mit der Allmacht und Allwissenheit Gottes zusammengedacht werden kann. Kap. 6 (108–124) geht der Frage nach, wie es so etwas wie einen freien Willensakt überhaupt geben kann, wenn alles von Gott geschaffen und im Dasein erhalten wird. Der entscheidende Lösungsschritt bei Anselm besteht laut R. darin, dass das, was durch einen freien Willensakt gewählt wird, nichts ontologisch Neues ist. Es kommt nichts zum „ontologischen Tatsachenbestand“ der Wirklichkeit hinzu. Wird durch den Willensakt ein Gut realisiert, so ist die Existenz dieses Guts dem Schöpfungsakt Gottes zuzuordnen. Denn alles, was es gibt, ist ja von Gott geschaffen worden – also auch jedes durch einen freien Willensakt realisierte Gut. Wird hingegen etwas Böses gewählt, so verstößt der Wählende zwar gegen den Willen Gottes. Da aber das Böse nichts anderes als Abwesenheit vom Guten ist, kommt ihm kein eigener ontologischer Status zu. Das Böse ist also nicht von Gott geschaffen, sondern als Abwesenheit vom Guten ist als Resultat einer freien menschlichen Entscheidung menschlicher Urheberschaft zuzuschreiben.

Kap. 7 (125–145) setzt sich mit dem Verhältnis von Gnade und Freiheit auseinander. Welche Rolle spielt die Willensfreiheit, wenn wir nur durch Gnade erlöst werden können? Anselm unterstreicht, dass der Mensch dank der göttlichen Gnade fähig ist, sich auch im post-lapsarischen Zustand auf die gerechte Schöpfungsordnung auszurichten. Allerdings kann der Mensch seine Willensfreiheit auch dazu verwenden, die ihm angebotene Gnade zurückzuweisen. Gnade hebt die menschliche Willensfreiheit also nicht auf; sie ist aber absolut notwendig, um das Gute wählen zu können. Somit entspricht diese Argumentationslinie den vorhergehenden Überlegungen: Alles Gute kommt von Gott, aber der Mensch ist fähig, sich „aus sich selbst heraus“ gegen diese von Gott geschaffene gute Ordnung zu stellen.

Kap. 8 (146–168) und Kap. 9 (169–184) diskutieren im Detail das Verhältnis von Gottes Allwissenheit und menschlicher Freiheit. Eingegangen wird dabei zuerst auf die Theorien von Zeit und Ewigkeit bei Augustinus und Boëthius sowie auf zeitgenössische Ansätze. Es folgt Anselms Lösungsvorschlag, den R. als vierdimensionalistische Raum-Zeit-Theorie bezeichnet: Als in der Zeitlichkeit lebende Wesen unterscheiden wir zwar zwischen Vergangenenem, Gegenwärtigem und Zukünftigem. Von Gottes Perspektive aus gesehen existieren aber Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges auf dieselbe Weise. Da Gott außerhalb von Raum und Zeit existiert, sind für Gott die gesamte Zeit und der gesamte Raum gegenwärtig. Somit kann Gott, das, wozu wir uns morgen in Freiheit entscheiden werden, als etwas Gegenwärtiges erfassen, ohne dass Gott im Sinne einer kausalen Determination bereits „heute“ festlegen müsste, wozu wir uns „morgen“ entscheiden werden. Das, wozu sich Menschen in Freiheit entscheiden, ist nur in einem logischen Sinn notwendig, nämlich insofern, als das, wozu wir uns entscheiden, notwendigerweise in dem Augenblick existiert, in dem wir uns entscheiden. Aufgrund des Standpunkts „*sub specie eternitatis*“ weiß Gott unsere freien Entscheidungen im Sinne logischer Notwendigkeit. Gott muss sie aber nicht im Sinn einer Prädetermination festlegen, da dies die Freiheit unserer Entscheidung ja aufheben würde.

Das abschließende Kap. (185–205) setzt sich mit der Frage auseinander, ob Gott in dem Sinne frei ist, dass er zwischen Gut und Böse bzw. zwischen einer guten und einer besseren Alternative wählen könnte. Für Anselm kann Gott als vollkommen gutes Wesen nicht zwischen verschiedenen Alternativen wählen. Da es immer einen besten Weltzustand gibt, wählt Gott unweigerlich diesen. Gott ist somit im moralischen Sinne nicht

frei, das Gute zu unterlassen und das Böse zu tun. Trotzdem ist Gott frei, denn als vollkommen gutes Wesen wählt Gott von sich aus das Gute und nicht etwa aus Zwang oder Notwendigkeit.

Soweit zur Darstellung der Themenbereiche, die R. diskutiert. Die Autorin scheint in *Anselm on Freedom* zwei Ziele zu verfolgen. Zum einen will sie Anselms Positionen in ihrem historischen Kontext darstellen. Die zahlreichen Verweise auf Augustinus, Boëthius oder Thomas von Aquin zeugen davon. Zum anderen ist sie bemüht, Anselm als interessanten zeitgenössischen Gesprächspartner zu präsentieren, da sie immer wieder Bezüge zu modernen Autoren wie Harry Frankfurt, Robert Kane, William Rowe u. a. herstellt. Das Problem dieser Vorgehensweise besteht darin, dass beide Anliegen nur schwer auf zufriedenstellende Weise miteinander verbunden werden können. Hier sind jedenfalls Defizite festzustellen, die ich anhand zweier Beispiele verdeutliche.

Zur historischen Ausrichtung: Mit den ersten beiden Kap. ist etwa ein Fünftel der Gesamtdarstellung dezidiert philosophiehistorisch orientiert. Dem Leser wird die Bedeutung dieses historischen Einstiegs für das Verständnis der weiteren Argumentation aber nicht klar. Zum Beispiel wird Augustinus' Willensbegriff im zweiten Kap. ausführlich geschildert. Augenscheinliches Ergebnis dieser Darstellung ist die Feststellung, dass sich Anselms Position wesentlich von der des Augustinus unterscheidet. Weder Augustinus' Position als solche noch von ihm eingeführte oder verwendete Begriffe scheinen allerdings für ein Verständnis der Theorie Anselms entscheidend zu sein. Insofern hätten diese Kap. auch – wo notwendig – in die übrigen Kap. eingearbeitet werden können, ohne dass die Diskussion des anselmischen Freiheitsbegriffs darunter gelitten hätte. Da die anderen Kap. stark systematisch orientiert sind, wirken diese historischen Ausführungen eher wie ein historischer Block, der nur lose mit dem Rest verknüpft ist.

Zur systematischen Ausrichtung: Wie angedeutet, präsentiert R. Anselm als lesenswerten Denker für die zeitgenössische Debatte. Dieses Vorgehen im Sinne einer *philosophia perennis* hat zwar den Vorteil, dass anselmische Argumente problemlos als Fundgrube für Lösungen aktueller philosophischer Probleme herangezogen werden können. Es stellt sich aber die Frage, ob die Lektüre der Argumente Anselms durch die zeitgenössische philosophische Brille nicht zu einer Verformung führt, die in den Originaltexten gar nicht entsprechend vorliegt. Wenn etwa der Willensbegriff Anselms strukturell als Vorgänger des Willensbegriffs bei Frankfurt gedeutet wird, dann wirft diese Interpretation die Frage auf, inwieweit hier nicht allzu sehr von den Ausgangspunkten und spezifischen Fragestellungen Anselms abstrahiert wird. Frankfurts hierarchisch strukturierter Willensbegriff dient dazu aufzuzeigen, was Person von Nicht-Person unterscheidet. Inwieweit Anselm dem menschlichen Willen explizit eine hierarchische Struktur zuschreibt und diese herausarbeitet, um den libertarischen Freiheitsbegriff formulieren und für die menschliche Person als Gottes Ebenbild reservieren zu können, ist hingegen fraglich. Es ist natürlich möglich, Anselms Freiheitsbegriff in der Manier Frankfurts zu lesen. Das Ergebnis dürfte dann aber vermutlich eine Relecture Anselms im Geiste Frankfurts und nicht eine systematische Interpretation Anselms als eigenständige philosophische Persönlichkeit sein.

Solche Anfragen von der Leserseite hätten wahrscheinlich abgefedert werden können, wenn die entscheidenden Originalstellen im Fußnotenapparat angeführt worden wären. Man hätte dann R.s Interpretation leichter auf ihre Stichhaltigkeit hin überprüfen können. So ist die Leserschaft allerdings genötigt, die Primärtexte zu konsultieren, um feststellen zu können, inwieweit R. Interpretation zu überzeugen vermag und von den angegebenen Textpassagen tatsächlich gestützt wird. Dieser Mangel ist vielleicht nicht so sehr auf R. selbst denn auf ein vom Verlag vorgeschriebenes Wortlimit zurückzuführen. Unabhängig davon erweisen sich fehlende Passagen der Originaltexte beim Lesen als störend – dies umso mehr, als es dem Leser nicht immer klar ist, ob es sich um eine Darstellung der Argumentation Anselms handelt oder um eine eigenwillige Interpretation der Autorin.

Fazit: R.s Buch macht einen bedeutenden Philosophen der Scholastik dem heutigen Publikum schmackhaft. Durch die ausführliche Darstellung des Inhalts sollte deutlich geworden sein, dass Anselms Texte tatsächlich aufschlussreich sind. Wie bemängelt, wird der gewissenhafte Leser allerdings nicht umhin kommen, selbst die Originalquel-

len zu studieren. Vielleicht kann dieses Manko aber auch positiv gesehen werden: Indem *Anselm on Freedom* den Leser motiviert, sich selbst zu vergewissern, ob die Ausführungen der Autorin tatsächlich den Argumenten Anselms entsprechen, muss der Leser die Originaltexte Anselms selbst zur Hand nehmen. Damit dürfte vermutlich ein wesentliches Ziel von R.s Buch erreicht worden sein.

G. GASSER

SCHUMACHER, THOMAS, Bischof–Presbyter–Diakon. Geschichte und Theologie des Amtes im Überblick. München: Pneuma-Verlag 2010. 224 S., ISBN 978-3-942013-01-7.

Im derzeitigen ökumenischen Diskurs sind sich die meisten Gesprächspartner darin einig, dass die Frage nach dem Amt in der Kirche die entscheidende sei für den nächsten größeren Schritt in der Annäherung vor allem zwischen der katholischen und der protestantischen Seite. In einem solchen Gespräch wird dem katholischen Amtsverständnis häufig unterschwellig unterstellt, zu wenig flexibel zu sein, zu sehr an Strukturen festzuhalten, die – weil vor allem historisch bedingt – in inhaltlicher und struktureller Hinsicht aber durchaus flexibler handhabbar wären.

Umso mehr verwundert es, dass es nur wenig ausführlichere katholische Darstellungen zum Verständnis des kirchlichen Amtes gibt. Thomas Schumacher bedient hier also ein Desiderat und legt – zum Priesterjahr 2010 – in seinem Werk zunächst einen Überblick über die geschichtliche Entwicklung des kirchlichen Amtes und seines Verständnisses vor. Daran anschließend lässt er einen eigenständigen systematischen Entwurf zur Theologie des Amtes folgen.

Der erste Teil entfaltet sich in mehreren Schritten. Im ersten christlichen Jahrhundert entstehen die frühen kirchenamtlichen Strukturen unter stetem Rückgriff auf die Praxis Jesu selbst, auf seine Erwählung des Zwölferkreises, auf deren Augenzeugenschaft für Leben, Leiden und Auferstehung ihres Herrn., auf ihren „programmatischen Zeichencharakter“ (16). Schumacher zeigt, dass in dieser Anfangszeit mehrere Traditionen nebeneinander existierten. Es gab prophetisch-charismatische Wanderapostel mit eher charismatisch geprägten Gemeinden. Und es gab andernorts Gemeinden, die sehr früh Älteste (Presbyter) als Leiter hatten, die durch ihre eher „kyriale“, d. h. sich an Christus, dem „Erzhirten“ (27) orientierende Struktur gekennzeichnet waren. Paulus selbst führte in eigener Person beide Traditionen zusammen und führte sie fort: Einerseits setzte er Gemeindeführer ein, die die verschiedenen Geistbegabungen und Gruppierungen zusammenhalten, sie einen und gleichzeitig zur Entfaltung bringen sollten, andererseits reisten er selbst und andere von Ort zu Ort, um Gemeinden zu gründen oder aus der Ferne zu leiten. Die Handauflegung als Zeichen der Amtsübertragung ist bereits alttestamentlich bezeugt, wurde aber nicht primär horizontal im Sinne einer bloß geschichtlichen Fortsetzung verstanden, sondern zuerst vertikal, als Zeichen der Indienstnahme einer Person durch den Herrn selbst. Bereits in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts sah Irenäus von Lyon die apostolische Überlieferung unlösbar an die amtliche Sukzession bei Episkopen und Presbytern gebunden. Diese und die Folgezeit waren durch zwei Merkmale gekennzeichnet: die Herausbildung des Bischofsamtes einerseits und die Entwicklung eines nun stärker als in der Anfangszeit vom Kult her gedachten, sacerdotalen Priestertums. Im Mittelalter – mit der Ausbildung des Sakramentsbegriffs – legte sich der Akzent noch einmal deutlich auf diese letzte, die kultische Funktion des Priestertums, die sowohl dem Bischof wie dem Priesteramt zukommt. Dadurch vor allem entstand wiederum die Frage, was das eigentlich Charakteristische des Bischofsamtes sei und ob dieses Eigentliche, insbesondere die *potestas iurisdictionis*, eine eigene sakramentale Stufe des Ordo begründe, oder ob der Ordo nicht insgesamt stärker vom Priester- und eben nicht vom Bischofsamt her begründet werden müsse. Die Konzentration auf das Priesteramt, bei gleichzeitiger Betonung der substantial verstandenen Realpräsenz des Herrn in der Eucharistie (*corpus Christi verum*), verstärkte diese Tendenz noch einmal, den Ordo vor allem vom priesterlichen Dienst her zu verstehen. Theologisch wurde der ekklesiale Gesamtkontext für das Amt damals eher ausgeblendet, da Kirche im Verhältnis zum *corpus Christi verum* „nur“ als *corpus Christi mysticum* erörtert wurde. Aber schon das Konzil von Trient stellte in seiner Antwort auf die reformatorischen Anfragen heraus, dass das Amt in seiner Fülle vom Bischofsdienst her verstanden

werden müsse und damit wieder stärker ekklesial, weil apostolisch; schon Trient überholte damit bereits ein zuvor vor allem sacerdotal-kultisch begründetes Amtsverständnis. Freilich setzte sich diese Einsicht im Verständnis des Priestertums nach Trient noch wenig durch: In den nachtridentinischen Katechismen wurde das Weihesakrament vor allem „Priesterweihe“ genannt und als dasjenige Sakrament gekennzeichnet, das allen anderen Sakramenten auch an Würde vorausliege, da alle anderen ja vom Priester als ihrem Spender abhingen. Ein entsprechendes Bild vom Priester als „Hochwürden“ beförderte ein solches Verständnis noch. Papst Pius X. schrieb in diesem Sinne 1908: „Zwischen einem Priester und einem gewöhnlichen rechtschaffenen Menschen soll ein Unterschied sein wie zwischen Himmel und Erde“ (101).

Das Vatikanum II bedeutete auch für das Amtsverständnis einen Neuaufbruch, der durch folgende Stichworte gekennzeichnet ist: Wiedereinführung des Ständigen Diakonats, Wiederentdeckung des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen, besondere ekklesiale Verortung des Amtspriestertums und Begründung des Ordo vom Bischofsamt her. Ihre besondere Vertiefung erfährt die ekklesiale Verortung des Amtes von der Wiederentdeckung und neuen Betonung der pneumatischen Tiefendimension der Kirche in der Theologie des 20. Jahrhunderts. Alle Christgläubigen bilden Kirche, bilden Volk Gottes, sind Träger des Geistes und gegenüber dieser Einsicht bleibt die innerkirchliche Ausdifferenzierung in Amtsträger und Laien sekundär. In der Folge wird die Beschreibung dessen, wer oder was Kirche ist, nicht mehr zuerst von der Hierarchie oder einer idealistisch gedachten „societas perfecta“ her erfolgen, sondern vom Volk Gottes, von der Communio oder vom Bild des Leibes Christi her. In diese Dimension zeichnet sich dann der Ordo in seiner wesentlichen Dienstfunktion ein und erwächst zugleich aus ihr – auch in dem Eingeständnis, dass es geschichtlich bedingte Entwicklungen und damit die Möglichkeit zu Reformen gibt.

Schumacher entwirft im zweiten Teil seines Buches dann eine „Theologie des Amtes nach dem II. Vatikanischen Konzil“ (133 ff.). Ehe er eigene systematische Überlegungen vorstellt, lässt er zuvor noch Karl Rahner, Joseph Ratzinger, Walter Kasper, Klaus Hemmerle, Edward Schillebeeckx und Leonardo Boff zu Wort kommen, die ihrer jeweiligen Amtstheologie spezifische Akzentuierungen geben, die nachher für Schumacher eine wichtige Rolle spielen. Seinen eigenen Entwurf eröffnet er mit der Feststellung, dass das Geheimnis des Amtes und seiner theologischen Bezüge innerweltlich „inkommensurabel“ sei (163 f.), weshalb es keine Definition, sondern nur Explikation des Amtes geben könne. Den Kontext dieser Explikation eröffnet er „ökonomisch-eschatologisch“ – und zwar jeweils in dreifacher Hinsicht, nämlich christologisch, pneumatologisch und ekklesiologisch. Immer vollzieht sich auch das kirchlich-amtliche Handeln in der eschatologischen Spannung von schon angebrochenem und noch nicht vollendetem Gottesreich – aber damit ist es auch Zeichen für beide Dimensionen. Die „Theologische Begründung“ des Amtes fällt dann in mehrfacher Hinsicht überzeugend aus. Die drei Blickrichtungen auf das Amt (christologisch, pneumatologisch, ekklesiologisch) sind jeweils ineinander verschränkt und verhindern so einseitige Betonungen und Verzerrungen der Deutung des Amtes, die der Verf. selbst wie folgt benennt: „christokratischer Klerikalismus, ekklesialistischer Funktionalismus oder pneumatische Esoterik“ (177).

Für die Gründung des Amtes in der Person und Sendung Jesu Christi arbeitet der Verf. die Kategorie einer spezifischen Repräsentation Christi durch den Amtsträger heraus sowie die wichtige Kategorie des Realsymbols, die verbürgt, dass die Christusrepräsentation durch den Amtsträger nicht um den Preis der Auflösung seines eigenen, freien Personseins geschieht. Dass diese realsymbolische Repräsentation aber überhaupt möglich ist, ist im Wirken des Geistes begründet, den der Herr selbst als das innerste Lebensprinzip seiner Kirche gesandt hat. Die Gegenwart des Geistes erwirkt und ermöglicht das Amt als das fortgesetzte Realsymbol in der Kirche, womit das dritte Stichwort genannt ist, nämlich die ekklesiale Verortung. Das ganze Volk Gottes ist Träger der kirchlichen Selbstvollzüge und das Amt in ihm – und nicht das Amt alleine. Von daher kommt dem Amt mit seiner ehemals betonten „potestas“ viel eher eine Dienstfunktion am Volk Gottes zu: eine zwar vollmächtige, aber doch eine, die bereit ist, gegebenenfalls auch „den letzten Platz“ (188) einzunehmen. Diese Dienstfunktion hat dann in besonderer Weise auch die Einheit der Kirche und des Volkes im Blick in der Sorge um das

rechte Zueinander der verschiedenen Charismen und in der Sammlung der Vielen in die eine Kirche Christi.

Interessant sind schließlich auch die Betrachtungen des Verf. s zum Thema „das eine Amt und die vielen Diener“. Das eine Amt konkretisiert sich in seiner Vollgestalt im Bischofsamt, dem die nachfolgenden Amtsstufen klar zugeordnet bleiben. Ein Pfarrer ist also kein „kleiner Bischof“ (200). Eine Betrachtung der geschichtlich gewachsenen Strukturen ermöglicht zuletzt auch die Frage, ob es innerhalb des *Ordo* noch neue und andere nachrangige Amtsstufen geben könne, etwa in der deutlicheren Zuordnung pastoraler, hauptamtlicher Mitarbeiter zum kirchlichen Amt.

Die Studie besticht insgesamt durch ihren klaren Zugriff auf die Fragen, durch ein ausgewogenes theologisches Profil und ein sicheres, umsichtiges Urteil. Daher ist sie ein sehr wertvoller Orientierungsbeitrag für dieses theologisch oftmals wenig geliebte Thema. Immer wieder gibt der Verf. auch zusammenfassende, dichte Überblicke, so dass der rote Faden stets präsent bleibt. Freilich bleibt das eine oder andere brisante Thema auch ausgespart, so etwa die Frage nach dem Vorbehalt des kirchlichen Amtes für Männer. Inhaltlich dürfte dies damit zusammenhängen, dass der Verf. für die Frage nach dem, was Kirche ist, insbesondere die Rede vom „Volk Gottes“ und vom „Leib Christi“ hervorhebt. Das ebenfalls von der Schrift, den Vätern, aber auch vom *Vaticanum II* her häufig thematisierte Bild von der Kirche als „Braut Christi“, die in Maria ihre Konkretisierung und die in Christus, dem „Bräutigam“ (Joh 3, 29; Mt 9, 15), ihr konkretes Gegenüber hat, findet kaum Beachtung. Daher wird auch die Differenz zwischen der Kirche und Christus als ihrem ihr dienenden Haupt kaum herausgearbeitet. Die Beachtung dieser Differenz könnte gleichwohl eine entscheidende inhaltliche Präzisierung für die Frage liefern, was es heißt, dass das besondere Priestertum nicht dem Grad, sondern dem Wesen nach vom allgemeinen Priestertum unterschieden sei (vgl. *Lumen Gentium*, 10). Schließlich hätte man sich auch die eine oder andere Anmerkung, ein Literaturverzeichnis und ein leichter lesbare Schriftbild des Buches gewünscht. Diese Bemerkungen sollen aber die Darstellung und tiefgründige theologische Entfaltung eines schwierigen Themas in beeindruckender synthetischer Kraft keineswegs schmälern, sondern bestenfalls ergänzen.

ST. OSTER

KESSLER, HANS, *Evolution und Schöpfung in neuer Sicht*. Kevelaer: Butzon & Bercker, 2. Auflage 2009. 221 S., ISBN 978-3-7666-1287-8.

Auf nur wenigen Feldern wird seit einigen Jahren so erbittert gestritten wie auf dem, das durch die beiden Begriffe *Evolution* und *Schöpfung* bezeichnet wird. Schließen sie einander aus? Oder lassen sie sich so aufeinander beziehen, dass sie in je ihrer Weise unentbehrlich bleiben? Alle Positionen werden vertreten, die konträren in bisweilen fanatischer Weise. Dabei wollen die einen um jeden Preis aufgeklärt vernünftig, die anderen um jeden Preis gläubig sein. Es gälte, in dieser Situation zu einer Konzeption vorzudringen, die alle Einseitigkeiten vermeidet und die berechtigten Anliegen beider Seiten in einer differenzierten Mitte vereint. Der Verf. nimmt den Leser dieses Buches auf einen Weg zu solch einem Ziel mit. Die beiden aufeinanderprallenden und sich ausschließenden Positionen haben konkrete Bezeichnungen: Auf der einen Seite handelt es sich um den „harten Naturalismus“, auf der anderen um den „Kreationismus“. Aus der Zusammenfügung der Elemente, die in ihnen berechtigt sind, formt sich die Konzeption, die die *Evolution* und die *Schöpfung* zusammensehen kann. Nur sie erlaubt es, der Wirklichkeit in ihrer Vielschichtigkeit gerecht zu werden.

Der Autor (= K.) geht davon aus, dass die Welt in der Vielfalt ihrer Erscheinungen auf dem Weg der *Evolution* entstanden ist. Das schließt ein, dass er die Auffassungen der Kreationisten und derer, die mit dem Begriff eines *intelligent designers* operieren, zurückweist. Gleichzeitig hält er die Interpretation der *Evolution*, die im Sinne eines atheistischen Naturalismus ohne das schaffende Wirken eines Schöpfergottes meint auskommen zu können, für verfehlt. Nein, Gott hat die *Schöpfung* ins Sein gerufen und erhält sie beständig darin; ohne ihn versänke sie ins Nichts. Gott trägt die *Schöpfung* so, dass sie sich in einer wahren Eigenständigkeit entfaltet. Dies tut sie auf die Weise, die die *Evolution*lehre zu beschreiben unternimmt. *Schöpfung* und *Evolution* gehören in die

sem Sinne zusammen und verweisen aufeinander. Die Schöpfungsperspektive meint ebenso wie die Evolutionsdimension das Ganze der weltlichen Wirklichkeit – freilich auf unterschiedliche Weise. Diese Auffassung bietet K. in überzeugender Weise dar. Er untermauert sie durch reichhaltige Verweise auf naturwissenschaftliche sowie philosophische und theologische Erkenntnisse.

Das Buch, das einem hohen wissenschaftlichen Anspruch genügt und gleichzeitig für einen großen Kreis interessierter Leser bestimmt ist, umfasst fünf Kap. Das erste Kap. gilt vorwiegend der Entfaltung der These, dass die Evolution im umfassenden Sinn Realität ist und ihre Linie keine Lücken aufweist – „Missdeutungen des Schöpfungsgedankens bei Kreationisten und harten Naturalisten und die Realität der Evolution“ (17–48). Das zweite Kap. bietet eine Deutung der biblischen Schöpfungstexte im Sinne heutiger Bibelexegese und zeigt, dass der Kreationismus sich auf sie nicht länger berufen kann: „Die biblischen Schöpfungstexte – was sie wollen und was sie nicht wollen“ (59–79). Das dritte Kap. gilt dem Aufweis des Ungnügens einer atheistischen Interpretation der Evolution, also der Zurückweisung des „harten Naturalismus“. Es ist überschieden „Der harte, weltanschauliche Naturalismus – warum er zu kurz greift“ (81–115). Er vermag wesentliche Dimensionen der Wirklichkeit nicht zu erfassen. Dann folgt das wohl wichtigste Kap. des Buches, das ja ein primär theologisches sein soll. In ihm geht es um die Darlegung der Wirklichkeiten Gott, Schöpfung und Evolution und die Beziehungen zwischen diesen Größen: „Zum christlichen Verständnis von Gott, von Schöpfung und von Evolution“ (117–143). Letztlich geht es um die Einsicht in die Wahrheit, dass Gott alles ist und dass es gleichwohl die Welt gibt, die nicht Gott ist, und dass die Welt ihr Sein entfaltet „in Gott“. K. nennt diese Position „Pan-en-theismus“. In der Tat ist nur dieses theologische Konzept geeignet, das Gefüge Gott – Schöpfung – Evolution so zu denken und zu sagen, dass die Engpässe des vermeintlich frommen Kreationismus und des atheistischen Naturalismus vermieden werden. Die Ausführungen des Verf.s münden in ein fünftes Kap. ein, das noch einmal dem Begriff der Evolution gilt – „Die Evolution im Rahmen des Schöpfungsglaubens“ (145–185). Sie kann innerhalb des durch den Schöpfungsglauben aufgetanen Rahmens in all ihren Formen zwanglos angenommen werden. Vor allem die Zielgerichtetheit der Evolution lässt sich hier nachvollziehen.

Das Buch ist hochaktuell und überzeugend gelungen. Und so ist ihm eine große Leserschaft zu wünschen – nicht nur unter theologisch Interessierten und Informierten, sondern vor allem auch im Kreis der Naturwissenschaftler und der Naturphilosophen.

W. LÖSER S. J.

ZIMMERMANN, MARKUS, *Schein und Heil des Schönen*. Ästhetik und Offenbarung (Ästhetik – Theologie – Liturgik; 51). Berlin [u. a.]: LIT 2008. 113 S., ISBN 978-3-8258-1401-4.

Zimmermann (= Z.), Habilitand bei Helmut Hoving in Freiburg i. Br. mit einem Projekt zur Schrift hermeneutik nach Origenes, will das Schöne philosophisch und theologisch wieder ausdrücklich in den Blick nehmen. Dazu bestimmt er zunächst „Grundlegende Stationen reflektierter Schönheitserfahrung“ (Kap. 1: „Durchblicke“ 5–78, wichtige Quellentexte in Anhängen): hebräisch-biblich vom Gut-Schönen („tov“) der Schöpfung her; platonisch als Idee zugleich „absolutes Sein“ (229) im Sichtbarwerden des reinen Scheins; neutestamentlich inklusiv in der Herrlichkeit des Göttlichen („doxa“ von „kawod“), das Schöne endgültig offenbar in Christus und durch ihn sowohl gerichtet als auch geklärt; plotinisch introspektiv ins Seeleninnere und Selbsterzieherische verlegt; augustinisch als staunenswerter Verweis in konkreter Gestalt. Dem geschichtlichen „Durchblick“ folgen systematisierende „Querblicke“ (Kap. 2: „Ästhetische Wendezeit und Offenbarung des Schönen“ 79–93). Der Logos Christus tritt nicht in Widerspruch zu vor-christlich Schönerem, sondern nimmt es „katholisch“ auf (80), in einer „bildwidrigen Glaubensauffassung“ jedoch, die Christus als „eikon“ gegen das Idol stellt: „Von Gott her ist jede Verehrung eines Bildes als solches gegenstandslos und unmöglich“ (87). Kap. 3 bietet „Klärungen“ an zum „Einbruch der Offenbarung in Religion, Weltanschauung und Kultur“ (95–103), denn angesichts des Christusereignisses könne es „prinzipiell keine geschlossene christliche (bzw. katholische, evangelische) Kultur ge-

ben“ (99 [was ist mit der Orthodoxie und ihrer Ikonentheologie?]); Kultur bleibe autonom, sei aber dem Gericht Christi unterworfen. Für „Kunst und Kultur im Angesicht des Christuseschehens und seiner Kirche“ versucht Kap. 4 die „Aktualisierungen“ (105–110): Das Wort habe den Primat vor dem Bild (106), das Evangelium gehe in Kultur zwar ein, aber niemals auf (109). Einen sehr kurzen Blick auf theologisch-ästhetische Diskurse wirft das „Schlusswort“ (111–113).

Z.^s schöner Essay liest sich wie das Exposé einer ungeschriebenen Monographie. Er führt klar zu den europäischen Stationen der Ästhetik, auch wenn er die alten und aktuellen *Bild*diskurse in ästhetischer Theorie und Sehpraxis faktisch übergeht. Im Einzelnen wäre manches zu fragen (inwiefern z. B. dem sinnlichen Scheinen der Idee Goethes „Urphänomen“ gleich- und auch entgegenzusetzen wäre [24, insbes. Anm. 17], ob das egressus-regressus-Schema wirklich durch Relecture in das Christentum eingegangen ist oder nicht vielmehr ausdrücklich abgewiesen wurde [die origenistische Apokatastasis: vgl. 98]). Ich beschränke mich auf die theologische Kernfrage: Ist das Skulptur- bzw. Idolverbot Israels wirklich zu begründen „durch die prinzipielle Inadäquatheit bildlicher Darstellungen einer transzendenten Gottheit“ (83) und damit Bildverehrung auch Idolatrie (vgl. das Zitat S. 87)? Wird dann nicht jede geschichtliche Gestalt als bloß kontingente Größe relativiert, wie Z. immer wieder betont, und damit ein „garstiger Graben“ zwischen der transzendenten Gottheit und ihrer geschichtlichen Offenbarungs- bzw. Bezeugungsgestalt gezogen? Dann bliebe die Wirklichkeit nicht nur des göttlich Schönen, sondern letztlich der Offenbarung in einer eigentümlichen Schwebel: Das Geschichtlich-Kulturelle wäre so zwar weder entwertet noch verabsolutiert, aber auch nicht als Ort einer gültigen Offenbarungsgestalt (und damit des göttlich Schönen) bestimmt. Aber was geschieht dann in der Inkarnation, wenn das Wort den Primat vor dem Bild behalten soll (aber doch *als Wort* eben *Bild* wird, vgl. Kol 1, 15)? Ist jemals Gott (als er) selbst in der Offenbarung, hat das Bild als schöne Gestalt jemals Wirklichkeit, wenn Offenbarung und Schönheit, Heil und Schein ihn doch mehr verbergen als ihn zeigen?

P. HOFMANN

BASDEKIS, ATHANASIOS (Hg.), *Orthodoxe Kirche und Ökumenische Bewegung*. Dokumente – Erklärungen – Berichte 1900–2006. Frankfurt am Main/Paderborn: Lembeck/Bonifatius 2006. 896 S., ISBN 3-87476-506-7/ISBN 3-89710-366-4.

Der Herausgeber, Geschäftsführer der Geschäftsstelle der ACK in Deutschland von 1987 bis 1993 und anschließend dort orthodoxer Referent von 1993 bis 2006, dokumentiert den literarischen „Ausdruck des orthodoxen Engagements an der ökumenischen Bewegung“ (XVII) für die vergangenen hundert Jahre, wie er sich in den offiziellen Erklärungen der gesamten Orthodoxen Kirche bzw. einzelner autokephaler Kirchen sowie in den Grußansprachen von deren Oberhäuptern findet. Dabei ist Vollständigkeit im (von Renate Speghen, Dolmetscherin des ÖRK, erschlossenen und übersetzten) Quellenmaterial angestrebt (vgl. XVIII–XIX). Nicht nur aus ökumenegegeschichtlicher Sicht, sondern auch im Blick auf ein panorthodoxes Konzil (so die Beschlüsse der Panorthodoxen Vorkonziliären Konferenz) und einen fruchtbaren Dialog zwischen orthodoxer und römisch-katholischer Kirche ist der Wert einer solchen Sammlung kaum zu überschätzen. Die interorthodoxe Verständigung (kontinental bzw. zwischen östlichen und orientalischen Kirchen) ist dabei ebenso wichtig wie der große ökumenische Rahmen, in dem sich die Orthodoxie generell (Beitrag zur Vollversammlung in Neu-Delhi 1961 zum Verständnis der christlichen Einheit) und auch gegenüber der ÖRK positioniert (vgl. im Anhang den Abschlussbericht der Sonderkommission zur Orthodoxen Mitarbeit im ÖRK, Genf 2002). Ferner finden sich Beiträge zu wichtigen Themenkreisen, insbesondere zur Umweltethik des Ökumenischen Patriarchats oder zur Soziallehre des Moskauer Patriarchats), zu den Sakramenten, zu Liturgie, Spiritualität, Mönchtum, Stellung der Frauen und Frauenordination, Mission und Evangelisation, Heil und Rechtfertigung, Bildung und Erziehung, Diakonie, Gerechtigkeit und Frieden. Damit sind viele Dokumente (wahrscheinlich mehr als die Hälfte, wie Basdekis meint: XVIII) erstmals in deutscher Sprache zugänglich und überschaubar. 87 Texte sind ohne Einleitungen chronologisch angeordnet, mit den allerdings nicht immer eindeutigen originalen Überschriften, die auch manchmal mehr

oder weniger versprechen, als die Texte halten. Deren thematische Zuordnung erlaubt nur das ausführliche und hilfreiche Sachregister. Insofern gleicht die Lektüre einer abenteuerlichen Reise auf den Spuren des bisher zurückgelegten Weges der ökumenischen Verständigung. Auf die weitere theologische Erschließung und Reflexion darf man gespannt sein, denn jetzt hat sie eine editorische Basis. P. HOFMANN

NIKOLAKOPOULOS, KONSTANTIN (HG.), *Papst Benedikt XVI. und die Orthodoxe Kirche*. Bestandsaufnahmen, Erwartungen, Perspektiven. St. Ottilien: EOS 2008. 393 S., ISBN 978-3-8306-7354-5.

Die Beiträge des Sammelbds. dokumentieren zwei Ringvorlesungen zur Theologie Joseph Ratzingers/Papst Benedikts XVI. im Blick auf die Orthodoxie, ergänzt weitere Aufsätze und Dokumente zum Dialog von römisch-katholischer und orthodoxer Theologie. Die Initiative lag beim Herausgeber *Nikolakopoulos* (= N.), der in München Biblische Orthodoxe Theologie lehrt.

Zunächst seien die Beiträge der Ringvorlesungen vorgestellt. N. formuliert Erwartungshorizont und Themen des Dialogs (31–41, bes. 35–36), *Ioan-Vasile Leb* die patrologische Prägung von Ratzingers Begriff der Tradition (42–60), besonders im Blick einerseits auf die problematische Rezeption patrologischer Exegese und andererseits auf die ökumenische Chance, die diese beiden Kirchen gemeinsame Basis bietet. *Michael Schneider* betont die „Ansätze zu einer Integration östlicher Theologie“ bei Ratzinger (61–93): Es geht um den Primat des Logos (und damit der Wahrheit), nicht um „Rückführung auf Historie“ (65), um die Orientierung an Liturgie und die lebenspraktische Bedeutung des Dogmas, aber auch um die dilemmatische Behandlung von Schöpfung und Heilsgeschichte in der lateinischen Theologie, die Ratzinger im Anschluss an Bonaventuras *Hexaemeron* überwinde (81–86). *Philipp W. Hildmann* zeichnet Ratzingers theologische Perspektive Europas nach (94–115). Der Beitrag von *Athanasios Vletsis* zur „Theologie des Petrusdienstes“ (116–141) eröffnet die Reihe der im engeren Sinne dogmatischen Schwerpunkte: Lässt sich der Jurisdiktionsprimat als apostolisches Amt (*successio Petri*) verstehen, hilft eine Orientierung an den Gemeinsamkeiten von Ost und West im 1. Jahrtausend weiter? Die mögliche Selbstbegrenzung des westlichen Jurisdiktionsprimats einerseits, die nach dem Erlöschen der kaiserlichen Sorge für die Kirche neue östliche Frage nach dem Petrusdienst andererseits lasse auf weitere Schritte beider Seiten hoffen. *Gunther Wenz* problematisiert dagegen als evangelischer Systematiker den Zusammenhang von „[amtlicher] Gestalt und [Lehr-]Gehalt der apostolischen Tradition der Kirche (149, Anm. 4); damit steht auch die Unterscheidung zur Frage, ob es im ökumenischen Dialog zwischen Rom und der Orthodoxie um Lehrinhalte, im Dialog zwischen Rom und der Reformation hingegen um das Kirchliche schlechthin gehe (156; vgl. die Hinweise auf den „Streit der Kardinäle“ Ratzinger und Kasper und die „Präexistenz“ der Universalkirche oder um die Simultanität von Universal- und Teilkirche, 166–172). *Peter Neuner* sieht im erreichten ökumenischen Konsens über die Rechtfertigungslehre Ratzingers Handschrift (177–199), Abt *Johannes Eckert* betont seinen ekklesiologischen Ansatz bei der Brüderlichkeit (200–213), *Vladimir Ivanov* sieht liturgietheologische Gemeinsamkeiten zwischen Afanasjev, Schmemann und Ratzinger (214–233), die im Ausgang von geistlich-praktischer Erfahrung „nicht zuletzt auf die potentielle Wiederherstellung der kirchlichen Einheit auf liturgischer Ebene abzielen (228). *Horst Bürkle* thematisiert Ratzingers Wahrheitsfrage nicht für seinen systematischen Ansatz, sondern für den konkreten interreligiösen Dialog (234–259), während *Wolfgang Waldstein* den 4. Artikel von *Sacrosanctum Concilium* und seine Verbindung von Tradition und ritueller Vielfalt zugunsten der „alten Messe“ betont (260–277; inwiefern die „neue Messe“ – und nicht etwa bestimmte entstehende Experimente! – mit dieser nicht identisch sei, bleibt rätselhaft, vgl. 272).

Die übrigen Beiträge des Bds. ergänzen die Themenvielfalt: *Georgios Basioudis* würdigt einführend das Pontifikat Johannes Pauls II. für den katholisch-orthodoxen Dialog (16–31), der Athener Religionsphilosoph *Marios Begzos* wertet den primatfixierten und christomonistischen „römischen Katholizismus“ scharf als Fehlentwicklung, die auf einen „orthodoxen Katholizismus“ hin zu korrigieren wäre (278–288; er verzichtet aber

leider darauf, die Korrekturvorschläge Ratzingers zu diskutieren, wie es vor allem Leb und Vletsis tun). Drei detaillierte und gleichwohl sehr konzentrierte Beiträge vertiefen bereits Angesehenes: *Georgios Martzelos*, Dogmatiker in Thessalonike, resümiert Stationen und Probleme des Dialogs (289–327, insbes. die heikle Frage nach dem Status der unierten Kirchen), *Anargyros Anapliotis* untersucht die „Funktion des Patriarchen im Westen und im Osten am Beispiel der Kirche Russlands“ und ihres Statuts (328–354), *Ignatios Sotiriades* würdigt den offiziellen Besuch des Athener Erzbischofs Christodoulos im Vatikan 2006 (355–360). Die angehängten Dokumente gelten der Wiederaufnahme der Belgrader Gespräche 2006, der gemeinsamen Erklärung des Papstes und des ökumenischen Patriarchen im selben Jahr sowie dem Ravenna-Papier von 2007.

Auch wenn Vorbehalte und Probleme (vor allem bei Begzos, aber immer wieder in der Frage des „Uniatismus“) ihre Schatten auf den Dialog werfen, so werden doch die Pontifikate von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. als Chancen verstanden, den konkreten Einheitspunkt des ost-westlichen Dialogs immer deutlicher anzuvisieren: den nötigen Konsens über Primat und Liturgie, aber auch die gemeinsame patrologische Orientierung im 1. Jahrtausend, die dem Dissens vorausliegt. Gelegentlich wäre eine stärkere Orientierung an den theologischen Vorgaben wünschenswert gewesen: Ratzingers Theologie bietet genügend konsensfähige Ansatzpunkte, etwa von der als personale Sukzession verstandenen Tradition oder der Liturgie her Gemeinsamkeiten auch systematisch zu formulieren. Insgesamt bietet der sehr lesenswerte Bd. viele Anregungen und positive Signale nicht zuletzt auch angesichts der Komplexität der strittigen Fragen.

P. HOFMANN

WALLBRECHER, TRAUDL / WEIMER, LUDWIG / STÖTZEL, ARNOLD (HGG.), *30 Jahre Wegbegleitung*. Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. und die Katholische Integrierte Gemeinde. Bad Tölz: Verlag Urfeld 2006. 192 S., ISBN 978-3-932857-40-9.

Der Band bringt eine Fülle unbekanntes Bildmaterials mit Briefen von und an Joseph Ratzinger sowie unveröffentlichte Katechesen und Predigten aus dem Archiv der Katholischen Integrierten Gemeinde München (K. I. G.). Er soll – wie A. Stötzel (= S.) für die Herausgeber im Vorwort sagt – zeigen, wie Logos und Liebe zur christlichen Lebensform und nicht als Utopie formuliert werden (7–8). Die Einleitung von S. verdichtet diesen Gedanken (10–18). Der Hauptteil, eingeleitet von *Rudolf Kutschera*, dokumentiert als „Bilderbogen von 1976 bis 2006“ (19–180) Ratzingers Begleitung der K. I. G. und indirekt auch seine Biographie mit ihren Rollenwechseln vom Professor zum Bischof, zum Kardinal und zum Papst. Beides bleibt miteinander verzahnt: die K. I. G. als „Ort in der Ortskirche“ (28) und die Begleitung durch den Ortsbischof bzw. Träger des Lehramts (entsprechend die römische Verortung in der Villa Cavalletti und auch die Vermittlung des Schülerkreises zwischen Gemeinde, Theologie und Lehramt). Von besonderem Interesse dürften die „Begegnungen mit dem Judentum“ sein (88–101), der seine jüdisch-christliche Gestalt im Urfelder Kreis angenommen hat und einen interreligiösen Ort für Ratzingers Theologie des „Einen Bundes“ bildet. Der kirchliche Impuls der „Sammlung“ gilt für geistliche Gemeinschaften und Personalgemeinden, verbindet diese aber auch mit deren amtlichen Instanzen. Auch die akademische Theologie findet hier ein Modell, den Glauben und seine Reflexion zu verorten (vgl. das Grußwort Ratzingers zur Eröffnung der „Akademie für die Theologie des Volkes Gottes“, 154–157 bzw. 150). Eine Sammlung geht aber, wie dieser jüdisch-christliche Dialog zeigt, über die sichtbaren Ränder der Kirche hinaus. Statt Utopie oder Revolution soll Integration geleistet werden, die, wie die Dokumente zeigen, von Gott als gefeierte Mitte in der Liturgie ausgeht. S.s Schlusskap. erläutert prägnant, was die Dokumente belegen (181–187; eine knappe chronologische Übersicht am Schluss: 190–191).

Der Bd. bietet reichlich, was Theologen eher fürchten: Bilder nämlich, die zudem dokumentieren, dass eine Integration von „Basis“ und „Hierarchie“ an konkreten Orten nicht utopisch, sondern lebbar und theologisch fruchtbar ist. Auf der Basis dieser (und weiterer) Quellen wäre dann – was dieser Bd. nicht leisten will und kann – der *locus theologicus* „Gemeinde“ und insbesondere der K. I. G. genauer zu bestimmen. Auch die Auseinandersetzung mit Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. wird von einer biogra-

phisch verorteten Theologie profitieren können, die nicht nur das Argument im akademischen Diskurs, sondern seine Tragweite in der kirchlichen Integration bedenkt. Lesenswert!

P. HOFMANN

BENEDICTUS <PAPA, XVI.> [RATZINGER, JOSEPH], *Gesammelte Schriften; Band 11: Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*. Herausgegeben von Gerhard Ludwig Müller in Verbindung mit dem Institut Papst Benedikt XVI. Freiburg i. Br.: Herder 2008. 757 S./Ill., ISBN 978-3-451-29947-6.

Der Eröffnungsbd. der Gesammelten Schriften Josef Ratzingers (= R.s) folgt ausdrücklich der Prioritätenordnung des II. Vatikanums und auch der Biographie bzw. Theologie des Autors: Am Anfang steht die Liturgie der Kirche, hier die Vielzahl der Arbeiten, die sich um seine liturgietheologische Grundlegung („Der Geist der Liturgie“ 2000) gruppieren. Es geht um die prinzipielle theologische Antwort auf die menschliche Frage, wie Gott zu begegnen sei; in der Liturgie ist sie gegeben und darum, theologisch wie praktisch, „Orthodoxie“ im eigentlichen Wortsinn (so im Vorwort R.s, 5–8). Der Bischof von Regensburg, vom Papst als Herausgeber beauftragt und Gründer des dort angesiedelten Instituts, erarbeitete den Gesamteditionsplan „in enger Absprache“ mit dem Autor, der die Einzelbde. in ihrer „thematischen Konzeption, aber auch bei der Frage der Textauswahl [...] selbst autorisiert“. Somit wird eine Ausgabe letzter Hand vorgelegt, die nicht den gesamten Textbestand historisch-kritisch archiviert, sondern die einzelnen Titel erneut – nämlich neu kontextualisiert – als Beitrag zum aktuellen Diskurs vorlegt, und zwar auf „persönlichen Wunsch des Heiligen Vaters [...] unter dem Namen des Autors Joseph Ratzinger“ (Geleitwort 9–12, hier 11; allerdings zeigt die erste Seite den Schild seines päpstlichen Wappens!). Kurz: Das editorische Anliegen ist nicht philologisch oder historisch, sondern systematisch-theologisch. Der Autor legt die eigene Relecture seines Lebenswerks vor. Geboten werden nicht neue Texte (Ausnahme: der bisher unpublizierte Gesamttext der Habilitationsschrift), sondern die bekannten Texte (nach Maßgabe des Autors) in neuen Kontexten.

Wie dies funktioniert, sagen die editorischen Hinweise (727–738) am Schluss des Bds. Die Monographien R.s bilden, wie im vorliegenden erstpublizierten Bd. der Reihe das Buch zur Liturgie, die jeweiligen Kerntexte in ihren jüngsten und vom Autor selbst durchgesehenen Fassungen. Diese Kerntexte werden, ohne Rücksicht auf die unterschiedlichen Gattungen (vom Lexikonartikel bis zur Predigt), um thematisch Verwandtes ergänzt. Dies entspricht der bisherigen Praxis des Autors. Die früheren Aufsatzbde. „werden aufgelöst und die einzelnen Schriften in die neue Systematik eingefügt“ (727) – ein für die Ausgabe letzter Hand ebenfalls einsichtiges Verfahren, das allerdings erstens faktisch aus alten Texten systematisch neue Werke schafft und zweitens die bisherige Gestalt, in der diese Texte rezipiert worden sind, unkenntlich macht. Das ist historisch, nämlich rezeptionsgeschichtlich, durchaus ein Verlust (zumal auf Dubletten und „allzu zeitbedingte und situationsabhängige Titel auf Wunsch des Autors verzichtet“ wird), der eher zu verschmerzen wäre, wenn die Paginierungen der Originalausgaben sowie der weiteren Versionen mitgeteilt würden. Darauf soll aber mit Rücksicht auf eine Leserschaft verzichtet werden, die eine solche durchaus gängige Praxis verwirren könnte (vgl. 730). Dies bedeutet: Zwar werden zukünftig alle Texte auch in dem Zusammenhang auffindbar sein, in den sie thematisch gehören. Die Arbeit an den Texten mit ihrer jeweils langen und schwer überschaubaren Editionsgeschichte wird dadurch aber kaum leichter werden, leider. Plausibel ist, die Einzelbde. mit Namen- und Schriftstellenregister zu erschließen und im letzten (16.) Bd. eine vollständige Bibliographie der deutschen Texte R.s sowie ein ausführliches systematisches Register zu allen Bdn. vorzulegen. Entsprechend werden möglichst auch die Binnenverweise in Einzeltexten als Verweise auf die Stellen der Gesammelten Schriften vereinheitlicht.

Für den vorliegenden Bd. bedeutet dies: Teil A umfasst die Monographie zur Liturgie (29–194), Teil B zwei Arbeiten zu Sakrament, Typos und Mysterion (197–232). Teil C kreist um die Eucharistie (Sonntag; Opfer; Transsubstantiation; Bezug zu Kirche, Mission und Solidarität: 235–495), Teil D fügt eine Vielzahl kleinerer Beiträge zu einer „Theologie der Kirchenmusik“ zusammen (501–610), Teil E ergänzt die Varia (613–

723). Die bibliographischen Nachweise nennen die Fundorte sowie nicht aufgenommene (die „Antwort auf Reiner Kaczynski“ von 2001 etwa) oder anderen Bdn. zugehörige Texte.

Wer die Mühen kennt, Texte R.s aufzufinden und zu erschließen, kann dem Herausgeber (und natürlich dem Autor selbst) nur für dieses in jedem Sinne systematische Unternehmen danken. Wie sehr es darum geht, Position im theologischen, kirchlichen und sonstigen Diskurs zu beziehen (und keine konservierende Klassikerausgabe zu erzeugen), zeigt bereits der Text, der dem rückwärtigen Einbanddeckel eingepreßt ist: „Im Umgang mit der Liturgie entscheidet sich das Geschick von Glaube und Kirche.“

P. HOFMANN

GRESHAKE, GISBERT, ... *wie man in der Welt leben soll*. Grundfragen christlicher Spiritualität. Würzburg: Echter 2010. 208 S., ISBN 978-3-429-03143-5.

Ein kostbares Wort Walthers von der Vogelweide aufgreifend – „... eindringlich überlegte ich mir, wie man in der Welt leben soll“ –, hat der Verf. (= G.) nicht nur den Titel seines Buches geformt, sondern auch die Grundperspektive des Verständnisses von Spiritualität, das er zu beschreiben unternehmen wollte, bestimmt. Spiritualität meint den christlichen Lebensvollzug in all seinen Facetten. Sie entfaltet sich inmitten der Welt, die nicht als Bereich, der um des größeren Zieles der Vollendung am Ende willen möglichst bald durchschritten werden möchte, verstanden wird, sondern als der Ort, den der Schöpfergott für den Menschen vorgesehen hat, und der seine eigene Würde hat.

Seit längerem stößt man, wenn es um Spiritualität geht, nicht selten auf Konzepte, die dem *mónos-pròs-mónon*-Programm einer neuplatonischen Mystik benachbart sind. Gemessen daran bietet G. ein ganz und gar anders akzentuiertes Bild von Spiritualität. Sein Grundwort lautet „*communio*“. Gott selbst ist als der Dreifaltig-Eine „*Communio*“. Der Mensch entspricht diesem Gott, wenn er „kommuniziert“ – mit Gott, mit den Mitmenschen, in der Kirche, eucharistisch, auch in der Ehe. Der Verf. zeigt, dass eine so verstandene Spiritualität starke biblische Grundlagen hat: Gott hat sich ein Volk erwählt und ist einen Bund mit ihm eingegangen. Als Kirche, der nun auch aus den Völkern stammende Menschen angehören, lebt es fort und geht es seinen Weg auf die Vollendung im himmlischen Jerusalem zu. Spiritualität ist in diesem Rahmen auch Leben in und mit Gottes Volk. Spiritualität als Vollzug von Gemeinschaft – das ist ein Thema, das in den derzeitigen, ausgiebig geführten Gesprächen über eine religiöse oder gar christliche Lebenspraxis eine starke Beachtung verdiente. Der Autor hat seine Darlegungen zum Grundkonzept der christlichen Spiritualität im ersten Kap. „Wozu sind wir auf Erden?“ (21–26) zusammengefasst.

Im zweiten Kap., das überschrieben ist „Hören auf den Ruf“ (57–90), bietet G. eine Theologie der Berufung. Er trägt der Tatsache Rechnung, dass sich das Leben der „*Communio*“ nur je persönlich konkret vollzieht. Die Konturen dieses persönlich geprägten Weges ergeben sich aus der Berufung, die dem Einzelnen von Gott her zukommt. Der Mensch erfasst sie im Hören auf die Zeichen der Zeit, im Betrachten biblischer Texte, in der Unterscheidung der Geister, im „Gebet liebender Aufmerksamkeit“. Die Berufung bezieht sich nicht zuletzt auf den Beruf, der als gottgewollter Weg zum Leben verstanden werden kann.

In einem kürzeren dritten Kap. „Alltag und Fest“ (91–100) weist G. darauf hin, dass der Alltag in all seiner Unauffälligkeit christlich gestaltet sein will. Wenn dies gelingt, zeigt er sich in seiner eigenen Würde. Auch in der Bewährung im Alltag ereignet sich die Nachfolge Jesu, der ja den weitaus größten Teil seines Lebens im Alltag von Nazareth verbracht hat. Der Wechsel von Alltag und Fest ist heute gefährdet; denn viele suchen in ständigen „events“ der Banalität der ihnen auferlegten Lebensläufe zu entkommen.

Ein schon in der Bibel, dann aber auch in der Geschichte der Kirche immer wieder thematisierter Topos ist der der Wüste. Im vierten Kap. „Die Wüste gehört dazu ... (Alfred Delp“ [101–126]) erinnert der Verf. daran und legt dann aktuelle Dimensionen einer Lehre von der Wüste frei. Wüste kann als Metapher für die „Durststrecken“ im Leben gelten. Sie trägt heute für viele Menschen die Züge der modernen Großstadt. Um über-

leben zu können, sucht der Mensch die Oasen in der Wüste auf. Die Wüste war und ist auch immer der Ort besonderer Gottesbegegnung. Deswegen gehört es zu den geistlichen Bemühungen mancher Christen, den Lauf des Lebens durch „Wüstentage“ zu unterbrechen.

„In allen Dingen Gott finden“ – so lautet ein bekanntes Motiv christlicher Spiritualität. G. reflektiert es im fünften Kap. seines Buches (127–150). Es ist ihm wichtig, es im Lichte einer tragfesten Schöpfungstheologie zu erörtern. Diese trägt Akzente, die aus einer Metaphysik des Symbols stammen. So wie unser Leib das Symbol unseres Ich ist, so ist die Schöpfung Symbol Gottes – eine Aussage, die nur wahr ist, wenn die Beziehung zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung grundlegend an Gottes Freiheit rückgebunden verstanden wird. Das „Gott finden in allen Dingen“ kann zur Devise einer christlichen Spiritualität über seine Verwurzelung in der Symbolmetaphysik hinaus nur werden, wenn diese sich auf eine Kreuzestheologie hin geöffnet hat. Andernfalls würde jedes Ereignis, in dem sich Böses entfaltet, das „Gott finden in allen Dingen“ in ein Zwielicht rücken.

Das sechste Kap. ist dem großen Thema jeder Philosophie und jeder Theologie gewidmet, dass das endliche Leben des Menschen auf den Tod zuläuft: „Tod im Leben – Leben im Tod“ (151–165). Der Tod kann als Erfüllung des Lebens erfahren werden. Aber oft bedeutet er auch den schmerzlichen Abbruch des Lebens. Die Bibel spricht über beides. Besonders wichtig ist aber, dass das Sterben des Menschen als Mitsterben mit Jesus Christus verstanden werden kann. Es öffnet sich dann die Hoffnungsperspektive auf eine österliche Vollendung.

„Christen sind die, die Hoffnung haben“: Dieses Wort wird im siebten Kap. (167–183) erörtert. Dabei ist es G. besonders wichtig, dem Motiv der Hoffnung auf die Auferstehung des Fleisches einen aktuellen Sinn zu geben. Er sieht ihn zum einen darin, dass die christliche Hoffnung nicht nur eine individuell begrenzte Hoffnung, sondern eine gemeinsame Hoffnung ist. Zum anderen betont der Verf., dass diese Hoffnung die Schöpfung in ihrer Diesseitigkeit nicht aus-, sondern einschließt. Aus solch einer Hoffnung ergibt sich ein Ja zur Welt, das eigene Kräfte zum christlichen Handeln freisetzt.

Das Buch endet mit dem zehnten Kap., in dem der Autor eine gedrängte Theologie des Gebets vorlegt – „Beten im Angesicht des drei-einen Gottes“ (185–199). Er macht sich die Definition des Gebetes, die auf O. H. Pesch zurückgeht, zu eigen: Das Gebet sei „sprechender Glaube“. Es hat trinitarische Konturen, die freilich in der Westkirche anders akzentuiert sind als in der Ostkirche. Das trinitarische Verständnis des Gebets lässt sich überraschenderweise dann auch auf die Gebetskonzeptionen der Weltreligionen hin öffnen.

Was der Verf. zur christlichen Spiritualität aussagt, lässt große Traditionen aufleben, trägt aber zugleich ganz und gar aktuelle Züge. Die trinitarische und communiale Erschließung der Themen, die er exemplarisch durchgeht, erweist sich in ihrer Fruchtbarkeit für das eigene Nachdenken ebenso wichtig wie als Beitrag zum gegenwärtigen Gespräch über die Spiritualität.

W. LÖSER S. J.

4. Praktische Theologie

RHONHEIMER, MARTIN, *Vital Conflicts in Medical Ethics. A Virtue Approach to Craniotomy, and Tubal Pregnancies*. Washington/D. C.: The Catholic University of America Press 2009. XVIII/162 S., ISBN 978-0-8132-1718-5.

Jeder Autor ist mit Recht stolz darauf, seine wissenschaftlichen Werke in andere Sprachen übersetzt zu sehen. Bei einem Rez. kommt dagegen nur selten ein entsprechendes Gefühl auf, wenn er das, was er in der Urfassung bereits kennt, nun nochmals in einer anderen Sprache auf sich wirken lassen soll. Eher verstört ihn die Verfremdung, die ihm das neue Idiom auferlegt. Der beträchtliche Zeitabstand von mehreren Jahren zwischen Urfassung und Übersetzung lässt ihn darüber hinaus grübeln, was denn nun tatsächlich die Überzeugung des Anfangs sei.

Die in diesem Buch in englischer Sprache vorliegende Reflexion zur medizinischen Ethik bezieht sich auf eine bereits länger bekannte Version in deutscher Sprache. Der nicht unumstrittene Ethiker und Sozialphilosoph Martin Rhonheimer präsentiert seine Thesen in drei Kap. Das erste dieser Kap. stellt die bekanntesten Modelle der ethischen Argumentation im Allgemeinen vor. Das sind die Güterabwägung ("weighing of goods") und das Prinzip der Doppelwirkung ("principle of double effect"). An zahlreichen in der Gegenwart diskutierten Konflikten soll gezeigt werden, wie in von Konflikten gekennzeichneten Situationen eine Entscheidung getroffen werden sollte, z. B. beim komplizierten Geburtsverlauf der Erhalt des Lebens der Mutter zum Preis der direkten Tötung des Kindes ("Vital Conflicts in Medical Ethics").

Im zweiten Kap. werden ein detail weitere, für die medizinisch-ethische Diskussion wichtige „Casus“ erörtert. Eine besondere Rolle spielt dabei die Kraniotomie, die in der Vergangenheit so etwas wie eine paradigmatische Bedeutung für Lösungsansätze erhalten hat. Dabei erhält der Leser einen Einblick in die Normenfindung auf dem Feld der medizinischen Ethik. Großen Wert legt der Autor auch darauf, dass seine Behauptungen kirchenkonform sind. Als Maßstäbe dienen ihm dabei die großen moraltheologischen Schreiben von Papst Johannes Paul II: „Veritatis splendor“ und „Evangelium vitae“.

Im dritten Kap. und mittels zweier wichtiger Begriffe – Tötungsverbot und Gerechtigkeit – entfaltet die rhonheimerische medizinische Ethik als erstes die Bewahrung und Entwicklung des menschlichen Lebens. Es ist in Erinnerung zu behalten, dass die jüdisch-christliche Tradition diese Einsicht im fünften Gebot des Dekalogs festgehalten hat. Zu diesem Einstieg kommt als Verständnishilfe hinzu: Du sollst den Willen haben, das nämliche Leben – dort, wo es gefährdet ist – zu schützen und zu garantierten. Verf. erklärt diesen anderen Aspekt nach dem Modell der Tugendlehre des Thomas von Aquin. In Fällen wie extrauterine Schwangerschaften; bestimmten medikamentösen Behandlungen usw. gibt vor allem das Kriterium der Gerechtigkeit den Maßstab für sittliches Handeln. Tugenden (insbesondere die Gerechtigkeit) sollen „vital conflicts“ in eine sittliche Ordnung bringen. Mit einem Epilog zu den Begriffen direkt/indirekt endet das dritte Kap.

Die Absicht der Studie ist umfassend. Die Antworten in Bezug auf den Schutz des Lebens und die Messung der Lebensentscheidung mit Hilfe der Tugend setzen ein spezifisches, nicht von allen geteiltes Verständnis der Begriffe voraus. Die sich um die Person immer wieder entwickelnde Kontroverse erklärt sich durch ihre Verabsolutierung des Lebensbegriffs und die Objektivierung des Tugendbegriffs. Man vermisst – nicht nur in der englischen Fassung – eine notwendige subjektive Bezugsgröße. Neben der Lebensrettung muss – durch die Tugend hindurch – ein Urteil den Weg des Lebensschutzes erschließen. Oder anders ausgedrückt: Tugend ist nur dann eine sittliche Tugend, wenn sie zugleich eine Tat der Freiheit ist, und zwar in dem Maße, in dem sie es ist.

PH. SCHMITZ S. J.

HAUSKELLER, MICHAEL, *Biotechnology und die Integrität des Lebens* (Die graue Reihe; 53). Zug/Schweiz: Graue Edition 2009. 261 S., ISBN 978-3-906336-53-4.

Das Buch von Hauskeller (= H.) möchte das Unbehagen vieler Menschen an der Gentechnologie zum Ausdruck bringen und rechtfertigen. Es stellt den Anspruch, den Begriff der ‚Integrität‘ erstmals konsistent für die Debatte fruchtbar gemacht zu haben. ‚Integrität‘ heißt, dass es eine bestimmte Art gibt, wie ein Organismus seiner Natur nach sein *sollte*. Dies ist eine durchaus aristotelische Vorstellung: „Wir haben auch gesehen, dass der Begriff ‚Integrität‘ im allgemeinsten Sinne den Idealzustand einer Sache bezeichnet“ (126).

Die Untersuchung geht im Einzelnen folgendermaßen vor:

Kap. 1 „Herumpfuschen in der Natur“: Wir misstrauen zu Recht wissenschaftlichen Folgeabschätzungen, weil wir die Risiken nicht wirklich durchschauen können. Das sind aber nur extrinsische Bedenken. Es gibt auch intrinsische, die den Anspruch der Natur auf Achtung betreffen. Man muss aber vorsichtig sein, wenn eine Praxis als ‚unnatürlich‘ qualifiziert wird. Definiert man das Unnatürliche als das, was dem Hauptzweck einer Sache zuwiderläuft, dann wären z. B. Frisuren unnatürlich. Stattdessen

sollte man mit dem Wohl der Tiere argumentieren. Eine Handlung ist dann falsch, wenn sie dem widerspricht, „wie die Dinge gedacht sind“ (34). Zwar dürfen wir Tiere gebrauchen, aber falsch ist es, ein Tier so zu verändern, dass es darin aufgeht, von uns gebraucht zu werden (vgl. 37).

Kap. 2 „Integrität und Würde“: Hier bezieht sich H. auf die Schweizer Debatte über die Würde der Kreatur, der er die niederländische vorzieht. Danach ist es falsch, wenn wir das Genom oder Erscheinungsbild oder das artspezifische Verhalten eines Tieres negativ verändern (48). H. zieht den Begriff der ‚Integrität‘ dem der ‚Würde‘ vor, weil er auch auf Pflanzen und Mikroorganismen bezogen werden kann und weil er einen klaren deskriptiven Gehalt hat, nämlich Ganzheit und Unversehrtheit (vgl. 51).

Kap. 3 „Arten und Formen von Integrität“: Der Begriff der ‚Integrität‘ kann auf alles bezogen werden, was irgendwie beschädigt werden kann: „Alles, was noch so ist, wie es sein sollte, hat seine Integrität bewahrt [...] Eine Sache, die Integrität besitzt, ist so gut, wie sie nur sein kann, und kann nicht verbessert werden“ (54).

Kap. 4 „Platonische Gerechtigkeit und Aristotelische Tugend“: Der Begriff der ‚Integrität‘ könne bis zu Platons Begriff der ‚Gerechtigkeit‘ zurück verfolgt werden. Sie bedeute nichts anderes als personale Integrität, was so viel sei wie „objektives Glück“. Zum objektiven Glück gehören nicht nur Glückserfahrungen, sondern auch negative. Gentechnologisch Tiere zu erzeugen, die nicht mehr leiden können, wäre von hierher gesehen falsch.

Kap. 5 „Telos“: Ein Organismus habe ein Telos, wenn es selbstzwecklich ist in Kants Sinne und nicht bloß Mittel zum Zweck. Das Problem: Die Biologie anerkennt ein solches Telos üblicherweise nicht. Um diesen Konflikt zu beheben, greift H. auf Aristoteles zurück, auch wenn ein solcher Rückgriff für viele heute obsolet erscheine. Andererseits stellt er den Dualismus – hier Mensch = selbstzwecklich, dort Organismus = Mittel zum Zweck – in Frage. Whitehead habe diesen Graben überbrückt, indem er den Menschen mit all seinen Erfahrungen in die Natur hineinstelle. Doch das Lebendige in diesem Sinne als etwas zu sehen, was ein Gut hat, sei letztlich eine *Entscheidung*. Es sei keine Tatsachenfrage und dafür gebe es keine rationale Grundlage.

Kap. 6 „Integrität als Bonitas“: In diesem Kap. greift H. auf die einschlägige Arbeit von Heike Baranzke über „Die Würde der Kreatur“ zurück und unterscheidet mit ihr eine „dignitas-“ und eine „bonitas-Tradition“. Erstere sollte man nur auf den Menschen, das zweite könne man auch auf Tiere anwenden, wobei Baranzke selbst dafür plädiert, letztere durch ‚Integrität‘ zu ersetzen.

H.s Konzept setzt eindeutig einen Wertrealismus voraus. Der Autor gesteht zu, dass es schwer ist zu erklären, wie wir solche Werte erkennen können und weshalb sie nicht rein subjektiv sind. Er wendet ein, dass auch das Erkennen von materiellen Gegenständen von unserem Erkenntnisapparat abhängig sei. Über die Subjektivität des Erkennens kämen wir in keinem Fall hinweg.

Kap. 7 „Glaube und Moral“: H. führt die Moral auf das Gefühl oder auf den Glauben zurück, indem er sich an Hume anlehnt. Andererseits fragt er, ob sein Konzept nicht starke theologische Voraussetzungen mache? Er sei selbst kein religiöser Mensch und es genüge für seine Position, das „Gefühl, dass es im Leben Dinge gibt, die von Bedeutung sind, egal ob sie *uns* etwas bedeuten oder nicht“. Ein solches Gefühl sei im weitesten Sinne religiös (151).

Kap. 8 „Integrität und die Verdinglichung des Lebens“: Die Biotechnologie verdingliche das Lebendige (im marxistischen Sinne). Vielmehr solle man den kantischen kategorischen Imperativ auch auf das außermenschliche Leben anwenden. Es gehe hier darum, nicht in erster Linie ein bestimmtes Verhalten zu normieren, sondern eine Bewusstseinshaltung zu pflegen. In der Biotechnologie rücke der instrumentelle Charakter derart in den Vordergrund, dass der intrinsische Wert fast völlig verdeckt werde.

Kap. 9 „Genetischer Essentialismus“: Man spreche oft von „genetischer Integrität“. Aber dann werde das Lebendige schon als bloße Verfügungsmasse gesehen. Moralische Einwände könnten sich nie auf das Genom als Solches beziehen, sondern immer nur auf die Integrität des Lebewesens, das durch eine Änderung des Genoms verändert würde.

Kap. 10 „Moralische und ästhetische Einwände“: Manche argumentieren, dass die Berufung auf Integrität eigentlich ein ästhetisches, kein moralisches Argument sei. H. wen-

det ein, dass unser ästhetischer Widerwille gegen Genmanipulation gerade ein moralischer *sei*. Man könne das nicht auseinanderreißen.

Kap. 11 „Moralischer Abscheu“: Die meisten Philosophen glaubten nicht, dass das Gefühl des Abscheus gegenüber genmanipulierten Tieren ein moralisches Gefühl sei. Doch solcher Abscheu sei oft der Ausdruck „einer tiefen Weisheit“, den die Vernunft selbst nicht artikulieren könne.

Wenn man die Moral mit H. auf die Gefühle aufbaut, dann muss man ein Kriterium angeben, wie man bloße Vorurteile von echten moralischen Gefühlen unterscheidet. Wir müssen, so H., immer auf von Vielen geteilte moralische Intuitionen zurückgreifen. Dies sei die einzig mögliche Rechtfertigung moralischer Überzeugungen.

Diese Stichpunkte geben in Kürze H.s Argumentation wieder. Der Ansatz bei Aristoteles und dem Begriff des ‚Gutes‘ wird viele Einwände hervorrufen. Er steht einigermaßen quer zu dem, was heute üblich ist. Andererseits kann man sich fragen, ob dies nicht der Preis für eine ökologische Ethik ist, die den Anthropozentrismus überwindet. Jedenfalls fällt auf, dass viele Ethiker zwar den Anthropozentrismus überwinden wollen, aber nicht bereit sind, den metaphysischen Preis zu bezahlen. Hier ist H. konsequenter und vor allem begründet er seine metaphysische Position im Einzelnen.

Etwas merkwürdig ist allerdings die Verbindung von Humescher Gefühlsmoral und Aristotelismus, die man üblicherweise für Gegensätze hält, und es ist auch nicht ganz so klar, ob er wirklich den Rückgriff auf die Theologie vermeiden kann, wenn fordert, Organismen zu behandeln, „wie die Dinge gedacht sind“. *Wer hat hier gedacht?* Und setzt dies nicht eben doch die *Erkenntnis* des Normativen voraus und nicht nur ein Gefühl?

Nicht klar ist weiter, welche praktischen Konsequenzen ein solcher Ansatz haben würde? Heißt das im Klartext, dass wir ganz auf Gentechnologie verzichten sollten? Wenn es z. B. gelingen wird, Nutzpflanzen gentechnologisch so zu manipulieren, dass sie Salzwasser verkraften, dann wäre das ein Segen für die Menschheit. Aber für den Fall, dass wir Nutzpflanzen züchten durften, weil wir ihr immanentes Telos damit nicht verletzen, dann würden wir diesen Fehler nach H. ganz sicher machen, wenn wir sie auf Salzwasser umprogrammieren. Es gibt viele solche Fälle, wo unsere moralische Intuition nicht revoltiert, obwohl wir Organismen anders verwenden, als sie „gedacht“ sind. Sollte H. maßvolle gentechnologische Veränderungen insofern akzeptieren, als sie die Integrität nicht zerstören, was wäre dann dieses Maß?

Trotz dieser Einwände handelt es sich um ein nützliches Buch. Es legt ein metaphysisches Problem offen, das sonst oft genug nicht so deutlich wird. H.-D. MUTSCHLER



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

85. Jahrgang · Heft 4 · 2010

ABHANDLUNGEN

Michael Seewald

Erkenntnis woher? Der Wandel von Autoritätsbezug und
Philosophiebegriff in der Intellektlehre Sigers von Brabant 481

Boris Hogenmüller

Die ‚*impū*‘. Melchior Canos Auseinandersetzung mit den Reformatoren
in *De locis theologicis* 501

Heinz-Jürgen Görtz

Wir und die Anderen – die Frage nach dem „Subjekt“ in Franz Rosenzweigs
geschichtsphilosophischem Konzept des „Stern der Erlösung“ 513

Thorsten Gubatz

Das Nichts im Dasein und die Unruhe des Herzens.
Die philosophisch-theologischen Wurzeln des Begriffs der Langeweile 535

Werner Löser S. J.

Biblische Texte zur Taufe – ausgelegt durch Heinrich Schlier 550

BEITRAG

Peter Burg

Lucien Valdor, Pierre Lorson und Romano Guardini 571

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

Werner Löser S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLEITUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

MICHAEL SEEWALD

Lehrstuhl für Dogmatik und
Ökumenische Theologie
Ludwig-Maximilians-Universität München
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München
E-Mail:
michael.seewald@kaththeol.uni-muenchen.de

DR. BORIS HOGENMÜLLER

Im Bornfeld 20
63791 Karlstein
E-Mail: boris.hogenmueller@uni-wuerzburg.de

PROF. DR. HEINZ-JÜRGEN GÖRTZ

Leibniz Universität Hannover
Philosophische Fakultät
Institut für Theologie und
Religionswissenschaft
Abteilung Katholische Theologie
Schloßwender Straße 1
30159 Hannover
E-Mail:
heinz-juergen.goertz@theo.phil.uni-hannover.de

DR. THORSTEN GUBATZ

Stieberstraße 12
90453 Nürnberg
E-Mail: freecastle75@web.de

PROF. DR. WERNER LÖSER S. J.

Ignatiushaus der Jesuiten
Elsheimerstraße 9
60322 Frankfurt am Main
E-Mail: werner.loeser@jesuiten.org

PROF. DR. PETER BURG

Schöppingenweg 49
48149 Münster
E-Mail: burgp@uni-muenster.de

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

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

Erkenntnis woher?

Der Wandel von Autoritätsbezug und Philosophiebegriff in der Intellektlehre Sigers von Brabant

VON MICHAEL SEEWALD

1. Die Themenstellung

Die Entwicklung, welche Siger von Brabant († 1281/84) in seiner Lehre über Wesen und Funktion des menschlichen Intellekts durchmacht, ist der Forschung bekannt:¹ Vertritt er um 1265 noch die These, es gebe nur einen einzigen Intellekt für die gesamte Menschheit, so geht er nach 1274 davon aus, dass sich der Intellekt individuiert.² Blicke man jedoch bei dieser allgemeinen Einsicht stehen, würde die Subtilität der Wandlung des Brabantens gar nicht erst in den Blick geraten. Es handelt sich bei ihr nämlich nicht nur um eine phänotypische Verschiebung einzelner epistemologischer Ansichten, sondern um eine grundlegende Neubewertung der Erkenntnisorte überhaupt. Das Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, einige der zentralen von Siger angeführten Autoritätsargumente in den verschiedenen Stadien seiner Intellektlehre zu untersuchen, um nach Verschiebungen Ausschau zu halten, durch welche die Modifikationen der Intellekttheorie gedeutet werden können.

2. Die Einheit des Intellekts: *Quaestiones in tertium de anima* (q. 1 und q. 9)

Bei den *Quaestiones in tertium de anima* handelt es sich um Sigers erstes Werk zur Intellektfrage. Seine Entstehung lässt sich auf die Zeit zwischen 1265, wo Siger erstmals als junger Magister erwähnt wird, und 1270, dem Erscheinen von Thomas' *De unitate intellectus contra Averroistas*, eingrenzen. Während Bazán in seinem Editionsbericht noch eine Entstehung im akademischen Jahr 1269/70 vermutet,³ legt die Untersuchung der von Siger

¹ Eine Darstellung der Intellekttheorie Sigers findet sich in der grundlegenden Studie von F. Van Steenberghe, *Maître Siger de Brabant*, Louvain 1977, 339–382; sowie in den neueren Arbeiten von F.-X. Putallaz/R. Imbach, *Profession Philosophie*. Siger de Brabant, Paris 1997; und T. Dodd, *The Life and Thought of Siger of Brabant, thirteenth-century Parisian Philosopher. An Examination of his Views concerning the Relationship of Philosophy and Theology*, Lewiston 1998. Eine Skizze zur Forschungsgeschichte gibt F. Van Steenberghe, *Siger de Brabant et la condamnation de l'aristotélisme hétérodoxe du 7 mars 1277*, in: *BAB.L* 64 (1978), 63–68. 72–74.

² Sigers Konflikt mit der religiösen Autorität reizt einige Autoren zu besonderen Sympathiebekundungen. Vgl. O. Pluta, *Quaestiones in tertium De anima*, in: K. Flasch (Hg.), *Hauptwerke der Philosophie*. Mittelalter, Stuttgart 1998, 313.

³ Vgl. B. Bazán, *Introduction*, in: *Ders.* (Hg.), *Siger de Brabant. Quaestiones in tertium de anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, Louvain 1972, 74*.

benutzten Textgrundlage eine andere Datierung nahe. Er kommentiert die aristotelische Schrift *De anima* noch nach dem *textus vetus* des Jakob von Venedig und kennt die neueren Fassungen Wilhelms von Moerbeke noch nicht, die sich ab 1267 in Paris durchsetzen.⁴ Zudem ist Siger nicht auf der Hut vor theologischen Einwänden, was ebenfalls für eine Entstehung vor den 1267 von Bonaventura gehaltenen Fastenpredigten, den *Collocationes de decem praeceptis*, spricht, in denen der Franziskanergeneral die Lehre von der Einheit des Intellekts als häretisch brandmarkt.⁵

Siger eröffnet die *Quaestiones in tertium de anima* mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem vegetativen und sensitiven auf der einen und dem intelligiblen Seelenteil auf der anderen Seite. Hierbei liegt die Vorstellung zugrunde, dass die *anima humana* in drei hierarchisch gestufte Funktionen einzuteilen ist: Sie ist vegetativ in dem Sinne, dass sie den Menschen belebt, insofern sie Vorgänge wie Wachstum oder Verdauung steuert; sie ist sensitiv, weil sie durch die fünf Sinne in der Lage ist, Dinge wahrzunehmen, und sie ist erkennend, da sie geistig erfassen, also den intelligiblen Gehalt eines Gegenstandes herauslesen kann. Siger ist daran interessiert zu erfahren, ob es sich bei der menschlichen Seele um eine *anima simplex* handelt, die aus einer vorgängigen Einheit heraus drei Fähigkeiten entfaltet, oder ob von einer *anima composita* auszugehen ist, bei der sich das intelligible Moment hinsichtlich seines „subiectum“, seiner Seinsgrundlage,⁶ von den anderen beiden Vermögen unterscheidet und somit von außen hinzutritt. Sigers Anspruch ist es, zur Klärung dieser Frage die Schriften des Aristoteles korrekt, also im Sinne des Stagiriten, auszulegen, weil diesem prinzipiell und grundsätzlich zugestanden wird, wahre Aussagen über die menschliche Seele und den mit ihr verbundenen Erkenntnisvorgang zu formulieren. Die Aufgabe des Philosophen, der Einsicht in diese Prozesse gewinnen will, besteht demnach in der authentischen Deutung eines Textes. In dieser Hinsicht kann von einem an Aristoteles orientierten Autoritätsbezug in der Philosophie Sigers gesprochen werden. Die Schwierigkeit liegt jedoch darin, dass die Aussagen des Stagiriten uneindeutig sein können oder dass Siger an systematischen Fragen interessiert ist, zu denen *De anima* – historisch betrachtet – überhaupt keine Stellung bezieht. In diesem Fall wird Averroes als „der Kommentator“ befragt.

Verdeutlichen wir dies anhand des Textes: Siger hat drei aus ihrem Kontext entnommene Aussagen miteinander in Einklang zu bringen. Von Aristoteles wird der Satz „solus intellectus est ab extrinseco“⁷ zitiert. Averroes

⁴ Vgl. R.-A. Gauthier, Notes sur Siger de Brabant I. Siger en 1265, in: RSThPh 67 (1983), 209–212.

⁵ Vgl. Putallaz/Imbach, Profession Philosophe, 28 f.

⁶ Die Übersetzung von „subiectum“ (*Quaestiones in tertium de anima* q. 1, ed. Bazán 1, 18) als „Seinsgrundlage“ wird von Perkams vorgeschlagen. Vgl. M. Perkams (Hg.), Siger von Brabant. *Quaestiones in tertium De anima*. Über die Lehre vom Intellekt nach Aristoteles nebst zwei averroistischen Antworten an Thomas von Aquin, Freiburg i. Br. 2007, 59.

⁷ Vgl. Aristoteles, *De generatione animalium* II 3, 736b 27. In der Handschrift (Cod. 292, Mer-

greift dies einerseits auf, indem er behauptet, „quod unus sit intellectus in omnibus“⁸, obwohl es an anderer Stelle aber bei ihm heißt, der vegetative, sensitive und der intelligible Seelenteil seien in ihrer Seinsgrundlage von einer Substanz⁹. Die Lösung, nach der Siger sucht, muss diesen drei zueinander nicht spannungsfreien Aussagen gerecht werden. Dies ist laut dem Brabanten nur dann möglich, wenn die Seele als ein *ens compositum* gedacht wird. In ihr kommen die der Potenz der Materie entspringenden Vermögen des Vegetativen und Sinnlichen mit dem von außen hinzutretenden Intellekt zusammen.¹⁰ Die menschliche Seele ist somit ein Zusammengesetztes, das aus zwei individuierten Fakultäten und einem allgemeinen Vermögen, nämlich dem Intellekt, besteht. Der Begriff des Monopsychismus, unter dem Siger des Öfteren subsumiert wird, muss also präzisiert werden: Er trifft nur für den intelligiblen Teil der Seele zu, weil dieser als von außen kommender numerisch einheitlich ist.¹¹

Folgt daraus – so fragt q. 9 – dass es nur einen einzigen Intellekt gibt, der nicht nach der Anzahl der Menschen gezählt werden kann? Ein gewichtiges epistemologisches Argument scheint dagegen zu sprechen: „Wenn es nur einen Intellekt für alle Menschen gäbe, dann würden alle Wissen erwerben, wenn einer Wissen erwürbe.“¹² Falls das Vermögen, das aus einem Gegenstand den intelligiblen Gehalt herausliest, nicht dem einzelnen Menschen, sondern seiner *species* zuzuordnen ist, steht die Zurechenbarkeit individueller Erkenntnis auf dem Spiel. Siger begegnet diesem Einwand durch eine Analyse der Differenz zwischen sensitiver und intelligibler Wahrnehmung. Beide stehen in einer unterschiedlichen Verbindung zum Menschen: „Die Sinneswahrnehmung wird durch den Teil von sich, der Materie ist, mit uns verbunden. Der Intellekt aber wird durch den Teil von sich, der Form ist,

ton College, Oxford) heißt es, diese Aussage finde sich in Buch XV der Schrift *De animalibus*, einer Zusammenstellung der *Historia animalium*, *De partibus animalium* und *De generatione animalium*. In der *vetus translatio*, die Siger benutzt, müsste das zweite Buch von *De generatione animalium* jedoch mit Buch XVI von *De animalibus* identisch sein. Vgl. *Perkams*, Siger von Brabant, 61 f.

⁸ *Quaestiones in tertium de anima* q. 1 (ed. *Bazán* 2, 43). *Averroes*, *In de anima* III 5 (ed. *Crawford* 407, 595f.).

⁹ *Quaestiones in tertium de anima* q. 1 (ed. *Bazán* 1, 21–2, 25): „Dicit Averroes supra principium primi de anima, ubi movet Aristoteles quaestiones suas de anima, ibi dicit quod Aristoteles opinatur ista, scilicet sensitivum, vegetativum et intellectivum esse unam substantiam in subiecto.“ Vgl. *Averroes*, *In de anima* I 7 (ed. *Crawford* 10, 15f.). Inwiefern dies den arabischen Fassungen des Averroes gerecht wird, kann hier nicht geklärt werden. Vgl. dazu *D. Wirmer*, Nachwort. Einführung in die Psychologie des Averroes, in: *Ders.* (Hg.), *Averroes. Über den Intellekt*. Auszüge aus seinen drei Kommentaren zu Aristoteles' *De anima*, Freiburg i. Br. 2008, 364–384.

¹⁰ *Quaestiones in tertium de anima* q. 1 (ed. *Bazán* 3, 62–64): „Unde cum intellectus simplex sit, cum advenit, tum in suo adventu unitur vegetativo et sensitivo, et sic ipsa unita non faciunt unam simplicem, sed compositam.“

¹¹ Zur Problematik des Begriffs vgl. *K. Flasch*, *Das philosophische Denken im Mittelalter*. Von Augustin zu Machiavelli, Stuttgart 2000, 413.

¹² *Quaestiones in tertium de anima* q. 9 (ed. *Bazán* 26, 15f.): „Item, si esset unus intellectus omnium hominum, uno accipiente scientiam, omnes acciperent scientiam, quod videtur esse inconveniens.“

mit uns verbunden.“¹³ Durch die Stofflichkeit der Sinneswahrnehmung hinterlässt die Form eines Objekts in der *phantasia* des Individuums eine Art Abdruck. Dieser ist jedoch in einem doppelten Sinne an die Materie gebunden. Er geht von einem Körper aus und kann nur durch einen Körper wahrgenommen werden. Die Leiblichkeit sensitiver Wahrnehmung wird so zum Garanten für die Individualität intelligiblen Erfassens. Der *intellectus possibilis* steht den *intentiones*¹⁴ nämlich als ein der Möglichkeit nach Erkennender gegenüber. Damit er seine Potenz verwirklichen und auch aktual erkennen kann, verbindet er sich mit dem Menschen. Dies tut er jedoch nur operativ, also akzidentiell, nicht aber substanzial, da der Intellekt seiner Substanz nach numerisch einer bleibt. Durch die zeitliche und logische Priorität des Sinnlichen wird also das individuelle Moment geistiger Erkenntnis gewahrt:¹⁵ Die Form eines Gegenstandes drückt sich in die je eigene *imaginatio* des einzelnen Menschen ein, so dass dieser über individuelle *phantasmata* seiner Umwelt verfügt. Das tätige Prinzip des Intellekts wiederum schält den intelligiblen Gehalt heraus und vollzieht auf diese Weise den Prozess der Abstraktion, der es erlaubt, die *quidditas* oder das Wesen eines Gegenstandes zu erkennen und ihn nach Gattung und Art zu klassifizieren. Die Intellekttheorie Sigers begnügt sich mit der zur Klärung des Erkenntnisvorgangs herangezogenen Unterscheidung zwischen einem *intellectus agens* und einem *intellectus possibilis*; sie setzt eine hylemorphistische Ontologie voraus, bleibt aber in ihren Folgerungen – etwa für den Bereich der Ethik – sparsam. Dass dies nicht selbstverständlich ist, zeigt Sigers Zeitgenosse Albertus Magnus, der durch seine Konzeption des *intellectus adeptus* die Epistemologie mit der Moralphilosophie (der *beatitudo*-Lehre) verbindet.¹⁶ Metaphysisch folgenreich ist hingegen Sigers These von der

¹³ Ebd. 28, 65–67: „Sensus enim copulatur nobis per partem eius quae est materia. Sed intellectus copulatur nobis per partem eius quae est forma.“

¹⁴ Zu beachten ist an dieser Stelle, dass Siger den Intentionenbegriff nicht handlungstheoretisch (etwa als Gesinnung oder Absicht) versteht, sondern ihn epistemologisch gebraucht. *Intentio* bezeichnet hier „das das Erkenntnisvermögen zum Akt bewegende Erkenntnisobjekt [...] Intentio kann also synonym werden mit species intelligibiles oder species impressa“ (J. Decorte, Artikel Intentio[n], in: Lexikon des Mittelalters 5 [1991], 464).

¹⁵ *Quaestiones in tertium de anima*, 29, 91–96: „Immo prius intentiones imaginatae quam intellectus sit in hominibus. Et quia illae diversificantur secundum diversitatem hominum, ideo diversus intellectus est in diversis hominibus. Quare, cum non sit necesse quod, si unus imaginetur, quod alius, quod si unus, quod alius, nec per consequens, si unus acquirit scientiam, quod alius.“ Einer von Bazán vorgeschlagenen Konjektur wird hier nicht gefolgt.

¹⁶ Es besteht ein erstmals von Al-Kindi erhobenes festes „Lehrstück von den vier Intellekten“, das den menschlichen Intellekt in vier Stufen gliedert, den *intellectus agens* aber von außen hinzutreten lässt. Vgl. D. N. Hasse, Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik. Von den arabischen Quellen bis zu Albertus Magnus, in: *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 66 (1999), 27. Diese Lehre wurde seit Dominicus Gundissalinus im lateinischen Westen rezipiert und auch von Albert dem Großen aufgenommen. Zu Alberts Intellektlehre vgl. G. Wieland, Zwischen Natur und Vernunft. Alberts des Großen Begriff vom Menschen, Münster 1999, 15; und L. Sturlese, Vernunft und Glück. Die Lehre vom „intellectus adeptus“ und die mentale Glückseligkeit bei Albert dem Großen, Münster 2005. Auch der tätige Intellekt bildet keine monadische Einheit, sondern wird bei den Lateinern mehrfach unterteilt. Vgl. M. Grabmann, Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom nous poietikos nach einer

Einheit des Intellekts. Der Intellekt dient dabei als die „Vereinigungsinstanz der Gesamtheit identischer Bedeutungen“¹⁷ und soll erklären, wie unterschiedliche Menschen zu denselben Allgemeinbegriffen gelangen. Worin liegt die argumentative Stärke dieser Position? Die Aufgabe des Intellekts besteht darin, aus der rein sinnlichen Wahrnehmung die Washeit der Dinge zu abstrahieren. Unsere alltägliche Erfahrung lehrt, dass verschiedene Menschen die gleichen Allgemeinbegriffe bilden und sich dadurch erst verständigen können: Viele Sprecher treffen über viele Dinge identische Aussagen. Diese Tatsache versucht Siger durch die Annahme einer numerisch einzigen, für alle Menschen einheitlichen Instanz zu deuten: den einen Intellekt. Dieser greift auf die jedem Menschen eigene Sinneswahrnehmung, mit deren Hilfe die *phantasmata* gebildet werden, zurück. Die *unitas intellectus* ist also eine Hilfshypothese zur Sicherstellung der Möglichkeit einer überindividuellen, intelligiblen Erkenntnis. Das individuelle Moment des Erkennens wird im Rückgriff auf die durch den sensitiven Seelenteil individuierte Sinneswahrnehmung garantiert. Ihre prinzipielle Zuverlässigkeit wird von Siger nicht in Zweifel gezogen.¹⁸

Die Figuren, die hinter dieser Argumentation stehen, wurden bereits genannt: Aristoteles und Averroes. Auf diese beiden soll im Folgenden eine Arbeitsunterscheidung zwischen primärer und sekundärer Autorität angewendet werden. Unter einer primären Autorität ist der Ort zu verstehen, von dem her gültige Argumentationen gewonnen werden können, und dessen korrekte Deutung wahre Aussagen über einen Sachverhalt zutage bringt. Dies trifft hier zweifellos auf Aristoteles zu: Wenn Siger wissen will, worin Wesen und Funktion des menschlichen Intellekts bestehen, so befragt er die Schriften des Stagiriten. Werden diese richtig ausgelegt, so kann Wissen, also eine Erkenntnis bei gleichzeitiger Gewissheit, dass diese auch wahr ist, gewonnen werden. Wie aber ist Aristoteles als *locus philosophicus* korrekt zu verstehen? Hierzu dient die sekundäre Autorität, die als eine authentische Auslegung der primären angesehen wird. In den *Quaestiones in tertium de anima* nimmt Averroes diese vermittelnde Stellung ein. Konkret: Aristoteles ist in Einklang mit seinem Kommentator Averroes – und keinesfalls gegen ihn – zu deuten. Umgekehrt gelangt man, wenn man Averroes folgt, zu einem rechten Verständnis des Aristoteles. Die Feststellung mag hier noch trivial klingen, da diese Art der Aristotelesrezeption in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts nicht ungewöhnlich ist. Interessant wird unsere Beobachtung jedoch, wenn man sich die weitere Entwicklung Sigers vergegenwärtigt.

Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel, in: SDAW.PH 4 (1936), 4f., zitiert nach: Gesammelte Akademieabhandlungen 1, 1021–1122.

¹⁷ *Flasch*, Das philosophische Denken, 414.

¹⁸ Übers Sigers These von der Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung vgl. *D. Perler*, Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter, Frankfurt am Main 2006, 160–162.

3. Die Kritik an Siger und seine Reaktion in *De intellectu*

Die in den *Quaestiones in tertium de anima* vertretenen Ansichten rufen Widerspruch aus dem theologischen Lager hervor, da – wie Bonaventura in der achten Predigt seiner *Collocationes de decem praeceptis* formuliert – die moralische Ordnung auf dem Spiel stehe, wenn aufgrund einer einzigen Weltseele dem Individuum weder Verdienst noch Sünde angerechnet werden könne und die menschliche Seele Christi identisch mit der des Judas sei.¹⁹ Diese emotional-religiöse Kritik trifft jedoch weder Wortlaut noch Intention des Brabanten, dem es vor allem um die Entwicklung einer Erkenntnistheorie geht, die die Bildung von Allgemeinbegriffen ohne Rekurs auf Augustins Illuminationslehre erklären kann.²⁰ Thomas von Aquin reagiert – anders als Bonaventura – mit einer dezidiert philosophischen Argumentation, die er in *De unitate intellectus contra Averroistas* ausführt.²¹ Diese Schrift wird nachhaltigen Einfluss auf Siger ausüben. Lässt er sich aber auch direkt als Adressat ausmachen? Eine Oxforder Handschrift aus dem 14. Jahrhundert erklärt:

Haec scripsit taliter [lege: Thomas] contra magistrum Sigerum de Barbantia [sic!] et alios plurimos Parisius [sic!] in philosophia regentes anno Domini 1270.²²

Thomas selbst spricht seine Gegner jedoch meist im Plural an und behauptet, dass Irrtümer über den Intellekt „bei vielen“²³ anzutreffen seien. Eindeutig in die Richtung Sigers deutet hingegen die Kritik daran, dass das Problem, ob die unstoffliche Seele durch Feuer – das üblicherweise materieschädigend ist – etwas erleiden könne, in philosophischer Weise behandelt wird.²⁴ Die elfte Frage der *Quaestiones in tertium de anima* beschäftigt sich genau mit diesem Problem.²⁵ Dennoch darf Siger nicht zu sehr als Einzeladressat in den Mittelpunkt gestellt werden.²⁶ Er ist vielmehr – neben anderen, wie etwa Boethius von Dacien – exponierter Vertreter und Platzhalter für jene Richtung, die man in Anlehnung an Gauthier als

¹⁹ Vgl. *J. d'Albi*, Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267–1277, Tarnes 1922, 145–156.

²⁰ Augustinus beantwortet die Frage, wie verschiedene Menschen identische Allgemeinbegriffe bilden können, durch seine Theorie von Christus als dem „inneren Lehrer“. Dieser erleuchtet den Intellekt des Menschen und stellt ihm die Prinzipien vor. Vgl. *Augustinus*, De magistro 11, 38.

²¹ Eine Kommentierung und Analyse der Argumentation findet sich bei *A. de Libera*, L'unité de l'intellect. Commentaire de De unitate intellectus contra Averroistas de Thomas d'Aquin, Paris 2004.

²² Cod. 225 Corpus Christi College, Oxford. Zitiert nach: *Van Steenberghen*, Maître Siger, 58. Vgl. auch *L. W. Keeler*, Introductio, in: *Ders.* (Hg.), Sancti Thomae Aquinatis Tractatus de unitate intellectus contra Averroistas, Rom 1946, XVII f.

²³ *Thomas von Aquin*, De unitate intellectus contra Averroistas (ed. *Keeler* 1, 6f.).

²⁴ Ebd. 123, 23: „Non caret etiam magna temeritate, quod de his quae ad philosophiam non pertinent, sed sunt purae fidei, disputare praesumit, sicut quod anima patiatur ab igne inferni.“

²⁵ *Quaestiones in tertium de anima* q. 11 (ed. *Bazán* 31, 1–35, 12).

²⁶ Eine eindeutige Zuordnung nimmt *A. Petagine*, L'intelletto e il corpo. Il confronto tra Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante, in: *DT* 103 (2000), 96–119, vor.

„zweiten lateinischen Averroismus“ bezeichnen kann.²⁷ Auch wenn Thomas zu anderen Ergebnissen kommt als Siger, nimmt die Argumentation beider doch von derselben primären Autorität ihren Ausgang. Sie haben das Ziel, die Schriften des Aristoteles korrekt auszulegen. Ist dies gelungen, so kommen wahrheitsgemäße Einsichten über den Intellekt zustande. Im Umkehrschluss bedeutet dies: Thomas ist der Ansicht, dass der Irrtum der *Quaestiones in tertium de anima* nicht auf der Seite des Aristoteles, sondern auf derjenigen Sigers liege, weil Letzterer den Stagiriten falsch gedeutet habe. Aus diesem Grund setzt sich der Aquinate zum Ziel, die aristotelische Seelenlehre korrekt zu reinterpreten. Die sekundäre Autorität, durch deren Vermittlung dies geschehen soll, ist jedoch eine andere als bei Siger. Für Thomas ist Averroes der *perversor philosophiae peripateticae*,²⁸ dessen Ansicht es zu widerlegen gilt. Zu diesem Zweck wird bei dem Problem der Zurechenbarkeit intelligiblen Erkennens angesetzt. Die These von der Einheit des Intellekts stehe einer evidenten Selbsterfahrung des Menschen gegenüber: „Manifestum est enim quod hic homo singularis intellegit“²⁹. Da „es“ nicht „im“ Menschen denkt, sondern das Denken dem Einzelnen zuzuordnen sei, geht Thomas von einer Individuierung des möglichen Intellekts aus und sieht diesen als Teil der menschlichen Seele. Die Seele wiederum ist die höchste aller mit der Materie verbundenen Formen, da sie einerseits insofern mit ihr vereint ist, als sie ihr eine Bestimmung verleiht (*anima forma corporis*), andererseits aber auch losgelöst von ihr existieren kann,³⁰ da die *anima* selbst nicht stofflich ist und sich nach dem Tod vom vergänglichen Leib trennt; sie ist zwar „forma materiae“, nicht aber „forma materialis“³¹. Vor diesem Hintergrund betrachtet Thomas die von Siger vertretene Meinung, der *intellectus possibilis* sei numerisch einer, als nicht haltbar. Der Aquinate sieht zwar auch den *intellectus agens* als individuiertes Vermögen, bewertet aber die These von dessen Einheit, den sogenannten „avicennisierenden Augustinismus“, als eine le-

²⁷ Gauthier präzisiert die auf Renan zurückgehende allgemeine Bezeichnung „lateinischer Averroismus“, indem er nachweist, dass es zwei Phasen des Averroismus gibt. In der ersten (etwa bis 1260) wurde die These, sowohl der tätige als auch der mögliche Intellekt seien individuiert, auf Averroes zurückgeführt. Siger ist demnach der zweiten Phase zuzuordnen. Vgl. R.-A. Gauthier, Notes sur les débuts (1225–1240) du premier ‚Averroïsme‘, in: RSThPh 66 (1982), 321–374. Vgl. auch Puttalaz/Imbach, Profession Philosophie, 32f. Ein forschungsgeschichtlicher Abriss findet sich bei R. Imbach, L’averroïsme latin du XIII^e siècle, in: *Ders.*, Quodlibeta. Ausgewählte Artikel/Articles choisis, Freiburg i. Ue. 1996, 45–62. Zur Kritik vgl. B. C. Bazán, Was there ever a First Averroism?, in: *J. Aertsens [u. a.]* (Hgg.), Geistesleben im 13. Jahrhundert, Berlin [u. a.] 2000, 31–53.

²⁸ Vgl. *Thomas von Aquin*, De unitate intellectus contra Averroistas (ed. Keeler 121, 37f.).

²⁹ Ebd. 62, 21f.

³⁰ Ebd. 30, 46: „Forma ergo hominis est in materia, et separata: in materia quidem, secundum esse quod dat corpori (sic enim est terminus generationis); separata autem secundum virtutem quae est propria homini, scilicet secundum intellectum.“

³¹ Vgl. ebd. 83, 2–4; 84, 20–23. Busche kritisiert, die Scholastiker hätten „die unausrottbare Lehre von der Immaterialität des Verstandes erfunden (was nachweislich schlecht begründet ist)“ (H. Busche, Die Seele als System. Aristoteles’ Lehre von der Psyche, Hamburg 2001, 68).

gitime und vertretbare Position,³² auch wenn diese nicht seiner eigenen entspricht.

Siger reagiert auf diese Kritik in *De intellectu*, einem Werk, das im Jahr 1270 (nach dem Erscheinen der Schrift des Aquinaten, aber vor den Verurteilungen vom 10. Dezember) entstanden ist.³³ Die Abhandlung selbst ist jedoch nicht mehr erhalten, sondern nur im Zusammenhang mit *De felicitate*, einer weiteren Schrift des Brabanten, bei Augustinus Niphus (1472–1545/50) bezeugt.³⁴ Nifo trennt dabei nicht scharf zwischen Paraphrasen, Kommentaren und Kritik. Trotz der schwierigen Ausgangslage, die Putallaz zu Recht problematisiert,³⁵ kann diese Schrift bei einer Untersuchung der Intellektlehre Sigers nicht außer Acht gelassen werden. Nifo behauptet, Siger sei ein Vermittler „inter latinos et Averroycos“³⁶. Mit Letzteren teile er die Position, der *intellectus materialis* – er ist absolute Potenzialität und deshalb mit der Materie vergleichbar, die noch keinerlei Bestimmung besitzt, jedoch in der Lage ist, eine Form aufzunehmen – sei ewig und numerisch einer. Dies versuche Siger, so Nifo, mit Vernunftgründen (*rationes*), die dem Werk des Averroes entnommen seien, zu beweisen. Insofern steht *De intellectu* ganz in der Tradition der *Quaestiones in tertium de anima*. Auch eines der wenigen neuen, sich in den vorhergehenden Werken nicht findenden Argumente wird in enger Anlehnung an Averroes entwickelt: Der Intellekt sei die Form „des Menschen in seinem artgemäßen Sein und des einzelnen Menschen in seinem einzelnen Sein“³⁷. Ist es nicht widersprüchlich, wenn der Intellekt sowohl der *species* des Menschen als auch dem Individuum in seiner je eigenen Differenz eine Bestimmung verleihen kann? Hierzu argumentiert Siger – in

³² Vgl. *Thomas von Aquin*, *De unitate intellectus contra Averroistas*, 86, 5f. Der Begriff „augustinisme avicennissant“ wird von *E. Gilson*, *Les sources gréco-arabes de l'Augustinisme avicennissant*, Paris 1981, eingeführt und von *F. Van Steenberghe*, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain 1991, rezipiert. Er bezeichnet die Verbindung zwischen der von Augustinus vertretenen Theorie über den inneren Lehrer, der ein einziger für alle Menschen ist und ihnen die Allgemeinbegriffe zeigt (vgl. *Augustinus*, *De magistro* 14, 46), und der These Avicennas von der Einheit des *intellectus agens*.

³³ Eine andere Datierung findet sich bei *Z. Kuksewicz*, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les Averroïstes latins des XIII^e et XIV^e siècles*, Wrocław 1968, 44–49: Er setzt *De intellectu* erst nach *De anima intellectiva* an.

³⁴ Die Testimonien finden sich bei *B. Nardi*, *Sigieri di Brabante nel pensiero del rinascimento italiano*, Rom 1945. Nardi versucht, die Aussagen Sigers aus dem Kontext, in den Nifo sie verwoben hat, zum Vorschein zu bringen. Eine neuere Edition samt Übersetzung findet sich bei *Perkams*, *Siger von Brabant*.

³⁵ Vgl. *F.-X. Putallaz*, *La connaissance de soi au moyen âge: Siger de Brabant*, in: AHDL 67 (1992), 92, Anmerkung 15. Steel hingegen nutzt die Testimonien Nifos durch präzise Analysen als Quelle zur Klärung eines Problems, auf das auch Putallaz eingehen muss: die Erkenntnis losgelöster Substanzen. Vgl. *C. Steel*, *Siger of Brabant versus Thomas Aquinas on the Possibility of Knowing the Separate Substances*, in: *J. A. Aertsen* (Hg.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, Berlin [u. a.] 2001, 211–231.

³⁶ *De intellectu*, Test. 2 (ed. *Perkams* 206, 2).

³⁷ Ebd. Test. 2, (ed. *Perkams* 210, 49f.): „A latinis autem [accepit], quod [intellectus] sit forma constituens hominem et hunc hominem, hominem in esse specifico, et hunc hominem in esse hoc.“

freier Deutung des *Metaphysik*- und des *De anima*-Kommentars von Averroes – mit der *quidditas* von Intelligenzen. Diese seien, da sie ungeteilte, losgelöste, immaterielle Substanzen sind, „als Individuen identisch mit ihren Washeiten“³⁸. Was ist damit ausgesagt? Eine Form zu haben bedeutet, eine Bestimmtheit und dadurch eine Unterscheidbarkeit in Abgrenzung zu anderen Dingen zu besitzen. Die Unterschiedlichkeit der Menschen deutet darauf hin, dass ihnen – im hylemorphistischen Denkraum – unterschiedliche Formen zugrunde liegen. Wie kann dabei der Intellekt als für alle Menschen einheitliches Prinzip der Informierung, also der Bestimmungsgebung, gedacht werden? Wenn Siger von einer erschöpfenden Koinzidenz von Einzelding und Allgemeinbegriff spricht, so kann dies nur für Substanzen gelten, die zwei Bedingungen erfüllen: Sie müssen materiellos und einzigartig sein. Ersteres besagt, dass sie reine Form sind, Letzteres, dass es diese Form nur einmal gibt. Ist die Konstellation gegeben, so besteht kein Widerspruch zwischen numerischer Einheit und Individuierung. Das Argument wirkt jedoch konstruiert: Es mag für Spekulationen über die unkörperliche Sphäre der Intelligenzen taugen,³⁹ erklärt jedoch nicht, wie der *intellectus materialis* (als unterste Intelligenz) den Menschen zugleich als *species* und als Einzelnen informieren kann; der Mensch ist nämlich kein stoffloses Wesen und in seiner irdischen Existenzweise auch nicht ohne Materie denkbar. Dennoch berichtet Nifo eigens, Siger bestätige, das Argument entspreche der Meinung des Averroes.⁴⁰ Ob dies dem arabischen Kommentator gerecht wird, kann hier nicht geklärt werden. Für unsere Fragestellung relevant ist lediglich, dass sich Siger auf Averroes als sekundäre Autorität stützt und von einer Distanznahme noch nichts festzustellen ist. Enigmatisch erscheint jedoch eine Aussage Nifos, wonach Siger – in der Frage nach der Erkenntnis der Intelligenzen untereinander – die Position des Averroes bestreite (*calumniari*).⁴¹ Dabei muss es sich wohl um eine Deutung Nifos handeln, der der Meinung war, Siger habe bei diesem Problem die Position des Averroes falsch interpretiert. An der eigenen Einschätzung Sigers, wonach Averroes der authentische Ausleger des Aristoteles sei, kann an dieser Stelle noch kein Zweifel bestehen.

Die Thesen des Brabantens rufen indes nicht nur den Widerspruch der Theologen auf den Plan, sondern ziehen auch lehramtliche Konsequenzen nach sich. Der Pariser Bischof Tempier verurteilt am 10. Dezember 1270 dreizehn Thesen. Gleich die erste betrifft Sigers Position: „Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero“⁴². Die weitere Entwicklung des Brabantens wird dadurch entscheidend beeinflusst.

³⁸ Ebd. Test. 2 (ed. *Perkams* 208, 30f.): „Et postremo addit intelligentias esse individua eadem cum earum quidditatibus.“

³⁹ Zur kosmologisch aufgeladenen Theorie der Sphären von Intelligenzen, wie sie etwa Al-Farabi ausgearbeitet hat, vgl. die prägnante Darstellung bei *Flasch*, *Das philosophische Denken*, 325–327.

⁴⁰ Vgl. *De intellectu*, Test. 2 (ed. *Perlams* 210, 52–54).

⁴¹ Vgl. ebd. Test. 14 (ed. *Perkams* 228, 10–12).

⁴² Zitiert nach *M. Hille*, *Die Pariser Verurteilung vom 10. Dezember 1270 im Spannungsfeld von Universitätsgeschichte, Theologie und Philosophie*, Leipzig 2005, 4f.

4. Beharren und Zögern: *De anima intellectiva* (cap. 3, cap. 7)

Der Traktat enthält mehrere Beteuerungen der Rechtgläubigkeit und eine Aufnahme theologischer Einwände; er ist damit eindeutig nach der Verurteilung von 1270 anzusiedeln. Da Palma beobachtet eine Abhängigkeit von den zwischen 1272 und 1274 entstandenen *Quaestiones in Metaphysicam*.⁴³ Nach hinten könnte die Entstehung durch den Tod des Aquinaten eingegrenzt werden, der in den ersten Maitagen 1274 in Paris bekannt wurde.⁴⁴

De anima intellectiva geht es um die Klärung des Verhältnisses zwischen der Seele und dem Leib. Dazu tritt nun der Autoritätsbezug explizit in den Vordergrund: Es soll „nach den Zeugnissen bewährter Philosophen“ gefragt werden, ohne „etwas aus uns heraus hinzuzufügen“⁴⁵. Diese Aussage ist eine Schutzbehauptung angesichts der Verurteilungen. Für etwaige Irrlehren über den Intellekt wäre demnach nicht mehr Siger selbst, sondern die von ihm befragten *philosophi probati* verantwortlich. Entscheidend ist jedoch, dass nun die vorher unbestrittene Autorität des Aristoteles zugunsten der Glaubenslehre eingeschränkt wird:

Wir geben gerne einem Satz des heiligen katholischen Glaubens den Vorzug, wie in anderen Dingen, wenn er in Gegnerschaft zu einem Satz des Philosophen [sc. Aristoteles] steht.⁴⁶

Aristoteles bleibt also die primäre Autorität. Sie steht jedoch fortan unter dem Vorbehalt lehramtlicher Intervention – ein Faktor, der in den früheren Schriften Sigers keinerlei Rolle gespielt hat und nur durch den Druck der Verurteilungen zu erklären ist. Argumentativ macht sich Siger im dritten Kapitel von *De anima intellectiva* die von Thomas gegen ihn ins Feld geführte Formulierung „hic homo singularis intellegit“⁴⁷ zu eigen und wirft dem Aquinaten vor, ihr selbst nicht gerecht zu werden. Die substanzielle Verbindung zwischen *intellectus possibilis* und Leib habe zur Folge, dass nicht mehr der Intellekt, sondern der Körper denke.⁴⁸ Stattdessen favorisiert Siger – wie schon in den *Quaestiones in tertium de anima* – eine operative, also akzidentelle Verbindung. Der Intellekt verbindet sich in seiner Tätigkeit mit dem Leib, da Ersterer auf die sinnliche Wahrnehmung und den Abdruck der Form in der Vorstellungskraft des Menschen angewiesen ist. Die *anima intellectiva* bleibt jedoch „im Sein vom Leib getrennt und ist nicht mit ihm ver-

⁴³ Vgl. G. da Palma, La dottrina sull'unità dell'intelletto in Sigieri de Brabante, Padua 1955, 43.

⁴⁴ Vgl. Bazán, Introduction *De anima intellectiva*, 75*.

⁴⁵ *De anima intellectiva*, Prologus (ed. Bazán 70, 11–15): „Et ideo, exposcentibus amicis, eorum desiderio pro modulo nostrae possibilitatis satisfacere cupientes, quid circa praedicta sentiendum sit secundum documenta philosophorum probatorum, non aliquid ex nobis asserentes, presenti tractatu proponimus declarare.“

⁴⁶ Ebd. cap. 3 (ed. Bazán 88, 51–53): „Sententiam tamen sanctae fidei catholicae, si contraria huic sit sententiae philosophi, praederre volentes, sicut in aliis quibuscumque.“

⁴⁷ *Thomas von Aquin*, *De unitate intellectus contra Averroistas* (ed. Keeler 62, 21 f.).

⁴⁸ Vgl. *De anima intellectiva*, cap. 3 (ed. Bazán 86, 2 f.).

eint, wie die Figur mit dem Wachs“⁴⁹. Daraus folgt, dass der Körper nicht Subjekt des Denkens – so der Vorwurf an Thomas – ist, sondern Objekt desselben. Um dies zu erläutern, zieht Siger einen Vergleich: Wie die Gegenstände der Natur die sensitive Wahrnehmung ermöglichen, weil sie das nötige Material für die fünf Sinne bereitstellen, so dient auch der menschliche Leib dem geistigen Erfassen als Objekt, da er die *phantasmata* als stoffliche Grundlage für die Tätigkeit des Intellekts bietet.⁵⁰ Obwohl sich der Körper in einer Objektstellung befindet, bleibt der Mensch als Ganzer – so Siger – Subjekt des Denkens. Auch dies wird durch einen Vergleich mit dem Sinnlichen verdeutlicht: Der Mensch sieht aufgrund seines Auges. Für diese Wahrnehmung ist nur ein bestimmtes Körperglied, nämlich das Auge, und nicht ein anderes, etwa der Fuß, verantwortlich. Dennoch wird die Tätigkeit eines Teils dem Ganzen zugerechnet, so dass *pars pro toto* gesagt werden kann: Der Mensch sieht. Überträgt man dies auf die Frage nach der Zuordnung intelligibler Aktivität, ergibt sich folgende Parallele: Für das Denken ist nur die *anima intellectiva*, die sich „per naturam“⁵¹ in ihrer Tätigkeit mit dem Einzelnen verbindet, verantwortlich. Die Verbindung, die der Mensch mit dem Intellekt eingeht „genügt [...], um das in einem Teil enthaltene, durch diesen Teil dem Ganzen zuzuschreiben“⁵². Dieses Argument ist in mehrfacher Hinsicht nicht überzeugend. Das Auge als Vergleichsobjekt heranzuziehen erscheint fragwürdig, weil der Intellekt in der Konzeption Sigers ein einziger für alle Menschen ist. Augen gibt es hingegen viele; jeder gesunde Mensch hat zwei davon, die er nicht mit anderen teilt. Überdies ist die genauere Ausgestaltung und Intensität der Einheit, die es erlaubt, das intelligente Tätigsein dem Individuum zuzuordnen, unterbestimmt. Siger sagt lediglich, sie bestehe „von Natur aus“. Wie aber die Tätigkeit eines extrinsischen Intellekts so mit dem Individuum verbunden sein kann, dass seine Tätigkeit von der ganzen Person ausgesagt wird, ist unklar. Festzustellen ist jedoch: Siger bleibt im hier betrachteten dritten Kapitel von *De anima intellectiva* der These von der Einheit des Intellekts treu.

Im siebten Kapitel derselben Schrift wird jedoch ausgesagt, dass es – in Anlehnung an Avicenna, Al-Gazali und Themistios – „auch schwerwiegende Gründe gibt, die es notwendig machen, dass die Geistseele mit der Vervielfachung der menschlichen Leiber vervielfältigt wird“⁵³. Dabei wird

⁴⁹ Ebd. cap. 3 (ed. *Bazán* 84, 58f.): „[...] anima intellectiva in essendo est a corpore separata, non ei unita ut figura cerae.“

⁵⁰ Vgl. ebd. cap. 3 (ed. *Bazán* 85, 69–72): „[...] et cum intellectus dependeat ex corpore quia dependet ex phantasmate in intelligendo, non dependet ex eo sicut ex subiecto in quo sit intelligere, sed sicut ex obiecto, cum phantasmata sint intellectui sicut sensibilia sensui.“

⁵¹ Ebd. cap. 3 (ed. *Bazán* 85, 74). Genauere Ausführungen zum Naturbegriff macht Siger nicht. Offensichtlich ist er aber teleologisch zu deuten. Der Intellekt braucht die Verbindung mit dem Menschen zum Erkennen, welches das ihm inwohnende Ziel darstellt.

⁵² Ebd. cap. 3 (ed. *Bazán* 86, 100f.): „Sufficiens tamen est unio ad hoc ut quod parti inest, per partem toti attribuatur.“

⁵³ Ebd. cap. 7 (ed. *Bazán* 107, 42f.): „Sed et sunt rationes multum difficiles quibus necesse sit animam intellectivam multiplicatione corporum humanorum multiplicari.“

zum ersten Mal in *De anima intellectiva* präzisiert, dass die Kontroverse sich an der Stellung des *intellectus possibilis* entzündet. Die These von seiner Einheit stellt Siger nun zur Disposition. Dies wird epistemologisch begründet: Hätten alle Menschen nur einen *intellectus possibilis*, so gäbe es kein dem Einzelnen zuzuordnendes Wissen, das diesen von anderen unterscheidet. Erkenntnisgewinn wäre also nicht als etwas Individuelles zu denken, sondern als ein der gesamten Menschheit gemeinsames kollektives Gut: „Uno sciente, omnes essent scientes et non esset unus sciens et alius ignorans“⁵⁴. Was Siger hier selbst als Argument anführt, findet sich noch in den *Quaestiones in tertium de anima* als ein zurückgewiesener Einwand. Nun lässt er ihn mit folgender Begründung gelten: Die Erkenntnistätigkeit unterscheide sich je nach dem Tätigen, dem Objekt und der Zeit. Formalisiert man diese drei Parameter, so ergeben sich mehrere Möglichkeiten:

- I. Eine Person P_1 erkennt zu einem Zeitpunkt t_1 einen Gegenstand O_1 . Die Vorgänge geistigen Erfassens, bei denen
- II. eine Person P_2 zu einem Zeitpunkt t_2 einen Gegenstand O_1 oder
- III. eine Person P_2 zu einem Zeitpunkt t_1 einen Gegenstand O_2 erkennt, sind von I unterschieden. Siger behauptet, dass der Fall:
- IV. Eine Person P_1 und eine Person P_2 erkennen zum gleichen Zeitpunkt t_1 denselben Gegenstand O_1 ,

unter der Prämisse einer Einheit des *intellectus possibilis* „absurd“⁵⁵ sei, da der Vorgang des Denkens bei den beiden voneinander unterscheidbaren Personen identisch sein müsste.

Interessant ist, dass Siger diese Argumentationsfigur dem Werk des Aquinaten entnommen hat. In *De unitate intellectus contra Averroistas* heißt es, aus einer Einheit des Intellekts würde folgen, dass es nur eine intelligible Tätigkeit bei allen Menschen gäbe, die „das Gleiche zur gleichen Zeit denken“⁵⁶. Dies widerspreche der Haltung des Averroes, sei aber, so Siger, gemäß der Absicht des Aristoteles. Damit wird Averroes als sekundäre Autorität suspendiert: Siger meint, einen Widerspruch zur Position des Stagiriten erkannt zu haben und folgt dessen Ansicht. Aristoteles gehe nämlich davon aus, dass der *intellectus possibilis* den *species intelligibiles* als ein der Möglichkeit nach Erkennender gegenübersteht. Dies bedeutet aber, dass es auch Dinge geben muss, die er noch nicht aktual erkannt hat; ein Restpotenzial bleibt somit. Der Mensch wird erst ein in Wirklichkeit Erkennender, wenn der *intellectus agens* den intelligiblen Gehalt aus der *phantasia* aufnimmt und ihn dem *intellectus possibilis* vorstellt. Würde Letzterer jedoch als Einheit gedacht, gäbe

⁵⁴ Ebd. cap. 7 (ed. Bazán 107, 49f.).

⁵⁵ Vgl. ebd. cap. 7 (ed. Bazán 108, 76–78): „Si igitur duo homines intellegant idem intelligibile et simul, si hoc fiat per unum intellectum, intelligere huius hominis et illius erit unum et idem, quod videtur absurdum.“

⁵⁶ *Thomas von Aquin*, *De unitate intellectus contra Averroistas* (ed. Keeler 91, 85–87): „Similiter ergo, si intellectus sit unus omnium, sequitur quod omnium hominum idem intelligendum eodem tempore, sit una actio intellectualis tantum.“

es die noch nicht in den Akt überführte Potenzialität nicht mehr. Der Intellekt „wäre immer voll von Erkenntnisformen, und der intellectus agens würde zerstört werden“⁵⁷. Der Begriff der Zerstörung besagt hier im teleologischen Sinne ein Überflüssigwerden, da der *intellectus possibilis*, sofern er als numerisch einer gedacht wird, sich stets im Zustand der Verwirklichung befindet und somit auf die Aktuierung durch das spontane Prinzip, den *intellectus agens*, nicht mehr angewiesen wäre. Auch diese Argumentation hat Siger von Thomas übernommen. Pathetisch formuliert der Aquinate: „Vergeblich also hat Aristoteles den intellectus agens gesetzt, der aus dem der Möglichkeit nach Denkbaren das in Wirklichkeit Denkbare macht.“⁵⁸

Der Traktat *De anima intellectiva* gibt also eine zweifache Antwort auf die Frage nach der Einheit des Intellekts. Im dritten Kapitel findet sich die bereits aus früheren Werken bekannte Argumentation; das siebte Kapitel weist jedoch eine Verschiebung des Autoritätsbezugs auf. Aristoteles bleibt die zu deutende Primärquelle, Averroes als authentischer Deuter des Stagiriten wird jedoch stillschweigend durch Thomas von Aquin abgelöst. Letzterer nimmt nun die Stellung der sekundären Autorität ein, nach der sich Siger richtet, ohne dies offen zu benennen. Siger begründet seinen Zweifel kurz und knapp mit der „Schwierigkeit der Voraussetzungen und bestimmter anderer Dinge“⁵⁹. Was mit Letztgenanntem gemeint ist, bleibt ungesagt. Es handelt sich wohl um die mit den Verurteilungen von 1270 geschaffenen lehramtlichen Vorgaben, deren Druck auf Nonkonformisten wie den Brabanten nicht unterschätzt werden darf. Um den Häresieverdacht von sich zu weisen, entwickelt Siger eine doppelte Strategie: Er zieht sich einerseits – wie schon skizziert – hinter die Autoritäten zurück, indem er behauptet, nur die Meinungen bewährter Philosophen zu sammeln, und entschärft andererseits einen möglichen Konflikt zwischen Philosophie und Glaubenslehre, indem er bei der Wahrheitsfrage Letzterer den Vortritt einräumt. Davon ausgehend entwickelt Siger eine folgenschwere Arbeitsmethode, in der die Begriffe „Philosophie“ und „Wahrheit“ voneinander getrennt und sich sogar gegenübergestellt werden. Er stellt fest, dass es darum gehe,

mehr nach der Meinung der Philosophen dazu [zur Vervielfachung der *anima intellectiva*] zu fragen als nach der Wahrheit, da wir philosophisch vorgehen. Sicher ist nach der Wahrheit, die nicht gelehrt werden kann, dass die Geisteseele mit der Vervielfältigung der menschlichen Körper vervielfacht werden. Dennoch hielten einige Philosophen das Gegenteil für richtig und auf dem Weg der Philosophie erscheint das Gegenteil [als richtig].⁶⁰

⁵⁷ De anima intellectiva, cap. 7 (ed. Bazán 108, 81 f.): „Quod si [intellectus] sit unus, erit semper plenus speciebus et destruetur intellectus agens.“

⁵⁸ Thomas von Aquin, De unitate intellectus contra Averroistas (ed. Keeler, 95, 52–54): „Frustra ergo Aristoteles posuit intellectum agentem, qui faceret intelligibilia in potentia intelligibilia actu.“

⁵⁹ De anima intellectiva, cap. 7 (ed. Bazán 108, 83 f.): „Et ideo dico propter difficultatem praemissorum et quorundam aliorum, quod mihi dubium fuit a longo tempore quid via rationis naturalis in praedicto problemate sit tenendum.“

⁶⁰ Ebd. cap. 7 (ed. Bazán 101, 7–12): „[...] quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis

Die Philosophie bleibt dieser Aussage zufolge zwar methodisch autonom und kann zu von der Theologie abweichenden Schlüssen gelangen; sie darf jedoch keinen Anspruch mehr auf Wahrheit erheben. Diese komme allein der Offenbarungsreligion zu, hinter der die Philosophie zurückstehen müsse. Welcher Wahrheitsbegriff liegt dem zugrunde? Hier lauert die Gefahr einer Überdeutung. Um ihr zu entgehen, soll es an dieser Stelle bei einer korrespondenztheoretischen Interpretation bleiben: Wahrheit ist die korrekte Entsprechung zwischen einer Sachansicht und der Sache selbst. Wenn Siger behauptet, der Philosophie gehe es nicht notwendigerweise um die Wahrheit, so heißt dies, dass die von der Philosophie aufgestellten Thesen über den menschlichen Intellekt nicht notwendigerweise mit der tatsächlichen Beschaffenheit dieses Intellekts übereinstimmen. Vor diesem Hintergrund kann Siger auch paradoxerweise formulieren, dass es „nicht unser Hauptanliegen ist zu untersuchen, wie es sich mit der Wahrheit über die Seele verhält“⁶¹. Dies stellt die traditionelle Zuordnung von Vernunft und Glaube in Frage, indem ein philosophischer Zugang zu Wissen, also der Erkenntnis über einen Sachverhalt und der gleichzeitigen Gewissheit, dass diese auch wahr ist, versperrt wird. Das Wissen wird letztlich in den Glauben hinein aufgelöst. Der Philosoph kann dieser Verhältnisbestimmung zufolge nur noch Sammler von Autoritäten sein und versuchen, widerstreitende Aussagen zu einer Synthese zu bringen; er hat in Bezug auf die formale Wertigkeit seines Tuns – wahr oder falsch – aber nur die Alternative zwischen der Affirmation des Theologischen oder dem Irrtum. Demnach erscheint auch die Charakterisierung, Siger vertrete eine Lehre von der „doppelten Wahrheit“⁶², allein schon deshalb problematisch, weil die Ergebnisse, die der reinen Vernunft auf der einen und dem geoffenbarten Glaubensgut auf der anderen Seite entnommen werden, in dieser Phase von Sigers Denken nicht gleichberechtigt nebeneinanderstehen. Worin liegt jedoch innerhalb von Sigers Denkraum die Plausibilität dieses Modells? Offenbar ist der Philosophiebegriff des Brabantens aufs Engste mit der Autorität des Aristoteles verbunden. Er kann sich in diesem Stadium seiner Entwicklung ohne diesen Bezug methodisch gar keine Philosophie vorstellen. Aus diesem Grund lässt er paradoxerweise das eigentliche Projekt der Philosophie, nämlich die Suche nach Wahrheit, fallen, um an seiner Metho-

quam veritatem, cum philosophice procedamus. Certum est enim secundum veritatem quae mentiri non potest, quod animae intellectivae multiplicantur multiplicatione corporum humanorum. Tamen aliqui philosophi contrarium senserunt, et per viam philosophiae contrarium videtur.“

⁶¹ Ebd. cap. 6 (ed. *Bazán* 99, 81–83): „[...] nostra intentio principalis non est inquirere qualiter se habeat veritas de anima, sed quae fuerit opinio philosophi de ea.“

⁶² Der Begriff „double vérité“ fand vor allem durch *J. Marcus*, Die Lehre von der doppelten Wahrheit im Anschluss an Siger von Brabant, Düsseldorf 1918, seine Verbreitung. Zu diesem separaten Problem im Werk Sigers vgl. *Van Steenberghe*, Maître Siger, 222–257; sowie in neuerer Zeit auch *Dodd*, The Life and Thought, 81–129. Bei *C. Trottmann*, La théologie des théologiens et celle des philosophes selon Albert le Grand, Siger de Brabant, Thierry de Freiberg et Ulrich de Strasbourg, in: *RThom* 98 (1998), 537–541, findet sich eine Untersuchung des Verhältnisses von offenbarungsgestützter und philosophischer Theologie bei Siger.

denlehre festhalten zu können, der zufolge Aristoteles als die primäre Autorität fungiert.

Fassen wir die Entwicklungen von *De anima intellectiva* zusammen. Im dritten Buch hält Siger noch an seiner bereits zuvor vertretenen Position fest: Die korrekte Deutung des Aristoteles als primärer Autorität, welche durch Averroes als sekundäre Instanz vermittelt wird, bringt wahre Aussagen über den Intellekt zutage. Im siebten Kapitel verschiebt sich das bisherige Gefüge jedoch in doppelter Weise: Zum einen wird Averroes als sekundäre Autorität insgeheim durch Thomas von Aquin verdrängt, dessen Aristotelesdeutung sich Siger anschließt. Zum anderen wird jedoch auch der Stagirit als primäre Autorität relativiert. Seine Seelenlehre könne nicht den Anspruch auf Wahrheit erheben, sofern sie dem Glauben widerspräche.

5. Der offene Autoritätenwechsel: Die Lissabonner *Quaestiones naturales* (q. 3) und die *Quaestiones super librum de causis* (q. 27)

Siger von Brabant hat zwei Sammlungen von *Quaestiones naturales* verfasst. Sie sind jeweils nur durch eine Handschrift bezeugt und werden nach dem Ort ihrer Aufbewahrung benannt. Uns geht es hier um die dritte Quaestion von Lissabon. Während Bazán zögert, gehen Van Steenberghe und auch Putallaz von einer Entstehung erst nach *De anima intellectiva* aus, weil die dort im neunten Kapitel offengebliebene Frage nach dem Verhältnis zwischen möglichem und tätigem Intellekt in den Lissabonner Quaestiones erneut aufgegriffen wird.⁶³

Siger hält es nun für die Position des Aristoteles, dass sowohl die Abstraktion eines intelligiblen Gehalts als auch dessen Rezeption in der menschlichen Seele vonstatten gehen und damit „zu ihr gehören“⁶⁴. Der Intellekt wäre demnach individuiert, so dass der *intellectus possibilis* sich nicht immer im Akt befinden kann, sondern lediglich die Potenz zum Erkennen in sich trägt, die durch den *intellectus agens* in die Wirklichkeit überführt werden muss. Dabei tritt der Gegensatz zu Averroes nun offen zutage: „Est alia positio commentatoris“⁶⁵. Unabhängig davon, ob man „alius“ enumerativ („ein weiterer“) oder adversativ („ein anderer“) deutet, wird ersichtlich, dass Averroes nicht mehr der authentische Ausleger des Aristoteles ist. Für Averroes *latinus* ist der *intellectus possibilis* nämlich immer im Akt, da dieser, als der Zahl nach einer, sich zum tätigen Intellekt, mit dem er sub-

⁶³ Vgl. Van Steenberghe, Maître Siger, 218–221. 374; und Putallaz, La connaissance de soi, 117. B. Bazán, Introduction, in: Ders. (Hg.), Siger de Brabant. Écrits de logique, de morale et de physique, Louvain 1974, 38, vermutet eine etwa zeitgleiche Entstehung von *De anima intellectiva* und den Lissabonner Quaestiones.

⁶⁴ Quaestiones naturales (Lisbonne), q. 3 (ed. Bazán 109, 47–49): „Et propter hoc posset aliter dici quod utrumque istorum, et agere intelligibilia et recipere intelligibilia, pertinent ad animam nostram.“

⁶⁵ Ebd. cap. 3 (ed. Bazán 109, 38).

stanziall verbunden ist, wie die Materie zur Form verhält.⁶⁶ Siger hingegen sieht in den beiden Vermögen des Denkens, dem *intellectus agens* und *possibilis*, zwei voneinander getrennte Substanzen, da sie unterschiedlichen Tätigkeiten (*operationes*) nachgehen: Erstgenanntes ist spontan, letztgenanntes hingegen rezeptiv.⁶⁷ Beide in sich unterscheidbaren Vermögen gehören jedoch der individuierten Geistseele des Menschen an. Die These einer Einheit des *intellectus possibilis* wird aufgegeben. Averroes ist endgültig vom Platz einer sekundären Autorität verstoßen.⁶⁸

Die erst 1966 entdeckten *Quaestiones super librum de causis* sind Sigers letzte bekannte Vorlesung, in der er den *Liber de causis*, ein ursprünglich dem Aristoteles zugeschriebenes Werk, das jedoch auf der *Elementatio theologica* des Proklos beruht, kommentiert. Die Schrift Sigers ist nach den Lissabonner *Quaestiones* entstanden, also später als 1274, muss aber zeitlich früher als die Vorladung durch die Inquisition angesetzt werden, so dass eine Entstehung zwischen 1274 und 1276 als wahrscheinlich gilt.⁶⁹ Von Interesse für uns ist die Frage, „*utrum intellectus multiplicetur multiplicatione hominum aut sit unus in omnibus*“⁷⁰. Siger gibt in seiner Lösung zunächst die Auffassung des Averroes wieder: Dieser gehe davon aus, dass der Intellekt numerisch einer sei, sich nur „naturaliter“ akzidentell, also durch die Kategorie der Tätigkeit, mit dem Körper verbinde und auf diese Weise sein Formspender werde. Eine individuelle Zurechenbarkeit des Denkens sei nur durch die *phantasmata* als sinnliche Grundlage intelligiblen Erfassens gegeben.⁷¹ Siger reagiert auf die Ausführungen wie folgt: „*Sed ista positio in fide nostra est haeretica, et irrationalis etiam sic apparet.*“⁷² Diese Entgegnung zieht zunächst die Glaubenslehre als Begründung heran und verweist erst nachträglich auf die *ratio*. Trotz der Reihenfolge spielt das fideistische Argument im weiteren Verlauf keine explizite Rolle mehr. Bereits im nächsten Satz wird auf Aristoteles verwiesen, der durch Averroes falsch gedeutet werde. Wer nämlich den Intellekt als die Form des Körpers bezeichne, was Aristoteles von der gesamten Seele aussagt,⁷³ müsse von einer Individuie-

⁶⁶ Vgl. Averroes, In de anima III 5 (ed. Crawford 406, 556–565; 448, 132–144).

⁶⁷ *Quaestiones naturales* (Lisbonne), q. 3 (ed. Bazán 109, 49–110, 54): „*Quia tamen per diversas operationes concludimus diversas substantias separatas, ut patet per Aristotelem, duodecimo Metaphysicae, qui ex diversitate motuum concludit diversitatem substantiarum separatarum, videtur quod intellectus agens et possibilis pertineant ad diversas substantias, cum habeant diversas operationes.*“ Siger bezieht sich auf Aristoteles, Metaphysik XII, 8, 1073a 25–1075b 1.

⁶⁸ Eine andere Deutung findet sich bei B. C. Bazán, Radical Aristotelism in the Faculties of Arts. The case of Siger of Brabant, in: L. Honnefelder [u. a.] (Hgg.), Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis, Münster 2005, 618. Bazán sieht eine weiterhin enge Verbindung zwischen Siger und Averroes, da auch Letztgenannter den Intellekt als Teil der Seele ansehe.

⁶⁹ Vgl. A. Marlasca, Introduction, in: Ders. (Hg.), Les *Quaestiones super librum de causis* de Siger de Brabant, Louvain 1972, 29.

⁷⁰ *Quaestiones super librum de causis*, q. 27 (ed. Marlasca 108, 2f.).

⁷¹ Vgl. ebd. q. 27 (ed. Marlasca 111, 114–112, 146).

⁷² Ebd. q. 27 (ed. Marlasca 112, 147f.).

⁷³ Vgl. Aristoteles, De anima II 1, 412a 27f.

rung des *intellectivum* ausgehen und es als einen Teil der menschlichen Seele betrachten. Die Informierung eines Leibes durch den Intellekt widerspreche nämlich dessen numerischer Einheit. Siger will auf folgende Überlegung hinaus: Einem Gegenstand eine Form zu geben heißt, ihm aus seiner noch unbestimmten Bestimmbarkeit heraus eine Bestimmung zu verleihen und ihn so zu dem zu machen, was er wesentlich ist und als was er erkannt werden kann. Dieses hylemorphistische Schema kennt jedoch kein allgemeines *eidos* in einem Ideenkosmos, sondern verortet die *forma* im Einzelding, so dass auch bei den vielen Angehörigen der einen *species* Mensch eine Vielheit von Formen angenommen werden muss.

Der Intellekt wird so mit dem menschlichen Körper vereinigt, dass er, wenn er als Einheit subsistiert, nicht mit vielen Menschen oder vielen menschlichen Körpern vereint werden kann.⁷⁴

Die Diversität unter den Menschen lässt sich demnach nicht durch eine Einheit des *intellectus possibilis* erklären; sie verlangt stattdessen nach seiner Individuierung, sofern er als Formgeber für die Gestalt des einzelnen Menschen gelten soll. Deshalb schlussfolgert Siger: „Der Intellekt muss also gezählt und vervielfältigt werden.“⁷⁵ Das zweite Argument gegen Averroes zielt auf die zeitliche Struktur des Denkens ab. Während das göttliche, sich selbst denkende Denken simultan verläuft,⁷⁶ können die *species intelligibiles*, also der aus den Bildern der Vorstellungskraft gewonnene geistige Gehalt, dem menschlichen *intellectus possibilis* nur sukzessiv vorgestellt werden.⁷⁷ Legt man die Annahme zugrunde, dass es für alle nur einen einzigen Intellekt gebe, so müsste dieser – weil viele Menschen zur gleichen Zeit denken – viele Objekte gleichzeitig erfassen; der *intellectus possibilis* würde von verschiedenen *species intelligibiles* gleichzeitig aktuiert werden. Da er dazu aber seinem Wesen nach nicht imstande sei, müsse von seiner Individuierung ausgegangen werden.⁷⁸ Diese Überlegung zeigt einen Perspektivwechsel in der Argumentation Sigers an: Er denkt nun nicht mehr von den *einheitlichen* Allgemeinbegriffen her, deren Zustandekommen zur These eines *einheitlichen* Intellekts geführt hat, sondern setzt bei den *vielen* Individuen an, deren unterschiedliche, aber gleichzeitig verlaufende Denkakte eine *Vielheit* der Intellekte nahelegen. Dieses Argument ist mit einer im siebten Kapitel von *De anima intellectiva* vorgetragenen Überlegung verwandt,

⁷⁴ Quaestiones super librum de causis, q. 27 (ed. *Marlasca* 112, 156–158): „Sed intellectus hoc modo unitur corpori humano quod sub unitate existens non potest pluribus hominibus seu pluribus corporibus humanis uniri.“

⁷⁵ Ebd., q. 27 (ed. *Marlasca* 113, 161 f.): „Intellectum ergo oportet numerari et multiplicari.“

⁷⁶ Vgl. *Aristoteles*, *Metaphysik* XII 9, 1074b 34f.

⁷⁷ Vgl. Quaestiones super librum de causis, q. 27 (ed. *Marlasca* 113, 164–166): „Intellectus autem multa simul intelligere non potest, immo transmutatur de intelligibili ad intelligibile secundum quod diversa vult intelligere.“

⁷⁸ Eine andere Deutung findet sich bei *D. Calma*, *Le corps des images. Siger de Brabant entre le Liber de causis et Averroës*, in: *FZPhTh* 53 (2006), 232. Calma geht davon aus, dass die These von der Einheit des Intellekts auch in den *Quaestiones super librum de causis* nicht verworfen wird.

wonach eine Situation, bei der zwei Menschen denselben Gegenstand zur selben Zeit erkennen, unter der Annahme einer *unitas intellectus* „absurd“ sei.⁷⁹ Die Hilfshypothese einer Einheit des Intellekts kann zwar eine allgemeine Erkenntnis durch verschiedene Menschen erklären, stößt aber gerade beim Moment des Überindividuellen an ihre Grenzen, weil sie nicht die Formalursache vieler gleichzeitig sich vollziehender Denkkakte sein kann.

Ist es wirklich Aristoteles, der bei dieser Argumentation die Feder führt? Dies erscheint fraglich, da Siger – trotz der skizzierten Gegenüberstellung von Averroes und dem Stagiriten – nicht sicher ist, ob Letzterer tatsächlich von einer Individuierung des Intellekts ausgeht. Es sei „... seinen Worten nichts Sicheres“⁸⁰ zu entnehmen. Der diagnostizierten Uneindeutigkeit des Aristoteles steht jedoch die nachdrückliche Eindeutigkeit des Lehramtes, dem sich Siger fügen muss, gegenüber. Bisher hat sich dieses vor allem gegen Averroes ausgewirkt, wohingegen der Stagirit im Werk Sigers immer noch die Rolle der primären Autorität einnahm, die einfach im thomasischen – und damit orthodoxen – Sinne umgedeutet wurde. Nun gibt Siger aber zu, dass auch Aristoteles nicht notwendigerweise mit der kirchlichen Position vereinbar ist. Aus diesem Grund wird seine primäre Autorität relativiert: „Er war ein Mensch und konnte irren.“⁸¹ Auf den ersten Blick mag dieser Satz harmlos erscheinen, weil ihn niemand ernsthaft bestreiten würde. Dennoch liegt darin ein tiefgreifender Wandel im Philosophieverständnis Sigers verborgen. Ging er in seiner Frühzeit noch davon aus, man müsse Aristoteles richtig auslegen, um wahre Aussagen zu erhalten, so wird nun die Wertigkeit eines Satzes nicht mehr anhand seiner Stellung zum Werk des Stagiriten gemessen. Dieser ist als primäre Autorität depotenziert.

Die Feststellung lässt auf den ersten Blick zwei mögliche Deutungen zu. Sie könnte erstens als eine Aufwertung der reinen Vernunft verstanden werden. War es zuvor deren Aufgabe, „nach den Zeugnissen bewährter Philosophen“ zu fragen, so ist der philosophisch Fragende nun auf seine eigene Spontaneität verwiesen. Er darf auch die kanonischen Autoren kritisch hinterfragen und muss sogar mit deren Irrtum rechnen. Diese Interpretation ist jedoch nur schwer haltbar, weil in keiner Weise von einer Freisetzung der theoretischen Vernunft die Rede sein kann, da ihre Eigenreflexivität an deutliche Grenzen, nämlich die der kirchlichen Lehre, stößt. Überschreitet sie diese, wie Siger es in seinem Frühwerk getan hat, so sind Sanktionen zu

⁷⁹ Vgl. *De anima intellectiva*, cap. 7 (ed. *Bazán* 108, 76–78): „Si igitur duo homines intellegant idem intelligibile et simul, si hoc fiat per unum intellectum, intelligere huius hominis et illius erit unum et idem, quod videtur absurdum.“

⁸⁰ *Quaestiones super librum de causis*, q. 27 (ed. *Marlasca* 115, 246–248): „Vel si forte quaeretur quid sentit Aristoteles si intellectus sit unus omnium hominum sicut et suus expositor, non est bene certum ex verbis suis.“

⁸¹ *Ebd.* q. 27 (ed. *Marlasca* 115, 250f.): „Qualitercumque autem senserit, [Aristoteles] homo fuit et errare potuit.“

fürchten, was der Pariser Magister ebenfalls zu spüren bekam.⁸² Plausibler ist also eine Deutung, die keine Loslösung von einer Autorität annimmt, sondern lediglich von einem Wechsel im Autoritätsbezug ausgeht. Das kirchliche Lehramt und seine Vorgaben von Rechtgläubigkeit geben Siger nun die Richtung seines Philosophierens vor und stellen jede Aussage unter Vorbehalt. Wie sehr Siger versucht, nicht gegen die geltende Orthodoxie zu verstoßen, wird deutlich, wenn man die Beziehung seiner *Quaestiones super librum de causis* zum Kommentar des Aquinaten untersucht. Imbach hat weitreichende wörtliche Übernahmen aufgezeigt⁸³, Calma spricht gar von einem „Plagiat“⁸⁴, wobei die heutige moralische Implikation dieses Begriffs sicherlich nicht auf die Gewohnheiten des Mittelalters übertragen werden kann. Anders als in den Frühwerken, bei denen sich auch eine Praxis der wörtlichen Übernahmen feststellen lässt,⁸⁵ geht es Siger hier um die Entschärfung eines Konflikts mit dem Lehramt, indem er sich eng an Thomas anlehnt. Die von Wéber vertretene These einer umgekehrten Einflussnahme, wonach die Ansichten Sigers eine nachhaltige Wirkung auf den Aquinaten ausgeübt hätten, erscheint vor diesem Hintergrund kaum als haltbar.⁸⁶

6. Ergebnis

In der voranstehenden Untersuchung wurde die Unterscheidung zwischen primärer und sekundärer Autorität eingeführt und auf die Intellektlehre Sigers angewendet. *Methodisch* ist dabei zu betonen, dass es sich bei dieser Begrifflichkeit um ein Arbeitsinstrument handelt, das es uns aus *systematischem* Interesse gestattet, die verschiedenen Erkenntnisorte hochmittelalterlichen Denkens in ein gestuftes Verhältnis zueinander zu setzen. *Historisch* gesehen treffen wir das Faktum einer Hierarchisierung von Autoritäten, nicht aber die hier verwendete Terminologie an. Dennoch ist sie in der Lage, einen präziseren Blick auf die Entwicklung Sigers freizugeben: Ihr äußerer Verlauf muss nicht nur phänotypisch beschrieben, sondern kann genauer als eine Verschiebung von Autoritätsverhältnissen bestimmt werden. Geht es dem Siger der *Quaestiones in tertium de anima* darum, Einsichten über den Intellekt durch eine Deutung des Aristoteles als primärer und des

⁸² Vgl. F.-X. Putallaz, Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII^e siècle, Freiburg i. Ue. 1995, 15–49.

⁸³ Vgl. R. Imbach, Note sur le commentaire du Liber de causis de Siger de Brabant et ses rapports avec Thomas d'Aquin, in: FZPhTh 43 (1996), z. B. 306 f.

⁸⁴ Vgl. D. Calma, Siger de Brabant et Thomas d'Aquin: note sur l'histoire d'un plagiat, in: FZPhTh 50 (2003), 118.

⁸⁵ Vgl. Gauthier, Notes sur Siger de Brabant I, 214.

⁸⁶ Vgl. E.-H. Wéber, La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin, Paris 1970. Zur Kritik vgl. B. Bazán, Le dialogue entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin, in: RPL 72 (1974), 53–155; sowie Ch. Lefevre, Siger de Brabant a-t-il influencé saint Thomas?, in: MSR 31 (1974), 203–215; und Van Steenberghen, Maître Siger, 357–360; 381–383.

Averroes als sekundärer Autorität zu erhalten, so kündigt der Traktat *De anima intellectiva* einen Übergang an. Während das dritte Kapitel die alte Position beibehält, wird im siebten Averroes stillschweigend durch Thomas von Aquin ersetzt. Gleichzeitig tritt das kirchliche Lehramt explizit in den Kreis der zu befragenden *loci* ein. Dies geschieht sogar in einem solchen Maße, dass die Wahrheitssuche als Ziel philosophischer Reflexion auf der Strecke bleibt, indem der korrespondenztheoretische Wahrheitsbegriff einseitig der Glaubenslehre zugeordnet wird. Dabei handelt es sich jedoch nur um ein Übergangsstadium, dessen Genese sich dadurch erklären lässt, dass Siger einerseits unter lehramtlichem Druck steht, andererseits aber von seinem Verständnis der Philosophie als Auslegung des Aristoteles nicht lassen will. In den *Quaestiones super librum de causis* kommt hingegen die Einsicht zum Tragen: Aristoteles „homo fuit et errare potuit“⁸⁷.

Philosophische Reflexion ist somit nicht mehr ausschließlich mit der korrekten Interpretation aristotelischer Schriften gleichzusetzen. Die These einer Einheit des Intellekts ist also – selbst für den Fall, dass Aristoteles diese Lehre vertreten haben sollte – nicht notwendigerweise zutreffend. Die Lösung von der Autorität des Stagiriten kann jedoch nicht ausschließlich als ein Prozess der Freisetzung eigener Vernunftanstrengung gedeutet werden. Er steht von Anfang an unter dem Druck kirchlicher Lehre und bleibt weiterhin von ihr kontrolliert. Kurzum: Sigers Wandel ist als eine tiefgreifende Verschiebung von Autoritätsverhältnissen, nicht jedoch als deren Abschaffung zu deuten.

⁸⁷ *Quaestiones super librum de causis*, q. 27 (ed. *Marlasca* 115, 250f.).



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
 Hermann-Herder-Str. 4
 D-79104 Freiburg im Breisgau
 Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
 E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

85. Jahrgang · Heft 4 · 2010

ABHANDLUNGEN

Michael Seewald

Erkenntnis woher? Der Wandel von Autoritätsbezug und
Philosophiebegriff in der Intellektlehre Sigers von Brabant 481

Boris Hogenmüller

Die ‚*impū*‘. Melchior Canos Auseinandersetzung mit den Reformatoren
in *De locis theologicis* 501

Heinz-Jürgen Görtz

Wir und die Anderen – die Frage nach dem „Subjekt“ in Franz Rosenzweigs
geschichtsphilosophischem Konzept des „Stern der Erlösung“ 513

Thorsten Gubatz

Das Nichts im Dasein und die Unruhe des Herzens.
Die philosophisch-theologischen Wurzeln des Begriffs der Langeweile 535

Werner Löser S. J.

Biblische Texte zur Taufe – ausgelegt durch Heinrich Schlier 550

BEITRAG

Peter Burg

Lucien Valdor, Pierre Lorson und Romano Guardini 571

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

Werner Löser S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLEITUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

MICHAEL SEEWALD

Lehrstuhl für Dogmatik und
Ökumenische Theologie
Ludwig-Maximilians-Universität München
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München
E-Mail:
michael.seewald@kaththeol.uni-muenchen.de

DR. BORIS HOGENMÜLLER

Im Bornfeld 20
63791 Karlstein
E-Mail: boris.hogenmueller@uni-wuerzburg.de

PROF. DR. HEINZ-JÜRGEN GÖRTZ

Leibniz Universität Hannover
Philosophische Fakultät
Institut für Theologie und
Religionswissenschaft
Abteilung Katholische Theologie
Schloßwender Straße 1
30159 Hannover
E-Mail:
heinz-juergen.goertz@theo.phil.uni-hannover.de

DR. THORSTEN GUBATZ

Stieberstraße 12
90453 Nürnberg
E-Mail: freecastle75@web.de

PROF. DR. WERNER LÖSER S. J.

Ignatiushaus der Jesuiten
Elsheimerstraße 9
60322 Frankfurt am Main
E-Mail: werner.loeser@jesuiten.org

PROF. DR. PETER BURG

Schöppingenweg 49
48149 Münster
E-Mail: burgp@uni-muenster.de

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

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

Die ‚*impij*‘

Melchior Canos Auseinandersetzung mit den Reformatoren in *De locis theologicis*

VON BORIS HOGENMÜLLER

1. Einleitung

Peter Walter schreibt in seinem im Rahmen der Melanchthon-Schriften publizierten Beitrag „Philipp Melanchthon und Melchior Cano. Zur theologischen Erkenntnis- und Methodenlehre des 16. Jahrhunderts“¹ zur Intention von Melchior Canos 1563 postum² herausgegebener Schrift *De locis theologicis*: „Canos Ziel ist es, einen Beitrag zur theologischen Methode zu leisten, indem er den Stellenwert der Bezeugungsinstanzen bestimmt, von denen der Theologe bei seiner Urteilsbildung auszugehen hat.“ Diesen Beitrag zu leisten, war für Cano primäres Ziel der Schrift, fand er sich doch in einer durch reformatorische Strömungen im Umbruch befindlichen Welt wieder, in der die kirchliche Autorität zu Gunsten der alleinigen Berufung auf die Schrift vollends in Frage gestellt wurde. Bereits im Spätmittelalter (Wyclif, Hus) findet sich der Ursprung dieser Tendenz, die im ausgehenden 15. und beginnenden 16. Jahrhundert in den deutschen Landen endgültig hervorbrach.³ Canos Schrift *Über die Orte der Theologie* manifestiert sich in diesem Zusammenhang gewissermaßen als ‚Fels in der Brandung‘ der Häresie, die sich nicht nur an die eigenen Mitbrüder, sondern gezielt an die Häretiker in Deutschland, England und die anderen Länder wendet, die, wie Caballero bemerkt, mit der Häresie in Berührung gekommen oder von ihr besetzt sind.⁴ Zu diesen Häretikern wiederum zählt Cano in erster Linie Luther und den großen Kreis seiner Anhänger, denen der Spanier an vielen Stellen seines Werkes ‚Blindheit‘ und ‚Starrsinn‘ vorwirft.⁵

¹ P. Walter, Philipp Melanchthon und Melchior Cano. Zur theologischen Erkenntnis- und Methodenlehre im 16. Jahrhundert, in: G. Frank/K. Meerhoff (Hgg.), Melanchthon und Europa. 2. Teilband Westeuropa, Stuttgart 2002, 73.

² Die *Editio princeps* erfolgte postum im Jahr 1563 in Salamanca durch Roderich Vadilaeus. Weitere Drucke der *loci* als Einzelausgaben erfolgten 1564 in Lovaine, 1567 in Venedig, 1569 in Lovaine und 1585 in Köln. Zu den verschiedenen Editionen vgl. J. Belda Plans, Melchior Cano. *De locis theologicis*, Madrid 2006, LXXXV-LXXXIX.

³ Vgl. dazu Ch. Lohr, Modelle für die Überlieferung theologischer Doktrin. Von Thomas von Aquin bis Melchior Cano, in: W. Löser/K. Lehmann/M. Lutz-Bachmann (Hgg.), Dogmengeschichte und katholische Theologie, Würzburg 1984, 148–167.

⁴ Siehe dazu F. Caballero, Vida del Ilmo. Fray Melchior Cano, Madrid 1871, 377: „Satisfizo Cano á este escrúpulo manifestado, que no tanto lo escribia para España, quanto para Alemania, Inglaterra y otras naciones del Norte tocadas ó poseidas de heregía.“

⁵ Vgl. u. a. LT III,2: *Quo namque consilio adversum hos disputare aut debeam, aut possim, cui cum omnia theologiae principia tollunt, tum una fere sola asseverandi audacia utuntur, quae illis*

Ihnen gegenüber, denen er zwar einräumt, ‚redegewandt‘ zu sein, die er aber dennoch als ‚unfromm‘ abqualifiziert,⁶ legt Cano eine deutlich ablehnende Haltung an den Tag, die sicher ohne Weiteres nachzuvollziehen ist. Dass er sich aber trotz aller Ablehnung nicht nur oberflächlich mit ihren Schriften auseinandergesetzt, sondern diese gelesen und sogar eingehend studiert hat⁷, konnte Peter Walter in seiner aufschlussreichen Studie – bezogen auf die Schriften Melanchthons⁸ – bereits zeigen⁹. Dass dieses Ergebnis ein nicht zu unterschätzendes Novum ist, stellte sich auf der im Februar 2008 in Würzburg veranstalteten Tagung „Das Barock und die Theologie – der Beitrag Melchior Canos zur Standortbestimmung der Kirche im 21. Jahrhundert“ heraus. Dort wurde wiederholt die Frage aufgeworfen, inwiefern Cano sich aktiv mit den Schriften der Reformation auseinandergesetzt habe oder aber ob der Verweis auf Melanchthons Schrift ein *singulare tantum* sei. Die Frage schien durchaus berechtigt, da bis zu diesem Zeitpunkt noch keinerlei Studien vorlagen, die Canos Verhältnis zu den Schriften der Reformatoren näher beschrieben. Diesem Desiderat nachzukommen, war Ansporn und Ursache der vorliegenden kurzen Untersuchung.

2. Canos Auseinandersetzung mit den Schriften Luthers und seiner Anhänger

Dass Cano vor den Schriften der Reformatoren, auch wenn sie aus seiner Sicht, wie angesprochen, *impii* waren, nicht die Augen verschließen konnte, ja gar wollte, erklärt sich sicher aus der Sache selbst.¹⁰ Bei seiner Beschäfti-

perpetua est pro locis dialecticis theologi eisque omnibus? LT IV, letztes Kapitel: *Nam Lutherani caeci sunt, et duces caecorum.*

⁶ LT I, letztes Kapitel: *Id quod e nostris fecere plurimi, e Luteranis non modo Philippus, sed Calvinus etiam fecit, homines non parum eloquentes, impii tamen, ut Lutheri discipulos possit agnoscere.*

⁷ Dass insbesondere die Schriften Melanchthons in Spanien des 16. Jahrhunderts bekannt waren, zeigt das Beispiel des Erzbischofs Carranza. Dieser hatte während der ersten Sitzungsperiode des Tridentinum Exzerpte aus Melanchthons *loci communes* angefertigt und unter seinen Schriften verwahrt, wie sich in dessen Inquisitionsprozess herausstellte. Vgl. dazu *J. I. Tellechea*, Cano y Carranza. Préstamos y afinidas, Salamanca 1979.

⁸ Dieser eindeutige Verweis auf Melanchthon findet sich im achten Buch, wo Cano den Reformator folgendermaßen anführt: *Philippus vero Melanchthon, in Apologia contra Parisienses, ‚Lutetiae natam esse‘ ait ‚profanam scholasticen, qua admissa evangelium obscuratum ac fides extincta‘.* Dieses fast wörtliche Zitat stammt aus Melanchthons im Juni 1521 entstandener Schrift *Adversus furiosum Parisiensem Theologastrorum decretum Philippi Melanchthonis pro Luthero apologia*, die dieser zur Verteidigung Luthers verfasst hat. Der ursprüngliche Wortlaut lautet hier: *Constat enim natam esse Luteciae prophanam illam scholasticen, quam Theologiam vocari volunt, qua admissa, nihil salvi reliquum est Ecclesiae: Evangelium obscuratum est, fides extincta [...].*

⁹ Vgl. Walter (wie Anmerkung 1), 76–78.

¹⁰ Ein weiterer Grund für die Beschäftigung lässt sich mit Sicherheit in ihrer weiten Verbreitung erkennen, von der *A. Kirchhoff* in seinem 1851 erschienenen Buch „Beiträge zur Geschichte des deutschen Buchhandels“ zur Verbreitung der reformatorischen Schriften treffend schreibt: „Die ausserordentliche geistige Anregung, welche die Reformation hervorrief, brachte [...] bald eine günstige Aenderung in [scil. den] Verhältnissen hervor. Die Schriften der Reformatoren fanden eine ungeheure Verbreitung; sie wurden förmlich verschlungen [...].“

gung mit ihnen beschränkt sich der Spanier jedoch nicht allein auf die Hauptvertreter Luther und Melanchthon, sondern erwähnt namentlich mehrfach auch Calvin, Butzer¹¹, Ökolampad¹², Osiander¹³ und Zwingli¹⁴. Ebenso sind ihm ihre Schriften aus eigenen Studien vertraut, so dass wörtliche Zitate, wie nachzuweisen sein wird, keine Seltenheit darstellen.

In diesem Zusammenhang wiederum ist eine nicht zu vernachlässigende Gewichtung der einzelnen Reformatoren auszumachen, die kurz dargestellt sei. Luther und Melanchthon nehmen als Initiatoren der Reformation bei Cano eine Sonderstellung ein. Wörtliche Zitate aus den Schriften dieser beiden Reformatoren sind zwar selten – für Luther sind insgesamt zwei Zeugnisse aus verschiedenen Schriften, für Melanchthon, wie von Peter Walter bereits herausgestellt¹⁵, gar nur ein einziges zu belegen –; dennoch ist ihre Bedeutung durch den namentlichen Verweis oder die Anführung von Passim-Zitaten nicht weniger gegenwärtig als die des Johannes Calvin. Im Vergleich zu Luther und Melanchthon führt Cano ihn an drei Stellen wörtlich an, an etwa 30 weiteren Stellen jedoch namentlich oder passim. Den vierten Rang nimmt Butzer ein, den Cano an einer Stelle des zwölften Buches wörtlich zitiert, gefolgt von Osiander, aus dessen Werk ein weiteres wörtliches Zitat in den *loci* zu finden ist, wie auch Ökolampad und Zwingli, die zwar mehrfach namentlich genannt, deren Schriften jedoch wohl nur passim angeführt werden, wie im Folgenden zu zeigen sein wird.

2.1 Martin Luther

Im achten Buch, das sich mit dem siebten theologischen Ort, der *auctoritas theologorum scholasticorum*, befasst, führt Cano zu Beginn seiner Abhandlung (erstes Kapitel) Martin Luther (1483–1546), den er als *signifer impietatis Germanicae* sieht, in seiner Schrift *rationis Latomianae confutatio* an:

Sequitur locus huic disputationi vel maxime necessarius, qui scholae theologicae continet auctoritatem, quam haeretici iuniores non modo elevant et extenuant, verum etiam explodunt et exsibilant. Ac signifer impietatis Germanicae Lutherus, Wicleffi in hoc, ut in aliis, discipulus, in libro quidem adversus Iacobum Latomum asserit, 'theologiam scholasticam esse nihil aliud, quam ignorantiam veritatis, inanemque fallaciam', quam ad Colossenses cap. 2, Apostolus praecavet.

Nach Canos Worten folgt für die Disputation ein wohl höchst notwendiger Ort (*vel maxime necessarius*), der die Autorität der theologischen Schule enthält (*scholae theologicae continent auctoritatem*). Diesen, so Cano weiter, hätten die jüngeren Häretiker (*haeretici iuniores*) nicht nur herabgesetzt und geschmälert (*elevant et extenuant*), sondern sogar missbilligt und aus-

¹¹ LT II,13; IV,4 (zweimal); V,2.5; VI,3 (zweimal); 8; XII,11 (mehrfach).

¹² LT III,6; V,1.4.6; VI,8; XII,11.

¹³ LT VII,1.3.4; XI,5.

¹⁴ LT II,13; V,4.

¹⁵ Vgl. Walter (wie Anmerkung 1), 78.

gepiffen (*exploidunt et esibillant*). Als Vorkämpfer der deutschen Gottlosigkeit behauptete Luther im Buch gegen Jakob Latomus (*in libro quidem adversus Iacobum Latomum*), dass die scholastische Theologie nichts anderes sei als Unkenntnis der Wahrheit und nichtige Täuschung (*theologiam scholasticam esse nihil aliud, quam ignorantiam veritatis, inanemque fallaciam*), gegen die der Apostel im Kolosserbrief, Kapitel 2, Vorsorge getroffen habe (*praecavet*).

In dieser im Juni 1521 begonnenen, jedoch erst im September des gleichen Jahres publizierten¹⁶ *confutatio*¹⁷ richtet sich Luther gegen die von Jakob Latomus an ihn gerichtete Schrift *Articulorum doctrinae fratris Martini Lutheri per theologos Louanienses damnatorum ratio ex sacris literis et veteribus tractatoribus*¹⁸. Das angeführte Zitat bei Cano stammt aus zwei verschiedenen Abschnitten (35 und 40) des siebten Buches. Der Wortlaut ist folgender:

[7,35] Et simul ex iis puto satis monstratum, Theologiam scholasticam esse aliud nihil quam ignorantiam veritatis et scandalum iuxta scripturas positum [...].

[7,40] Ideo meo consilio qui volet, cautis sit, facio quod debeo, et iterum moneo cum Apostolo: Videte, ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam (hunc ego scholasticam Theologiam interpretor fortiter et cum fiducia) [...].

Wie aus dem Vergleich zu erkennen ist, setzen sich Canos Zitate im wörtlichen und inhaltlichen Sinn aus diesen beiden Stellen der *confutatio* zusammen. Der genaue Wortlaut und die Wiedergabe von Luthers Interpretation der Schriftstelle sind eindeutige Hinweise darauf, dass Cano Luthers Schrift bei der Abfassung der entsprechenden Passage der *loci* vor Augen gehabt haben muss.

Ähnlich ist auch Canos Verhältnis zu der im selben Abschnitt zitierten Stelle aus Luthers *de abroganda missa*, die dieser wohl im Oktober 1521 aus Besorgnis um die Entwicklung in Wittenberg veröffentlicht hat. Cano zitiert den Reformator wie folgt:

In libro autem de abroganda Missa privata, ‚academias‘ dicit, esse Antichristi lupanaria‘.

Nach Canos Worten behauptet (*dicit*) Luther in ebendieser Schrift, dass die Universitäten die Bordelle des Antichristen sind (*academias esse Antichristi lupanaria*). Im Original findet sich diese Stelle im neunten Abschnitt der entsprechenden Schrift, wo Luther sich folgendermaßen äußert:

¹⁶ Vgl. dazu D. R. Hermann, Zur Kontroverse zwischen Luther und Melanchthon, in: V. Vaita (Hg.), Luther und Melanchthon. Referate des Zweiten Internationalen Lutherforscherkongress, Göttingen 1961, 105.

¹⁷ Zur *confutatio* vgl. Hermann (wie Anmerkung 16), 104–118.

¹⁸ Hintergrund waren die Verurteilung und Bücherverbrennung einiger Lehrsätze Luthers durch Kölner und Löwener Theologen im Jahre 1519. Luthers Antwort darauf war die *Condemnatio doctrinalis librorum Martini Lutheri per quosdam Magistros Nostros Lovanienses et Colonienses facta*. Auf Löwener Seite versuchte Latomus den Kampf mit der im Text erwähnten Schrift fortzusetzen.

Quot, rogo, medicamentis, quam robusta resina Galaad, quam potentibus et evidentibus scripturis meam ipsius conscientiam vix dum stabilivi ut auderem unus contradicere Papae et credere eum esse Antichristum, Episcopos esse eius Apostolos, Academiae esse eius lupanaria?

Auch in diesem Fall ist die wörtliche Übernahme der Stelle bei Cano in Auszügen so eindeutig, dass von einer Kenntnis der Schrift ausgegangen werden sollte.

Festzuhalten ist also, dass Cano zumindest die beiden erwähnten Schriften des Reformators Martin Luther gekannt und aktiv benutzt haben muss; andernfalls wären Zitate dieser Art sicher kaum möglich gewesen. Canos Kenntnis von Luthers Schriften wie auch denen der übrigen Reformatoren dürfte auf die Auseinandersetzung des Trienter Konzils mit diesen zurückzuführen sein. Dort standen den Konzilsteilnehmern zahlreiche Schriften der Reformatoren zum Studium zur Verfügung.¹⁹ Auch Cano dürfte dort mit einiger Sicherheit Zugriff auf deren Schriften erhalten und ebenso, wie es für Carranza, bezogen auf Melanchthon, nachgewiesen werden konnte²⁰, Exzerpte aus diesen Schriften angefertigt haben.

2.2 Johannes Calvin

Die 1536 erstmals erschienene Schrift *Institutio Christianae religionis* des Johannes Calvin (1509–1564), der neben Luther und Melanchthon als Hauptvertreter der Reformation gilt, ist von Cano das in den *loci* am häufigsten zitierte reformatorische Werk. In nicht weniger als 32 verschiedenen Passagen²¹ verweist der Spanier namentlich auf Calvin und dessen Argumentation. An zwei dieser Stellen nimmt Cano sogar eindeutig wörtlichen²² Bezug auf den Reformator französischer Abstammung. Die erste Stelle findet sich im sechsten Kapitel des zweiten Buches, das die Autorität der Heiligen Schrift (*auctoritas sacrae scripturae*) thematisiert. Dort heißt es im Kontext der Auseinandersetzung mit den Argumenten der Gegner:²³

¹⁹ Im Besitz des kaiserlichen Gesandten Diego de Mendoza war eine große Anzahl von reformatorischen Schriften, die dieser den Konzilsteilnehmern zur Verfügung stellte, vgl. CT V, 589, Anmerkung 1; vgl. auch G. Bellinger, *Der Catechismus Romanus und die Reformation. Die katechetische Antwort des Trienter Konzils auf die Haupt-Katechismen der Reformatoren*, Paderborn 1970, 269–270; E. Stakemaier, *Glaube und Rechtfertigung*, Freiburg i. Br. 1937, 59–60; ders., *Glaube und Buße in den Trienter Rechtfertigungsverhandlungen*, in: RQ 23 (1935), 160–161; S. Ebses, *Buchbesprechung*, in: HJ 45 (1925), 570.

²⁰ Siehe dazu Walter (wie Anmerkung 1), 76; Tellechea (wie Anmerkung 7).

²¹ Die Verweise lassen sich folgendermaßen auflisten: LT I,3; LT II,6.10.12.13.14; LT III,1,7 (zweimal); LT IV,1,4 (viermal).6 (siebenmal); LT V,6; LT VI,8; LT VII,3 (zweimal); LT XII,11 (sechsmal).

²² Cano erwähnt Calvin mehrfach im elften Kapitel des zwölften Buches und verweist dort auf dessen Äußerungen in der *institutio*. Allerdings sind jene Stellen keine wörtlichen Übernahmen, sondern meiner Kenntnis nach Passim-Zitate, die aus diesem Grund nicht im Einzelnen besprochen werden sollen.

²³ Die Überschrift lautet: *Caput VI continet argumenta eorum, qui suadere conantur Scripturam sacram non egere Ecclesiae approbatione.*

Nam si christiana Ecclesia Prophetarum scriptis, et Apostolorum praedicatione fundata fuit, ubicumque reperitur ea doctrina, Ecclesiam certe praecessit eius approbatio, sine qua nunquam Ecclesia ipsa extitisset: Vanissimum ergo commentum est (1 cap. Institut. Calvinus ait) Scripturae iudicandae potestatem esse penes Ecclesiam, quasi ab huius nutu illius certitudo pendeat.⁴

Wenn die christliche Kirche (*christiana Ecclesia*) – so schreibt Cano als *advocatus diaboli* – durch die Schriften der Propheten (*prophetarum scriptis*) und die Verkündigungen der Apostel (*apostolorum praedicatione*) begründet worden sei (*fundata*), so ginge deren Anerkennung (*eius approbatio*) der Kirche voraus (*praecessit*). Ohne diese wiederum wäre die Kirche niemals selbst entstanden (*numquam Ecclesia ipsa extitisset*). Also sei, wie Calvin schreibt, diese Lüge absolut nichtig (*vanissimum ergo commentum est*), dass nämlich die Kirche im Besitz der Macht sei, die Schrift so zu beurteilen (*scripturae iudicandae potestatem esse penes Ecclesiam*), als ob von ihrer Zustimmung deren Richtigkeit abhinge (*quasi ab huius nutu illius certitudo pendeat*).

Die von Cano in diesem Zusammenhang angeführte Stelle stammt aus dem ersten Buch der *institutio*, Kapitel 7,2, das mit den Worten *Quo testimonio Scripturam oporteat sanciri, nempe Spiritus, ut certa constet eius auctoritas, atque impium esse commentum, fidem eius pendere ab Ecclesiae iudicio* überschrieben ist. Der von Cano angeführte Text lautet in seiner ursprünglichen Version dort folgendermaßen:

[1,7,2] Vanissimum est igitur commentum, Scripturae iudicandae potestatem esse penes ecclesiam, ut ab huius nutu illius certitudo pendere intelligatur.

Wie auf den ersten Blick zu erkennen ist, stimmen der von Cano wiedergegebene Wortlaut und die im Original vorliegende Version fast vollständig überein. Auf sprachlicher Ebene ist einzig eine Änderung in der Stellung von *igitur* zu erkennen, das durch das synonyme *ergo* bei Cano ersetzt worden ist. Inhaltlich jedoch gibt es einen nicht zu verkennenden Unterschied dahingehend, dass Cano den ursprünglichen finalen Nebensatz, in dem obendrein die Konstruktion eines Nominativus cum Infinitivo vorliegt (*ut ab huius nutu illius certitudo pendere intelligatur*), durch einen mit *quasi* eingeleiteten konditionalen Vergleichssatz ersetzt hat. Diese Abänderung enthält jedoch durch die Verwendung von *quasi* einen durchaus ironischen Unterton,²⁴ der dem ursprünglichen Text völlig fehlte. Somit ist dem Text der *loci* eine bewusste Veränderung des ursprünglichen Sinnes zu attestieren, die jedoch auf Canos eigene Wertung zurückzuführen ist. Dass Cano an dieser Stelle den Wortlaut der *institutio* vor Augen hatte, ist dennoch eindeutig zu belegen.

²⁴ Vgl. dazu H. Menge, Lehrbuch der lateinischen Syntax und Semantik. Völlig neu bearbeitet von T. Burkard und M. Schäfer, Darmstadt 2000, 571,1a: „*quasi, quasi vero* (stets zur ironischen Widerlegung einer Behauptung).“

Die zweite Stelle, an der Cano eine Passage aus Calvins Schrift direkt übernommen hat, befindet sich im vierten Kapitel des vierten Buches²⁵, in dem die Autorität der Kirche in der Glaubenslehre näher bestimmt wird (*quaenam sit Ecclesiae catholicae in fidei dogmate auctoritas*).

Iam secunda illa tergiversatio quam vana etiam, et ridicula est! Si enim hoc ita communiter fidelibus dictum esse volunt, ut seorsum quadret in singulos, sequitur, cuicumque fideli Spiritum veritatis sempiternum adesse, qui eum doceat omnem veritatem, suggeratque ei omnia quaecumque dicta in Evangelio sunt. Sed esto, Spiritu sapientiae, intelligentiae, lucis, veritatis omnes polleant, num inficias ire possumus, quidquid particulatim membrorum unicuique tribuitur, id penitus, et ad plenum corpori convenire? Quid ad hoc respondeat Calvinus, audiamus. ‚Hoc‘, ait, ‚tametsi habet nonnullam veri speciem, verum tamen esse nego‘. O stultum hominem, et repugnantem manifestae veritati!

Wie nichtig und lächerlich (*quam vana etiam et ridicula*), so die Ansicht des Spaniers, sei auch jene zweite Wortverdrehung (*tergiversatio*)! Wenn sie [scil. die Lutheraner] wollten (*volunt*), dass den Gläubigen (*fidelibus*) dies allgemein gesagt worden sei (*hoc ita communiter dictum esse*), würde daraus folgen (*sequitur*), dass der Geist der Wahrheit (*Spiritum veritatis*), der die ganze Wahrheit lehrt (*doceat omnem veritatem*) und alles anrät (*suggeratque omnia*), was im Evangelium gesagt worden ist, jedem einzelnen Gläubigen (*cuicumque fideli*) immer zur Seite stünde (*adesse*). Aber, so Cano weiter, sie alle sollen durch den Geist der Weisheit (*Spiritu sapientiae*), des Verstandes (*intelligentiae*), des Lichtes (*lucis*) und der Wahrheit (*veritatis*) stark sein. Könnte man denn bestreiten, dass etwas in vollem Umfang dem Körper angemessen wäre (*ad plenum corpori convenire*), wenn es stückweise einem jeden Glied zugeschrieben werde (*particulatim membrorum unicuique tribuitur*)? Calvin habe darauf geantwortet (*ait*), dass er, obwohl diese Aussage den Anschein der Wahrheit habe (*hoc tametsi habet nonnullam veri speciem*), dennoch bestreite (*tamen nego*), dass sie die Wahrheit sei (*verum tamen esse*). Dies jedoch sei, so Canos Wertung, Zeichen eines dummen Menschen (*stultum hominem*).

Die von Cano angeführte Stelle findet sich im vierten Buch, Kapitel 8, der *institutio christianae religionis* wieder, das *de potestate ecclesiae quoad fidei dogmata, et quam effreni licentia ad vitiandum omnem doctrinae puritatem tracta fuerit in Papatu* überschrieben ist. Dort heißt es im Original:

[4,8,12] Sed excipient quicquid partim sanctorum unicuique tribuitur, id penitus et ad plenum competere in ipsam ecclesiam. Hoc tametsi habet nonnullam veri speciem, verum tamen esse nego.

Auch in diesem Fall stimmen – auf den ersten Blick gesehen – die von Cano angeführte Stelle und das Original überein. Im Gegensatz zu jenem bereits angeführten Zitat ist in diesem Zusammenhang von Cano weder im Wort-

²⁵ Das vierte Buch widmet sich der Autorität der katholischen Kirche (*De Ecclesiae Catholicae Auctoritate*).

laut noch in der Textintention eine bewusste Änderung vorgenommen worden. Cano hat die Stelle wörtlich übernommen und mit einer gewissen Ironie abwertend beurteilt.

Wie nachgewiesen werden konnte, hat Cano Calvins bedeutendste Schrift *institutio Christianae religionis* nicht nur gekannt, sondern aktiv verwendet und in seine eigene Argumentation in die *loci* einfließen lassen, was nicht nur anhand der direkten Zitate zu belegen war. Calvin dürfte aus Canos Sicht eine nicht weniger große Bedeutung zugekommen sein, als sie hinsichtlich Luther und Melanchthon festzuhalten galt. Nichts anderes suggerieren die zahlreichen Bezüge auf den Genfer Reformator.

2.3 Martin Butzer [Bucer]

Nach Luther, Melanchthon und Calvin folgt an vierter Stelle Martin Butzer [Bucer] (1491–1551), auf dessen Werk Cano an einer einzigen Stelle des zwölften Buches, Kapitel 11, wörtlich Bezug nimmt. Bei diesem Werk handelt es sich um die 1545 im Rahmen des Abendmahlsstreites erschienene Schrift *De vera et falsa coenae dominicae administratione*, dem der Straßburger Theologe sein Hauptaugenmerk widmete.²⁶ Das Zitat findet sich, wie bereits erwähnt, im zwölften Buch, Kapitel 11. Dort heißt es:

Te appello, Luthere, atque adeo vos appello omnes, Lutherani. Nonne intelligitis, quam apertum vobis sit cum Christi evangelio certamen? Vos porro eucharistiam percipientes, non item offerentes, domini quidem coenam agitis, sacrificium vero crucis non agitis? Quod vester quidam confitetur evictus. ‚In nostra‘, ait, ‚eucharistia mors Christi tantum verbis, non etiam symbolis praedicatur‘. Non igitur Christiana est eucharistia vestra.

Cano bedient sich in diesem Zusammenhang einer Apostrophe, die an Luther (*Te appello, Luthere*) und alle Lutheraner (*vos appello omnes, Lutherani*) gerichtet ist. In dieser stellt er ihnen die Frage, ob sie nicht erkannt hätten (*nonne intelligitis*), dass sie durch ihre Praxis der Eucharistie mit Christi Evangelium im Streit stünden (*vobis sit cum Christi evangelio certamen*). Denn, da Butzer ja sagte, dass in der Eucharistiefeier der Protestanten (*nostra eucharistia*) Christi Tod (*mors Christi*) ausschließlich mit Worten (*tantum verbis*), jedoch nicht auch durch Symbole (*non etiam symbolis*) verkündet werde (*praedicatur*), könne die Eucharistie der Christen also nicht die ihre sein (*non igitur Christiana est eucharistia vestra*).

Cano bezieht sich in diesem Zusammenhang, wie er selbst in der Randmarginalie der *editio princeps* zu verstehen gibt, auf das zweite Buch, Kapitel 9, von Butzers Schrift *De vera et falsa coenae dominicae administratione*.

²⁶ Siehe dazu N. Thompson, *Eucharistic sacrifice and patristic tradition in the theology of Martin Bucer 1534–1546*, Leiden 2005, 213: „Bucer was engaged in literary skirmishes with other Catholic apologists. *De vera et falsa coenae dominicae administratione* was the end-product of an exchange of letters and pamphlets with the Catholic Humanist Bartholomaeus Latomus (1490–1570).“ Zur Rolle Martin Bucers im Abendmahlsstreit vgl. T. Kaufmann, *Die Abendmahlstheologie der Straßburger Reformatoren bis 1528*, Tübingen 1992.

Das Kapitel selbst trägt die Überschrift *Quid sancti patres per offerre et sacrificare intellexerunt*. Dort heißt es im Original:²⁷

In sacrificiis mactatarum hostiarum fuit praeterea repraesentatio et communicatio mortis Christi, sicut et in nostra eucharistia, quanquam in hac ea tantum verbis, non etiam symbolis praedicitur.

Wie zu erkennen ist, handelt es sich auch hierbei um keine direkt wörtliche Übernahme aus Butzers Schrift. Auffallend ist, dass Cano den konzessiven Nebensatz (*quanquam [...] praedicitur*) in einen durch *tantum* und *non etiam* gegliederten Hauptsatz abgeändert hat. Diese durch die Subjunktion *quanquam* eingeleiteten Sätze bezeichnen nach Menge (§ 584, 2) immer eine Tatsache, die wie in allen Konzessivsätzen einen starken, meist unauflösbaren Gegensatz zum übergeordneten Hauptsatz ausdrückt. Cano hat auch an dieser Stelle willentlich in das Satzgefüge eingegriffen und eine ähnliche, wie schon bei Johannes Calvin gesehene, bewusste Veränderung des ursprünglichen Sinnes vorgenommen, die ebenso wie zuvor bei Calvin, Canos Intention an jener Stelle, den *error Lutheranorum* anzuprangern, untergeordnet ist.

Diese und mehrere Verweise des Spaniers auf passim zitierte Stellen aus *De vera et falsa coenae dominicae administratione* lassen den Schluss zu, dass der spanische Theologe auch von diesem reformatorischen Werk Kenntnis hatte, und ihm wahrscheinlich, wie zuvor auf Calvin bezogen gesehen, Abschriften in Form von Exzerpten vorlagen. Dass dieses Wissen auf Canos Zeit in Trient zurückzuführen ist, ist durchaus wahrscheinlich.

2.4 Andreas Osiander

An fünfter Stelle folgt nach der Häufigkeit der Zitate Andreas Osiander (1498–1552). Cano verweist insbesondere an mehreren Stellen des elften Buches, das sich der Autorität der profanen Geschichte widmet (*De historiae humanae auctoritate, quae postremo loco est posita*), auf Osianders 1536 erstmals in Basel erschienene Schrift *harmonia evangelica*. Osiander gilt zu Recht als Erfinder und Begründer des Begriffs ‚Evangelienharmonie‘, die er selbst folgendermaßen erklärt (*harmonia evangelica* Bl a4af):

Titulum autem addidi ‚harmonia evangelica‘. Sicut enim in harmonia musica interdum crispo et vebrissante monochromate luditur, interdum duplici aut triplici, interdum vero ad summum quadruplici concentu aures mulcentur, ita et in hoc opere interdum singuli copiose, interdum bini concinne, aliquando terni accurate, nonnunquam autem et universi plenissime res gestas explicant.

Mit diesen Worten verdeutlicht Osiander sein eigenes Verhältnis zu den Einzelevangelien, wie Dietrich Wünsch treffend formuliert: „Sie sind nur Stimmen, die erst im Zusammenklang zur Geltung kommen.“²⁸

²⁷ Ich beziehe mich auf die von Nicholas Thompson besorgte, jedoch noch nicht publizierte Ausgabe von Bucers *De vera et falsa coenae dominicae administratione*, 169.

²⁸ Vgl. D. Wünsch, *Evangelienharmonie im Reformationszeitalter*, Berlin 1983, 106.

Ein vermeintlich wörtliches Zitat aus Osianders Schrift findet sich in Canos zweitem Buch, das sich, wie bereits angesprochen, der Autorität der Heiligen Schrift widmet. Dort heißt es im 14. Kapitel, das der Widerlegung der im 12. Kapitel aufgestellten Argumente gewidmet ist (*[i]n quo argumenta capituli duodecimi refutantur*):

Argumentum etiam alterum ejusdem Osiandri est in Harmonia Evangelica, ubi tradit: ‚Hebraeos in dictionum inflexionibus neutrum genus non habere, ex quo effici, ut voce masculina, vel feminina pro neutra abutantur. Ut ubi nos dicimus: Non est bonum hominem esse solum, imperitus redderet: Non est bonus esse Adam solus. Ad eundem quoque modum, loco ejus, quod Hieronymus vertit: Parvulus es, perspicue et vere convertendum est: Parum est, ut sis inter chiliarchos, seu principes Judae. Cujus axiomatis causa aptissime redditur: Ex te enim, etc. Quae ratio ineptissima est, si ad praecedens pronuntiatum juxta Hieronymi versionem accommodetur. Quod autem posterius membrum prioris ratio sit, sermonis natura prodit, sensus communis indicat, et Spiritus sanctus per os Evangelistae testatur.‘ Hactenus Osiandri verba retulimus.

Auch das zweite Argument, so Cano, stamme von Osiander aus seiner *harmonia evangelica*. Dort habe jener überliefert (*tradit*), dass die Hebräer bei den Abwandlungen der Ausdrücke (*in dictionum inflexionibus*) als Genus kein Neutrum haben (*neutrum genus non habere*). Das habe zur Folge (*ex quo effici*), dass sie das Maskulinum oder das Femininum für das Neutrum missbrauchten (*pro neutra abutantur*), woraus sich Fehler in der Übersetzung ergäben. Der eigentliche Sinn (*sensus communis indicat*) aber werde durch den Heiligen Geist (*Spiritus sanctus*) im Mund des Evangelisten (*per os Evangelistae*) bezeugt (*testatur*).

Problematisch an Canos Verweis auf Osiander ist in diesem Zusammenhang, dass jene Stelle in Osianders Werk nicht wörtlich zu finden ist. Dies lässt durchaus darauf schließen, dass es sich hierbei um eine paraphrasierte Wiedergabe des ursprünglichen Textes handelt, ein Phänomen, das bei Cano nicht selten zu bemerken ist. Trotz allem ist diese Stelle kein weniger interessantes Zeugnis für Canos eindeutige Kenntnis und Benutzung dieser reformatorischen Schrift.

2.5 Johannes Ökolampad, Ulrich Zwingli

Mit dem Zitat aus Andreas Osianders Schrift liegt in dieser Studie das letzte vermeintlich wörtliche Zeugnis aus einem reformatorischen Werk vor, obgleich Cano an verschiedenen Stellen in *de locis theologicis* auch auf zwei weitere Reformatoren verweist. Doch handelt es sich hierbei lediglich um namentliche Erwähnungen jener Reformatoren oder um Passim-Zitate aus deren Werken. Aus Gründen der Vollständigkeit sollen aber auch ihnen einige Zeilen gewidmet sein.

An erster Stelle dieser Aufzählung steht nach Osiander der Schweizer Reformator Johannes Ökolampad, im deutschen Sprachgebrauch ursprünglich Johannes Heussgen genannt (1482–1531). Ein einziger eindeutiger Verweis auf dessen Schriften findet sich in einer Randglosse des zwölften Buches

wieder. Dort zitiert Cano im 13. Kapitel der *editio princeps* das neunte Kapitel aus dessen nicht ganz zu klärendem Werk *de coena domini*²⁹ zusammen mit den Schriften anderer Reformatoren namentlich³⁰. Fraglich ist in diesem Zusammenhang, ob Cano diese Schrift des Schweizers explizit gekannt hat oder ob es sich hierbei um ein Zitat handelt, das sich aus der Auseinandersetzung mit den Schriften der Reformatoren in Trient begründet. Dies könnte der Grund für den kryptisch wirkenden Verweis auf den Titel der Schrift (*qui a quibusdam inscribitur*) sein. Eine genaue Antwort ist jedoch nicht möglich.

Den letzten Reformator, den Cano allerdings nur namentlich an zwei Stellen der *loci* erwähnt, ist der Schweizer Huldrych (Ulrich) Zwingli (1484–1531). Aussagen über ihn zu treffen, ist schwierig, da Cano einerseits im 13. Kapitel (*in quo veteris vulgatae editionis auctoritas demonstratur, et quod non est nunc ad Hebraeos Graecosve recurrendum*) des zweiten Buches lediglich auf einen Übersetzungsunterschied bezogen auf den vierten Vers von *Psalms* 109 bei Zwingli verweist³¹, andererseits im vierten Kapitel (*ubi conclusiones ponuntur, quibus loci hujus auctoritas continetur*) des fünften Buches (*de auctoritate conciliorum, quae quarto loco est posita*) erwähnt, dass der Schweizer, im Gegensatz zu Luther, die Schriftstelle „Dies ist mein Leib“ im bildlichen Sinne verstanden habe³². Auf welche Schrift sich Cano beruft, muss leider ungeklärt bleiben.

3. Zusammenfassung der Ergebnisse

Was bereits Peter Walter für die Schriften Melanchthons beweisen konnte, trifft in vollem Umfang auch für die Werke der übrigen Reformatoren zu. Cano hatte von ihnen und ihrem Wirken Kenntnisse, die nicht unbeachtlich waren und ihm gestatteten, die in den Schriften festgehaltenen Ansichten und Überzeugungen der Reformation aufzugreifen, anzuführen und zu widerlegen. Inwiefern man Canos Wissen auf die Auseinandersetzung mit den Thesen der Reformation in Trient zurückführen kann, ist sicher eine berechtigte Frage, auf die an dieser Stelle jedoch nicht näher eingegangen wer-

²⁹ Problematisch ist in diesem Zusammenhang, welche Schrift Cano meint. Ein Werk mit dem Titel *de coena domini* ist unter den Schriften Ökolampads nicht zu finden. Möglicherweise bezieht sich Cano auf Ökolampads *dialogus, quo patrum sententiam de coena domini bona fide explanat* (1526?), der 1560 erstmals publiziert wurde.

³⁰ LT XII,13 p. 454 in margine: *Lutherus, cum saepe alias, tum in libro de abrogatione missae privatae et de captivitate Babylonica; Oecolampadius, in libell. qui a quibusdam inscribitur, de coena Domini, c. 9; Bucerus, lib. 2 de ver. et fals. coen. dom. admin.; Calvinus, instit. Cap. 18; Protestantes, in apolog. Augusta.*

³¹ LT II,13: *Nam versum quartum Psalmi 109, aliter Lutherus, aliter Pomeranus, aliter Pelicanus, aliter Bucerus, aliter Munsterus, aliter Zuinglius, aliter Felix, aliter Pagninus duxerunt, ut jam mihi videantur Theodotionis, Symmachi, Aquilae, Quinta, item Sexta et Septima editio, ac Vulgata quoque Septuaginta numero paucissimae, si ad horum innumeras conferamus.*

³² LT V,4: *Lutherus ipse clamat illa verba: Hoc est corpus meum, proprie accipienda; Zuinglius contra figurate.*

den soll. Interessant scheint vielmehr zu sein, dass Cano in der Analyse und Adaption von Aussagen, die eindeutig konträre Inhalte formulieren, keine andere Quellenmethodik nachzuweisen ist als die, die ihm in Bezug auf Zeugnisse und Schriften der Antike oder Patristik zu attestieren ist. Auch solch konträre Schriften sind zu lesen und aktiv zu benutzen, um ihren Inhalt widerlegen zu können. Dahinter verbirgt sich eine Maxime, die bereits Seneca im zweiten Brief an Lucilius (2,5) formuliert hatte, wo er von sich selbst sagt, er als Stoiker behandle in jenem Zusammenhang einen Satz, den er bei Epikur gefunden habe, was jedoch nichts Außergewöhnliches sei: *Soleo enim in aliena castra transire, non quam transfuga, sed tamquam explorator*. Und ein ‚Kundschafter‘ ist eben auch Cano, der sich als Katholischer in das ‚Lager‘ der Protestanten begibt, ihre Schriften liest, sich mit ihnen auseinandersetzt und sie aktiv verwendet, um sie zu widerlegen. Darin zeigt sich nicht nur der wahre Theologe, sondern auch die unverfälschte Größe eines vollkommenen humanistischen Gelehrten, den Cano sicher in jeder Hinsicht verkörpert.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

85. Jahrgang · Heft 4 · 2010

ABHANDLUNGEN

Michael Seewald

Erkenntnis woher? Der Wandel von Autoritätsbezug und
Philosophiebegriff in der Intellektlehre Sigers von Brabant 481

Boris Hogenmüller

Die ‚*impū*‘. Melchior Canos Auseinandersetzung mit den Reformatoren
in *De locis theologicis* 501

Heinz-Jürgen Görtz

Wir und die Anderen – die Frage nach dem „Subjekt“ in Franz Rosenzweigs
geschichtsphilosophischem Konzept des „Stern der Erlösung“ 513

Thorsten Gubatz

Das Nichts im Dasein und die Unruhe des Herzens.
Die philosophisch-theologischen Wurzeln des Begriffs der Langeweile 535

Werner Löser S. J.

Biblische Texte zur Taufe – ausgelegt durch Heinrich Schlier 550

BEITRAG

Peter Burg

Lucien Valdor, Pierre Lorson und Romano Guardini 571

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

Werner Löser S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLEITUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

MICHAEL SEEWALD

Lehrstuhl für Dogmatik und
Ökumenische Theologie
Ludwig-Maximilians-Universität München
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München
E-Mail:
michael.seewald@kaththeol.uni-muenchen.de

DR. BORIS HOGENMÜLLER

Im Bornfeld 20
63791 Karlstein
E-Mail: boris.hogenmueller@uni-wuerzburg.de

PROF. DR. HEINZ-JÜRGEN GÖRTZ

Leibniz Universität Hannover
Philosophische Fakultät
Institut für Theologie und
Religionswissenschaft
Abteilung Katholische Theologie
Schloßwender Straße 1
30159 Hannover
E-Mail:
heinz-juergen.goertz@theo.phil.uni-hannover.de

DR. THORSTEN GUBATZ

Stieberstraße 12
90453 Nürnberg
E-Mail: freecastle75@web.de

PROF. DR. WERNER LÖSER S. J.

Ignatiushaus der Jesuiten
Elsheimerstraße 9
60322 Frankfurt am Main
E-Mail: werner.loeser@jesuiten.org

PROF. DR. PETER BURG

Schöppingenweg 49
48149 Münster
E-Mail: burgp@uni-muenster.de

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

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

Wir und die Anderen – die Frage nach dem „Subjekt“ in Franz Rosenzweigs geschichtsphilosophischem Konzept des „Stern der Erlösung“

VON HEINZ-JÜRGEN GÖRTZ

1. Die methodische Frage nach dem „Subjekt“ des „neuen Denkens“

„Wir und die Anderen“ – diese Frage gehört gewiss zu den drängenden Problemen der Gegenwart in den Gesellschaften und Völkern, in den Kulturen und Religionen und zwischen ihnen. Der Beitrag Rosenzweigs zur Bewältigung dieses Problems führt zu Fragen nach der konkreten Bestimmtheit beziehungsweise Identität der „Wir“ und der „Anderen“ und nach dem untrennbaren Zusammenhang beider Bestimmtheiten, etwa: Was will man sagen, wenn man „Wir“ sagt? Wer sind also die „Wir“, wer sind die „Anderen“? Weiter nachgefragt: Wer sind die „Wir“, denen – „unsretwegen“ – Andere gegenüber sind, das heißt, wer sind „unsere Anderen“? Solche Fragen führen dann andererseits unmittelbar zu der vorgängigen Frage, wie denn „Wir und die Anderen“ in Rosenzweigs „neuem Denken“ selbst vorkommen – und dies eben über das Vorkommen als Thema beziehungsweise Gegenstand hinaus im methodischen Sinne, das heißt, inwiefern diese Unterscheidung und diese Beziehung konstitutiv sind für das „neue Denken“ als ein solches, als „neues“.

Abgehoben auf diese konstitutive Bedeutung von „Wir und die Anderen“ lässt sich ja festhalten: Rosenzweigs „Stern der Erlösung“ bedeutet *biografisch* die persönliche Vergewisserung seines Judewerdens den christlichen Freunden Hans und Rudolf Ehrenberg und Eugen Rosenstock gegenüber. Es ist dies eine Vergewisserung, die untrennbar vom Biografischen *philosophisch* ein „neues Denken“ entwirft. Dieses „neue Denken“ gerät Rosenzweig in einem von Schellings „positiver Philosophie“ und Hegels „Phänomenologie des Geistes“ nachhaltig bestimmten Prozess produktiver Rezeption von Hermann Cohens „Religion der Vernunft“ aus den Quellen des Judentums untrennbar vom Philosophischen *theologisch* zu einer „Phänomenologie des ‚offenen Feldes der Wirklichkeit‘ aus den Quellen der Religion“. Wenn dieser komplexe Zusammenhang gilt, dann geht es in unserer Sache nicht nur um eines der „Themen“ des „neuen Denkens“, sondern dann geht es zugleich um die methodische Frage nach dem „Subjekt“ dieses „neuen Denkens“ selbst.

Die These bezüglich der Frage nach dem „Subjekt des neuen Denkens“, die zu prüfen wäre, lautet, dass Rosenzweig das Thema „Wir und die Anderen“ in einer spezifischen „Dia-logik“¹ von Verwurzelung im Eigenen *und*

¹ Siehe zum Hintergrund der Schreibweise Levinas' Vertiefung des Gedankens des Dialogischen in: E. Levinas, Vorwort, in: S. Mosès, System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs, München 1985, 9–18, hier 17f.; dazu auch *ders.*: Dialog, in: F. Böckle [u. a.] (Hgg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 1, Freiburg i. Br. 1981, 61–85.

Verhältnis zum Anderen austrägt. Spezifisch ist insbesondere sein Rekurs auf ein philosophisch-theologisches Konzept von Geschichte, in dem den „Tatsachen“ des „Welttags des Herrn“², Schöpfung, Offenbarung und Erlösung, als philosophischen Kategorien konstitutive Bedeutung zukommt. Das „neue Denken“ Rosenzweigs ist nach Levinas bestrebt, mittels dieser „Kategorien“ „den ursprünglichen Horizont jedes Sinnes, einschließlich dessen der Welt- und Geschichtserfahrung zu denken“³. Sie „messen“ und „gliedern“ aber nicht einfachhin die Wirklichkeit, sondern sind „selber eine Wirklichkeit“, eben „Tatsachen“ des Handelns Gottes und des Menschen.⁴ Durch sie – als so verstandene „Kategorien“ – wäre durchzudeklinieren, wer jeweils „Wir und die Anderen“ sind. Denn im Vorgang des Stern gewinnt mit dem „Wir“ ein „Subjekt“ Gestalt, das den Horizont der Menschheit, des „Wir alle“, gerade deshalb nicht unterbieten kann, weil es im „Gottesgeschehen“ konstituiert und darin der „Weltgeschichte“ ausgesetzt wird. Dass dem so ist, erfährt der Jude Rosenzweig Christen gegenüber und reflektiert er im „Stern“ als Sprachgeschehen insbesondere in seinem Konzept „chorischen Sprechens“.

Den vielen Implikationen dieser These kann hier natürlich nicht im Einzelnen nachgegangen werden. Zwei Zugänge seien aber für die skizzierte Fragestellung und deren These zu wählen: Zum einen möchte ich einen Umweg gehen und noch einmal darauf schauen, wie Emmanuel Levinas Rosenzweig im „Wir“ des modernen Judentums verortet (2).⁵ Zum anderen soll noch einmal auf den Konstitutionsprozess des „Wir“ im Sprachgeschehen des „Stern“ selbst eingegangen werden (3),⁶ bevor die These auf der Basis dieser zwei Zugänge einer Relecture unterzogen wird (4).

2. Levinas' Verortung Rosenzweigs im „Wir“ des modernen Judentums

Levinas lässt keinen Zweifel daran, dass Rosenzweigs *biografische* Verortung im modernen Judentum nicht von seiner *philosophischen* Erneuerung des Denkens im „Stern der Erlösung“, und diese wiederum nicht von der Einführung der *theologischen* Begriffe von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung als ontologische Kategorien in die Philosophie getrennt werden kann.⁷ Für ihn stellt Rosenzweig im „Stern“ unter Beweis, wie ein Jude und im selben, „wie ein Mensch“, der unter all den Umständen des modernen

² Vgl. F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk*. Gesammelte Schriften II. *Der Stern der Erlösung*, Haag 1976, 95f., 278f. (zitiert als GS).

³ Levinas, Vorwort, 10.

⁴ Vgl. GS II, 210f. und 257.

⁵ Ich nehme hier Gedanken auf aus: H.-J. Görtz, *In der Spur des „neuen Denkens“*. Theologie und Philosophie bei Franz Rosenzweig, Freiburg i. Br./München 2008, 223–258.

⁶ Siehe zu diesem zweiten Weg vom Verf.: H.-J. Görtz, *Franz Rosenzweigs neues Denken*. Eine Einführung aus der Perspektive christlicher Theologie, Würzburg 1992, 69–118.

⁷ Vgl. E. Levinas: „Zwischen zwei Welten“ (*Der Weg von Franz Rosenzweig*), in: *Ders.*, *Schwierige Freiheit*. Versuch über das Judentum, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1996, 129–154, hier 129 (Seitenangaben im Text beziehen sich auf diesen Artikel).

Staates „auch ein geistig gesunder Mensch ist, zum Judentum gelangt“. Im „Stern“ als „jüdischem Buch“ und als „System der Philosophie, das eine neue Art des Denkens ankündigt“, sei das Judentum „nicht mehr nur eine Lehre, deren Thesen wahr oder falsch sein mögen,“ sondern die „jüdische Existenz“ selbst sei „ein wesentliches Ereignis des Seins“, „eine Kategorie des Seins“. Daher nehme Rosenzweig in seinem „Leben wie in seinem Werk immer denselben Weg, der ihn uns so nahe bringt: er führt vom Universalen und Menschlichen her zum Judentum“⁸ (131).

In zwei Bewegungen konzentriert Levinas die Spannungsbögen des „Stern“: Einer ersten Bewegung des „neuen Denkens“ folgt Levinas im „Übergang von der idealistischen Philosophie zur Religion, zum Leben, das Religion ist, zur Religion, die gleichsam die Essenz des Seins ist“. Auf unsere Fragestellung hin gelesen, ginge es in dieser ersten Bewegung um die Konstitution jenes Menschen, der „ein wirklicher, ein voller Mensch“ wäre, insofern er sich „zum ganz erschlossenen Menschen rundet“.⁹ Als solcher ist er der „Heilige“, d. h. „der vollkommene, nämlich absolut im Absoluten lebende und also dem Höchsten erschlossene und zum Höchsten entschlossene Mensch“, der „Knecht seines Gottes“.¹⁰ Auf das sprachgeschichtliche Vokabular des „Stern“ vorgreifend gesagt, geht es um die Konstitution jenes *Ich*, dem die Anrede des *Du* widerfährt, auf dass es selbst zu einem *Er Du* sagen lernt. Die *zweite Bewegung* macht für Levinas den „Übergang der Religion zum Judentum“ aus (143). Wieder auf unsere Fragestellung hin gelesen, geht es hier um die Konstitution des „Wir“ jener religiösen Gemeinschaft, der „das Zukünftige nichts Fremdes, sondern ein Eigenes“ ist¹¹, das „eine Volk des Einen“¹², das gerade deshalb „keine engere Gemeinde sein kann als die eine der Menschheit selbst“¹³. Unter den Bedingungen des „Welttags des Herrn“ wäre es deshalb ein Wir Anderen gegenüber, ein Wir, das „Ihr“ sagen muss.

In der ersten Bewegung bezieht Rosenzweig nach Levinas seine philosophische Position, in der zweiten seine religiöse (vgl. 142). In diesem so zweifach bewegten Vorgang ersetze Rosenzweig die „Gesetze des totalisieren-

⁸ In: *E. Levinas*, Franz Rosenzweig. Ein modernes jüdisches Denken, in: *Ders.*, Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie, München/Wien 1991, 99–122, heißt es dementsprechend: Seine „Suche nach der Bestimmung und dem Heil des Menschen überhaupt, die frei von jedem Partikularismus“ auftrete, führe Rosenzweig zum „verlorengegangenen Judentum“. „Die Frage“, so Levinas, „ist universal gestellt, die Antwort ist jüdisch“. In dem Judentum, das Rosenzweig in sich und seinem „Stern“ auferstehen lasse, das er aufs Neue lebe und denke, wären schließlich die „universalistischen Züge stärker“. Es werde zu „einem unvermeidbaren Moment in der allgemeinen Ökonomie des Seins und des Denkens“, zu einer „Kategorie“, (100f.) – und Rosenzweig selbst durch die „Weite seines Horizonts“ und die „Neuheit seiner Ideen und Hoffnungen“ der „Repräsentant der Situation der westlichen jüdischen Intelligentsia“ (103).

⁹ GS, 232f.

¹⁰ GS II, 235f.

¹¹ GS II, 332.

¹² GS II, 347.

¹³ GS II, 361.

den Denkens der Philosophie und der Industriegesellschaften“ (deren neue Spielarten wir gegenwärtig erfahren) „durch Haltungen des Lebens als Strukturen des Absoluten“ (153).

Um das Verhältnis von Ich und Wir geht es demnach für Levinas in Rosenzweigs „geistiger Biographie“ (vgl. 129), und dies so, dass alle drei Momente dieser Beziehung: „Ich“, „und“, „Wir“ gleichsam ihr jüdisches Prägema erhalten, nämlich auf jeweils eigene Weise den „Charakter“ der „Irreduzierbarkeit“. Diese „Irreduzierbarkeit“ bringt Rosenzweig selbst auf den Begriff der „Tatsächlichkeit“. ¹⁴ Zugleich steht damit für Levinas die Frage nach der Geschichte und ihrem Subjekt beziehungsweise ihren Subjekten auf dem Spiel. Wie das in den einzelnen Schritten der zwei Bewegungen geschieht, dem sei im Anschluss an Levinas nachgegangen.

Im „Übergang von der idealistischen Philosophie zum Leben, das Religion ist“, entlarve Rosenzweig in einem ersten Schritt der ersten Bewegung den reduktiven Zug totalisierenden Denkens, wenn dies sich der „Wahrheit der Erfahrung“ verweigere, „um das Verschiedenartige zu reduzieren, um zu sagen, was jede angetroffene Realität *im Grunde* ist“, und um „die phänomenale Wahrheit“ in welches „All“ auch immer einzuschließen. Solche Totalisierung führe zu Hegel, wenn denn bei ihm die Wesen nur Sinn haben „im Hinblick auf das Alles der Geschichte, das ihre Wirklichkeit bemisst und das die Menschen, die Staaten, die Zivilisationen, ja sogar das Denken und die Denker umfasst“. Selbst die Person des Philosophen werde dann darauf reduziert, Moment des Systems der Wahrheit zu sein. Solche Reduktion scheitere aber am Tod. „Der Tod“, so Levinas, „ist irreduzibel“. Und das bedeutet in der Konsequenz: „Man muß also von der reduzierenden Philosophie zur Erfahrung zurückkehren, das heißt zum Irreduziblen“. Damit vertritt Rosenzweig nach Levinas einen „Empirismus“, der „nichts Positivistisches“ an sich habe (137). Und das sei denn auch die „erste Anstrengung“ des „neuen Denkens“, „zu einer Erfahrung zurückzukehren, die ewig wahr ist. Trennung des Seienden, ewig wahr, weil diese irreduziblen Realitäten ein Stadium der menschlichen Erfahrung sind.“ ¹⁵

Und so hält Levinas als eine erste „spekulative Geste“ Rosenzweigs fest, dass er „uns im Gegensatz zu einer philosophischen Tradition, in der das Andere in der Innerlichkeit des Selben aufgeht und das absolute Denken die Identität des Selben und des Anderen denkt,“ damit vertraut mache, „das Nicht-Synthetisierbare, die Differenz zu denken“ ¹⁶.

¹⁴ Siehe etwa F. Rosenzweig, Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung“, in: *Ders.*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III. Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken, Dordrecht 1984, 139–161, hier 147 (zitiert als GS III).

¹⁵ Nicht in der hegelianischen „Anstrengung des Begriffs“, der Reduktion von Gott, Mensch und Welt auf das, was sie *im Grunde* sind, bestehe dann eben die „Anstrengung“, sondern in deren „Beschreibung“, wie sie „erscheinen“ „hinter den Begriffen“. „Jede dieser nicht miteinander verbundenen Realitäten“ stehe „für sich“ und lasse sich „durch sich selbst“ begreifen (138).

¹⁶ *Levinas*, Vorwort, 15.

Diese „Isolierung“ von Gott, Welt und Mensch aber, so macht Levinas mit Rosenzweig den zweiten Schritt, sei „nicht die Welt unserer konkreten Erfahrung“, denn in ihr seien sie „nicht getrennt, sondern verbunden“. Und das ist für Levinas sogar der „wesentliche Punkt“ des rosenzweigschen Denkens: Die Elemente seien nicht durch die „Theorie verbunden, die sie um den Preis einer Reduktion panoramisch umfaßt“; die „Einheit dessen, was nicht vereint sein kann“, sei vielmehr „das Leben und die Zeit“. Nur auf deren Weise könne „die Vereinigung irreduzibler und absolut heterogener Elemente erfolgen“. In diesem „Leben“ ereigne sich deshalb eine „Totalisierung“ anderer Art, die der Wesen selbst, die sich vereinen (138f.). Die darin „vollzogene Vereinigung – als Zeit – bilde, so Levinas, „das ursprüngliche Faktum der Religion: Noch bevor die Religion ein Bekenntnis ist, ist sie das Pulsieren des Lebens selbst, in dem Gott mit dem Menschen und der Mensch mit der Welt in Beziehung tritt“¹⁷. Für Levinas macht dies „das Neue dieses Begriffs des Lebens“ aus, dass es „nicht als Beständigkeit oder Beharren im Sein“ verlaufe, sondern als das, was Rosenzweig „Tage des Herrn“ nenne, „d. h. Übergang zum *Anderen*“.¹⁸

Die Vernunft selbst erscheint nun, so Levinas, „als ein Moment des Lebens“. Und so wird also das Denken selbst „neu“. „Anstelle der Totalisierung der Elemente, die unter dem synoptischen Blick des Philosophen erfolgt“, entdecke Rosenzweig „das Inbewegungsetzen der Zeit selbst, des Lebens“, – jenes Lebens, „das nach dem Buch kommt“. Die Beziehungen zwischen den Elementen seien „vollendete Beziehungen und nicht Spezifizierungen einer allgemeinen Beziehung“, einer Kategorie Beziehung. Jede Beziehung sei deshalb „irreduzibel, einmalig, ursprünglich“ (139).¹⁹ Die „Konjunktion“ ist keine eines – all-umfassenden, all-gemeinen – „Und“, sondern die des – je besonderen – „Für“. Sie bezeichne jeweils eine „Hal-tung der Verbindung, die auf verschiedene Weise erlebt wird, und nicht das von einem Dritten feststellbare Verhältnis“²⁰. So sei etwa Gott „und“ Mensch „Gott für den Menschen oder der Mensch für Gott“. Das Wesentliche spiele sich „in diesem ‚für‘ ab, in dem Gott und Mensch leben, und nicht in jenem ‚und‘, das die Philosophen sehen“. Solchermaßen führe Ro-

¹⁷ Levinas betont: Wenn dem so sei, dann sei die Religion „kein Bekenntnis, sondern das Ge-wirr oder das Drama des Seins, wie es der Totalisierung durch die Philosophie vorausgeht“. Vo-raussetzung sei der Weg vom „Zurückführen aufs Allgemeine zur Unrückführbarkeit“ und der „Auszug“ der so getrennten „Elemente aus sich selbst – als Zeit“. Levinas staunt selbst, was dies bedeutet: „Das Leben, o Wunder, als Urform der Religion!“ (*Rosenzweig*, Ein modernes jüdi-sches Denken, 107f.).

¹⁸ *Levinas*, Vorwort, 16.

¹⁹ Das „In-Beziehung-Setzen durch das Leben“, das in der Religion geschieht, sei eben „kein formales Band und keine abstrakte Synthese“. „Jedesmal“, so Levinas, „ist es spezifisch und kon-kret. Gott und Welt: diese Verbindung ist *exakt*: Schöpfung. Gott und Mensch: dies Band ist *exakt*: Offenbarung. Mensch und Welt [...] das ist *exakt*: Erlösung“ (*Rosenzweig*, Ein modernes jüdisches Denken, 107f.).

²⁰ Levinas spricht deshalb auch von der „Entformalisierung“ der „Konjunktionen und Präpo-sitionen“ (vgl. „Zwischen zwei Welten“, 139f.).

senzweig die „theologischen Begriffe“ von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung „als ontologische Kategorien in die Philosophie ein“: die „Konjunktion Schöpfung“ als das Band, das Gott mit der Welt, die „Konjunktion Offenbarung“ als das Band, das Gott mit dem Menschen, und die „Konjunktion Erlösung“ als das Band, das den Menschen mit der Welt verknüpft.

Darin also besteht für Levinas diese *weitere spekulative Geste* Rosenzweigs, dass das „In-Beziehung-Treten, das durch die Offenbarung hergestellt wird“, nichts verknüpft, sondern „das Nichtzusammenfügbare“ verbindet. Die „ursprüngliche Metapher für diese Verbindung“ wäre deshalb „die Sprache oder die Gesellschaftlichkeit oder die Liebe“²¹. Und „[i]st das nicht“, so fragt er zurück, „die konkreteste Beschreibung des *Dia* des Dialogs?“ Rosenzweig vertiefte die „Philosophie des Dialogs“, indem diese Beziehungen „zu der vollen Konkretheit des Tags des Herrn zurückgeführt [werden], zu einem neuen Sinnhorizont, zu einer ursprünglichen Intrige zwischen Gott, Welt und Mensch“, die „älter“ sei „als das Abenteuer der Ontologie“.²²

Die irreduzible „Konjunktion“ sei es auch, die sich *als* Zeit ereigne, insofern die Zeit „nicht zu trennen ist von dem konkreten Ereignis, das sie artikuliert, von der Qualifikation des ‚und‘“. Wenn etwa die Beziehung zwischen Gott und Welt als „stets vergangene“ stattfinde, dann habe die Zeit „aufgrund der Schöpfung“ die „Dimension der Vergangenheit und nicht umgekehrt“. „Etwas“, so merkt Levinas an, „was der Heideggerschen Theorie der ‚Ekstasen‘ der Zeitlichkeit sehr ähnlich ist.“ Und noch einmal, jetzt aber kritisch, bezieht er diesen Gedanken der Schöpfung auf Heidegger: Die Schöpfung sei bei Rosenzweig „in keiner Weise die Beschränkung des Seins, sondern seine Grundlage – das genaue Gegenteil der heideggerschen ‚Geworfenheit‘“. Sie sei dies, insofern sie und das „Wissen, das der Mensch von ihr hat“, den Menschen in ein Wesen verwandle, „das seines Seins sicher ist“.

Rosenzweig spricht in diesem Sinne von der „Tatsächlichkeit der Schöpfung“²³. – Die Vergangenheit der Schöpfung macht also für Rosenzweig „das ganze Gewicht der Realität“ aus. Wenn die Welt „reale Welt“ ist und keine philosophische „Idee“ mehr, „dann gerade durch ihren Bezug auf die Schöpfung, auf die absolute Vergangenheit der Schöpfung“ (140).

Was die „Konjunktion“ ausmacht, kommt für Levinas in Rosenzweigs Kategorie der *Offenbarung* auf eigene Weise zur Gegebenheit. Hier unterstreiche Rosenzweig, dessen Analyse „völlig den phänomenologischen Analysen“ gleiche, „daß die Beziehung niemals gedacht, sondern verwirklicht ist. Es resultiert aus ihr kein System, sondern ein Leben.“ Offenbarung sei deshalb für Rosenzweig die „Liebesbeziehung Gottes zum singulären

²¹ Levinas: Vorwort, 16.

²² Ebd. 17f.

²³ GS II, 394f.

Menschen“, zu ihm als irreduziblem „Selbst“. Das bedeute nämlich nicht, dass es „zuerst“ die Liebe gebe und „dann“ die Offenbarung oder „zuerst Offenbarung und dann Liebe“: „Die Offenbarung ist diese Liebe.“ Im jüdischen Selbstverständnis sei aber – anders als Kant meinte –, die „Liebe Gottes zum Selbst *ipso facto* ein Gebot zu lieben“. Bezeichnenderweise werde das „jüdische Gesetz insgesamt *heute* geboten, obwohl der Berg Sinai der Vergangenheit angehört“. Diese Liebe gebiete die Liebe im „*Heute* ihrer Liebe“, weshalb es „nur deshalb Gegenwärtiges“ gebe, „weil es Offenbarung gibt“ (141).

Insofern zu diesem immer nur gegenwärtigen und also Gegenwart stiftenden Ereignis der Liebe Gottes zum Menschen dessen Antwort als Liebe zum Nächsten gehöre, sei „die Offenbarung bereits Offenbarung der Erlösung. Sie richtet sich auf die Zukunft des Reichs Gottes und vollendet sie.“ Auch die Zukunft ist demnach „kein formaler und abstrakter Begriff“. Sie weise vielmehr bei Rosenzweig „auf eine Beziehung zur Erlösung oder zur Ewigkeit“ hin. Und noch die „Ewigkeit“ sei wiederum „nicht das Verschwinden des ‚Besonderen‘ in seiner allgemeinen Idee, sondern die Möglichkeit aller Kreatur, ‚wir‘ zu sagen“, oder genauer, wie Rosenzweig es ausdrücke, „die Tatsache, dass das *Ich* lernt, zu einem *Er du* zu sagen“. Dass in diesem Sinne die Erlösung „das eigene Werk des Menschen“ ist, stellt Levinas als typisch jüdisches Element im Denken Rosenzweigs heraus.²⁴

Das weitere jüdische Element, nämlich das Insistieren darauf, dass „diese Liebe auch durch eine gemeinsame Existenz erhellt sein“ müsse, eben durch ein „Wir“, führt dabei schon in die zweite Bewegung des „Stern der Erlösung“, die Levinas nachvollzieht: den Übergang von Rosenzweigs philosophischer zu seiner religiösen Position im engeren Sinne. Wenn mit der ersten Bewegung der ‚Übergang‘ „von der idealistischen Philosophie zur Religion, zum Leben, das Religion ist, zur Religion, die gleichsam die Essenz des Seins ist“, vollzogen sei, dann ziehe das für die Frage nach der Geschichte nach sich, dass die „religiöse Geschichte“ die „Gestalt des Realen“ sei und sie die „politische Geschichte“ bestimme. Ebendies sei „die antihe-

²⁴ Die Zeit sei „von diesen Ursynthesen nicht zu trennen“, sie erweise sich aber hier „nicht als ‚reine Form der Anschauung‘, sondern als durch das Ereignis, das sie verzeichnet, determiniert“: (Levinas, Franz Rosenzweig. Ein modernes jüdisches Denken, 109) als Vergangenheit eben durch das Ereignis der Schöpfung, als Gegenwart durch das der Offenbarung, als Zukunft durch das der Erlösung. Und insofern das „eigentliche Werk der Erlösung“ das eines „absolut einmaligen, d.h. sterblichen Wesens“ sei, habe dieses Wesen als ein solches „auch an der Ewigkeit teil“: „Daß jeder Augenblick der letzte sein kann, macht ihn ewig“ [GS II, 252 f.]; dieses Rosenzweig-Zitat ist eines der wenigen direkten Zitate aus dem „Stern“. Wenn die Liebe auch stärker sei als der Tod, mache doch erst der „jederzeit mögliche Tod“ die erlösende Liebe „möglich“. Für die Ewigkeit heißt dies, dass sie „nicht als logische Idealvorstellung begriffen“ werde, „in der das Individuum aufginge, sondern als Durchdringung der Welt mit Liebe“. Wenn Rosenzweigs Zeitverständnis auch an Heidegger und die spätere Existenzphilosophie erinnere, bleibe es aber „richtig“, so unterscheidet Levinas hier, dass „diese Philosophie nicht einfach das einzelne menschliche Dasein angesichts des Todes und der Angst betrachtet, sondern in dieser endlichen Bedingtheit die Möglichkeit – und nicht das Scheitern – der Wahrheit erblickt“ (111 f.).

gelsche Position Rosenzweigs“.²⁵ Dieser Gedanke müsse aber noch weiter vorangetrieben werden. Denn bislang gehe es noch „um Religion im allgemeinen“; vorerst seien weder Christentum noch Judentum zu sehen. Die *Rolle der bestimmten religiösen Gemeinschaft* habe sich bereits in der spezifisch jüdischen „Idee des Gebots“, in der Idee also des „erlösenden Menschen und nicht eines erlösenden Gottes“ abgezeichnet. Diesem ausdrücklichen „Übergang der Religion zum Judentum“ bei Rosenzweig widmet sich Levinas in der zweiten Bewegung des „Stern“ (142f.)

Wo es um eine „Durchdringung der Welt mit Liebe“ geht, die „als Teilhabe aller [!] Kreatur am Wort ‚wir‘ [geschieht], ohne daß das Geschöpf sich in der Gemeinschaft auflöste“,²⁶ da müsse die Liebe „das Werk einer Gemeinschaft, die Zeit einer Gemeinschaft“²⁷ werden. Diese zweite Bewegung sei gefordert, so Levinas, damit „die Zeit auf die Ewigkeit zugehen kann“. Man müsse „von nun an ‚wir‘ sagen können“. Gestalten eines solchen „wir“ zu sein, behalte Rosenzweig Christentum und Judentum vor. Sie tauchten eben „in der Geschichte nicht als zufällige Ereignisse auf, sondern als Eindringen der Ewigkeit in die Zeit“. Das Judentum werde erlebt, „als wäre es schon jetzt das ewige Leben“, die Ewigkeit des Christen als „Wanderung, als Weg“. Damit könne das Christentum neben dem Judentum als die „einzige positive Religion“ bestehen, die die Religion „im ontologischen Sinn des Terminus“ der ersten Bewegung „konkret vollendet“ (143f.).

Die Religion müsse sich „als Essenz des Seins“ Rosenzweig zufolge „notwendig durch das Judentum und das Christentum und notwendig durch beide manifestieren“. Um der „Wahrheit des Seins“ willen müssten Christentum und Judentum jeweils in ihrer „Integrität als absolut gelebt werden“; ihr Dialog könne nicht, „ohne die absolute Wahrheit zu verfälschen, in den Menschen die wesentliche Trennung überwinden“. Rosenzweigs Hochschätzung des Christentums liege deshalb, so Levinas, „das Verharren

²⁵ Zu Rosenzweigs „Suche nach einer neuen Ordnung“ gehöre methodisch, so Levinas, diese „Annäherung von Erfahrungsphilosophie und theologischem Ansatz“. Dabei unterscheide Rosenzweig sehr wohl, dass die theologische Erfahrung „weder das – nicht zu vermittelnde – mystische Erlebnis noch der Rückgriff auf den ‚Gehalt‘ der Offenbarung, sondern die objektive Existenz der religiösen Gemeinschaften, die Gesamtheit der Bedeutungen, die ihr Sein, ihre religiöse Existenz, die so alt ist wie die Geschichte, ausdrückt“ (*Rosenzweig*, Ein modernes jüdisches Denken, 104). Levinas findet unter dieser Voraussetzung für die Neuheit des Denkens Rosenzweigs die programmatische Formel: „Das Ewige Leben wird zum Fundament der Neuen Philosophie, entfaltet sich in neuen ‚Begriffen‘ und gibt dem Philosophen den Platz zurück, den sein System usurpiert hatte, wie auch der Offenbarung die Würde eines Gründungsaktes der intelligenten Erkenntnis.“ Dies sei deshalb das „Band“ der Religion, damit der „lebendige Augenblick und die lebendige Ewigkeit“ sich gegen den „im System eingeschlossenen, der Hoheit der Totalität und des Staates ausgelieferten Menschen“ verbündeten. Diese „Ordnung“ der Religion dominiere die „Überwindung der Totalitätsphilosophie des späten Hegel“ (105).

²⁶ *Levinas*, Franz Rosenzweig. Ein modernes jüdisches Denken, 111.

²⁷ Wenn etwa die „Gemeinschaft der Gläubigen“ es sei, die nach Rosenzweig die „Ankunft des Reiches“ beschleunige, dann diene in Levinas' Verständnis diese „theologische Sprache dazu, Beziehungen zu benennen, die sich einer Beschreibung durch die Termini der Totalitätsphilosophie sperren, ohne deshalb außerhalb der Erfahrung konstruiert zu sein“ (*Rosenzweig*, Ein modernes jüdisches Denken, 112).

des Juden Rosenzweig im Judentum zugrunde“. In diesem Sinne ist Rosenzweig für ihn „einer der wenigen jüdischen Philosophen, der dem Christentum nicht nur einen grundlegenden Platz in der geistigen Entwicklung der Menschheit zugestand, sondern es durch seine Weigerung, Christ zu werden, anerkannte“.²⁸ „Die menschliche Wahrheit ist stets meine Wahrheit“, variiert Levinas ein Wort Rosenzweigs²⁹ und bezieht es auf ihn selbst: Das „Leben eines authentischen Juden leben“ heiße „die absolute Wahrheit bezeugen“. Gelte dies für Christen und Juden auf je eigene Weise, dann sei die „Wahrheit schlechthin, in der Judentum und Christentum sich vereinen“, „in Gott“ und die „*menschliche Wahrheit, die christliche wie die jüdische, [...] Bewährung*“³⁰. Die Bewährung in dieser von Rosenzweig so genannten „Theorie der messianischen Erkenntnis“ bestehe dann aber darin, „sein Leben zu riskieren, indem man sie als Antwort auf die Offenbarung lebt, das heißt als Antwort auf die Liebe Gottes“³¹. Das „echt Menschliche“ des „für alle Menschen“ sei „das Judesein im Menschen“, hat Levinas selbst einmal in einem Gespräch Christen gegenüber geäußert.³² Die menschliche Wahrheit wird in diesem Sinne „*ein von einem Leben abgelegtes Zeugnis* der göttlichen Wahrheit des Endes der Zeiten“ (145f.); sie trägt „unwiderruflich die Verpflichtung“ bei sich, „in der Zeit für das Ende der Zeit zu zeugen.“³³

In diesem Sinne verortet Levinas denn auch Rosenzweig im „Wir“ des modernen Judentums. Für Biografie und Werk Rosenzweigs gilt, so Levinas: „Das zu schaffende Werk läuft darauf hinaus, als Jude die Wahrheit zu bezeugen, im ewigen Leben zu bleiben“ (147). Was diesem Anspruch, das „Wir“ eines ewigen Volks zu sein, „zu Leibe“ rückt, sei „die Erhöhung des Urteils der Geschichte, als sei es der letzte Richtspruch über jedes Sein“, mit

²⁸ Siehe dazu E. Levinas, *Message au Congrès International Franz Rosenzweig à Kassel*, in: W. Schmied-Kowarzik (Hg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929)*; Band I: Die Herausforderung jüdischen Lernens, Freiburg i. Br./München 1988, 17.

²⁹ In „Das neue Denken“ heißt es im Blick auf eine „messianische Erkenntnistheorie“: „Noch in der Wahrheit selber, der letzten, die nur eine sein kann, muß ein Und stecken; sie muß, anders als die Wahrheit der Philosophen, die nur sich selber kennen darf, Wahrheit für jemanden sein. Soll sie dann gleichwohl die eine sein, so kann sie es nur für den Einen sein. Und damit wird es zur Notwendigkeit, daß unsre Wahrheit vielfältig wird und daß ‚die‘ Wahrheit sich in unsre Wahrheit wandelt“ (GS III, 158).

³⁰ „Wahrheit hört so auf, zu sein, was wahr ‚ist‘, und wird das, was als wahr – bewährt werden will“ (GS III, 158).

³¹ So verdichtete sich Rosenzweigs philosophisches Konzept der jüdischen Universalität als „einer Universalität der Erwählung, eines Besonderen, das für alle da ist“, in einer neuen Auffassung von Religion: „weder Glauben noch Dogma, sondern Erlebnis, Leidenschaft und Feuer“ (vgl. *Rosenzweig, Ein modernes jüdisches Denken*, 114).

³² Siehe dazu G. Fuchs/H. H. Henrix (Hgg.), *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*, Frankfurt am Main 1987, 163–183, 167: „Ich habe die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils ‚Nostra aetate‘ sehr positiv aufgenommen. Das ist für mich eine logische Folge und ein Beweis, daß versucht wird, gewisse Dinge der Vergangenheit zu überwinden. Mir ist sehr ‚angenehm‘ die Parallele in der Kenose, in der Universalität des Allmenschlichen und des ‚für-alle-Menschen‘. Ich habe das Christentum als ein Für-alle-Menschen-leben-und-sterben verstanden. Das echt Menschliche ist das Judesein im Menschen – Sie brauchen über dieses Wort nicht schockiert zu sein – und der Wiederhall in der Besonderheit, in der Partikularität.“

³³ *Levinas, Franz Rosenzweig: Ein modernes jüdisches Denken*, 117.

anderen Worten die Behauptung, „die Geschichte sei das Maß aller Dinge“. Ewig wäre dann „die universale Geschichte selbst, die das Erbe der toten Völker in sich aufnimmt“ (151). Wenn in diesem Sinne der Logik Hegels das Partikulare „nur in Bezug auf ein Ganzes Bedeutung“ habe, zieht das aber für Levinas nicht nur das „Verschwinden eines [bestimmten, nämlich des jüdischen] Volkes“ nach sich, sondern prinzipiell auch das der „individuellen und kollektiven Willensäußerungen, so wie sie real, das heißt wirksam sind“. Insofern sie einer „vernünftig strukturierten Totalität“ einverleibt werden, wird den Werken solch lebendiger Willensäußerungen „ihre wahre – das heißt sichtbare – Bedeutung nicht mittels der subjektiven Absichten ihrer Urheber“ verliehen, sondern „mittels der Totalität“, als „der einzigen, die einen realen Sinn hat“. Für das Judentum zieht Levinas die Konsequenz: Die eigenen Traditionen, Haggada und Halacha, wären dann „nichts anderes als eine Altweibergeschichte, Thema für eine Soziologie oder eine Psychoanalyse des Judentums. Das Judentum wäre nicht wahr in dem, was es gewollt hat, sondern in dem Platz, den die universale Geschichte ihm gelassen hätte.“³⁴

Darüber hinaus macht dann aber für Levinas das Vermächtnis Rosenzweigs aus, dass er solchermaßen lehre, „im Namen der Philosophie selbst, den angeblichen Notwendigkeiten der Geschichte zu trotzen“. Noch „bevor man an Moses und die Propheten glaubt“, d. h. vor allem Religiösen im engeren Sinne, heiße heutzutage Jude sein zu wollen, „das Recht haben zu denken, daß die Bedeutung eines Werkes wahrer ist aufgrund des Willens, der es gewollt hat, als aufgrund der Totalität, in die es eingefügt ist. Levinas spitzt dieses Recht zu als jenes zu denken, „daß der Wille in seinem persönlichen und subjektiven Leben kein Traum ist, dessen Werk und Wahrheit

³⁴ Das gelte auch, was immer man davon halten möge, für Rosenzweigs „Analyse des jüdischen Bewußtseins“ und des „jüdischen Jahres“. Er lehre, dass „das rituelle Jahr und das Bewußtsein seiner die Ewigkeit antizipierenden Zirkularität nicht nur eine ebenso gültige Erfahrung ist wie die Zeit der Geschichte und die Weltgeschichte, sondern in *Wahrheit* dieser Zeit ‚vorausgeht‘, daß die Herausforderung der Geschichte ebenso real sein kann wie diese Geschichte, daß die Partikularität eines Volkes sich von der Singularität eines vergänglichen Dings unterscheidet, daß sie der Anhaltspunkt des Absoluten sein kann“. Die Idee, „daß das jüdische Volk ein ewiges Volk ist, die Rosenzweig so pathetisch verfiert, ist die innere Erfahrung des Judentums. [...] Die Ewigkeit des jüdischen Volkes ist nicht der Hochmut eines durch Verfolgungen überreizten Nationalismus. Die Unabhängigkeit gegenüber der Geschichte bekräftigt das Recht des menschlichen Bewußtseins, eine Welt, die in jedem Augenblick für das Urteil reif ist, zu beurteilen, noch vor dem Ende der Geschichte und unabhängig von diesem Ende, das heißt eine mit Personen bevölkerte Welt.“ – Levinas erzählt dazu einen Midrasch: Der Midrasch bezeuge diese „innere Erfahrung des Judentums“ „heiterer und lächelnder und verrät uns vielleicht ihren letzten Sinn. Aus dem Hause Abrahams verstoßen, irren Hagar und Ismael in der Wüste umher. Der Wasservorrat ist erschöpft. Gott öffnet Hagar die Augen, und sie erblickt einen Brunnen und gibt ihrem sterbenden Sohn zu trinken. Die Engel protestieren bei Gott: willst Du etwa demjenigen zu trinken geben, der Israel später Leid bringen wird? Was tut das Ende der Geschichte zur Sache, sagt der Ewige, ich richte jeden danach, was er ist, und nicht danach, was er werden wird“ (153). – Es wäre eben deshalb ein massives Missverständnis des „empirischen“ i. S. des „tatsächlichen“, „positiven“ Charakters des Judentums, es einfachhin zum Gegenstand „empirischer kulturwissenschaftlicher Forschung“ zu machen, sei sie historischer, ästhetischer oder sozialwissenschaftlicher Provenienz. Und es wäre zu prüfen, inwieweit das für das Phänomen der Religion überhaupt und also auch für andere Religionen gilt.

erst der Tod zu inventarisieren erlaubt, sondern daß das lebendige Wollen des Willens unabdingbar ist für die Wahrheit und das Verständnis des Werks“, dass eben die „Gesetze des totalisierenden Denkens der Philosophen und der Industriegesellschaften“ ersetzt werden „durch Haltungen des Lebens als Strukturen des Absoluten“ (152f.).³⁵ Erst wenn man genauer analysiere, so schließt Levinas Rosenzweigs *philosophische* und *religiöse Position* noch einmal zusammen, werde man feststellen, dass das, was Rosenzweig lehrt, „daß dieses Bewußtsein wohl nicht ohne Moses und die Propheten möglich ist“.³⁶

Das „Wir“ des „ewigen Volks“ ist denn also das konkrete „Wir“, in dem in der Tat Levinas Rosenzweig *biografisch* und untrennbar davon *philosophisch* und noch einmal untrennbar davon *theologisch* beheimatet. Dass „das Jüdische“ seine „Methode“ sei,³⁷ dieses Selbstverständnis Rosenzweigs kommt demnach im Subjekt des „neuen Denkens“ in spezifischer Weise zum Ausdruck. Im Sinne unserer Fragestellung ließe sich dann der „Stern“ als Erzählung des Konstitutionsprozesses der Identität eines Subjekts lesen, an dessen „Wir“ „alle Kreatur“ „teilhat“, „ohne daß das Geschöpf sich in der Gemeinschaft auflöste“. Für dieses Subjekt könnte in Abwandlung eines Titels von Paul Ricœur gelten: „Nous-même comme des autres“.³⁸

3. Die Konstitution des „Wir“ im Sprachgeschehen des „Stern der Erlösung“

Levinas kann Rosenzweig so verorten, weil dieser selbst sich darin – neu beziehungsweise überhaupt erst – verwurzelt und das „Wir“ des „ewigen Volks“ – „S/seines Volks“ [!] – im „Stern der Erlösung“ als Subjekt seines Vorgangs – des Denkens und des Schreibens – ausweist. Unmittelbar mit Rosenzweig ist daher in einem zweiten Schritt noch einmal nachzufragen: Wer ist dieses Subjekt, wenn es das „Wir“ des „ewigen Volks“ ist? Oder umgekehrt: Was macht das „Wir“ des „ewigen Volks“ aus, wenn es das Subjekt des „neuen Denkens“ ist? So viel ist schon deutlich: Es geht um eine „Gemeinschaft“, deren „Werk“, d. i. die Liebestat, und deren „Zeit“, d. i. die Geschichte als „Welttag des Herrn“, die „Welt durchdringen“. Der „Stern

³⁵ Solchermaßen nehme das Judentum „seinen Platz im Drama des Menschseins ein, im Sein“. Ihm diesen Platz einzuräumen heiße eben den „Bruch mit Hegel“ zu vollziehen. Dieser Bruch besage „die Behauptung, es gebe über dem Staat und der politischen Geschichte die Realität eines ewigen Volkes und Weges“. Indem Rosenzweig dem Judentum seinen „Rang“ als das „*ewige Volk*“ zurückgebe, vollziehe er jene „personalistische Wendung, woraus andere seither eine Lösung für die Widersprüche der Welt zu beziehen“ hofften. Wenn Hegel „die Völker von einer anonymen Geschichte gerichtet sehen“ wollte, so bestehe der Beitrag Rosenzweigs darin, „darauf hinzuweisen, daß es umgekehrt ist“ (*Rosenzweig*, Ein modernes jüdisches Denken, 118f.).

³⁶ *Levinas*, Franz Rosenzweig: Ein modernes jüdisches Denken, 119.

³⁷ Vgl. *F. Rosenzweig*, Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I. Briefe und Tagebücher, 2. Band, Haag 1979, 720 (Brief vom September 1921 an Hans Ehrenberg).

³⁸ *P. Ricœur*, Soi-même comme un autre, Paris 1990 (deutsch: Das Selbst als ein Anderer, München 1996).

der Erlösung“ läuft auf dieses „Wir“ zu, streng genommen führt er letztlich auch noch über dieses „Wir“ hinaus, nämlich in den Vollzug der geschöpflichen „Teilhabe“ an der „Wahrheit“³⁹ „ins Leben“. Das heißt, er führt in jene „Tat“ – und in jene „Zeit“ –, die in der Mitte des „Stern“ das „Lebens-Motto“ des „absoluten“, da „zum ganzen Menschen“ erschlossenen Menschen ausmacht, der als „Knecht seines Gottes“ „im Absoluten“ lebt,⁴⁰ und also in jene „Tat“ – und in jene „Zeit“ –, die auf ihre Weise im Motto des Buchs („reite/ziehe dahin für die Sache der Wahrheit/Treue“ [Ps 45, 5]) vorangestellt und an dessen Ende in die Wendung von Mi 6, 8 gefasst ist: „Er hat dir gesagt, o Mensch, was gut ist, und was verlangt der Ewige dein Gott von dir als Recht tun und von Herzen gut sein und einfältig [in Dienmut] wandeln mit deinem Gott“.⁴¹

Rosenzweig erzählt im „Stern“ die Identitätskonstitution dieses Subjekts in der Geschichte der Sprache von jenem „Schweigen“, das „noch keine Worte hat“, bis zu jenem „Schweigen“, „das des Worts nicht mehr bedarf“.⁴² Überblickt man diesen Vorgang von der zeitlos stummen Vorwelt des Begriffs bis hin zur Gegenwart der Welt der Wirklichkeit, der Zeit im zeitlichsten Sinne, und dem in solcher Zeit sich ereignenden ganz wirklichen Gesprochenwerden von Wort und Antwort in der unmittelbaren Wechselrede, dann lässt sich dieses Sprachgeschehen als Geschichte des wirklichen Sprechen-Lernens begreifen. Geht hingegen der Blick voraus auf das Sprachgeschehen der Zukunft, so lässt sich das noch ausstehende Sprachgeschehen als Geschichte des Schweigen-Lernens verstehen. Sie ereignet sich im chorischen Sprechen.

Rosenzweigs These lautet: Im chorischen Sprechen der Gemeinde führt das Wort selbst den Menschen dahin, „daß er gemeinsam schweigen lerne“. In der Ewigkeit „erlischt“ das Wort „im Schweigen des einträchtigen Beisammenseins – denn nur im Schweigen ist man vereint, das Wort vereinigt, aber die Vereinigten schweigen“. Das gemeinsame Schweigen kann freilich „erst das Letzte sein, und alles, was vorhergeht; ist nur die Vorschule auf dies Letzte. In solcher Erziehung waltet noch das Wort“⁴³. Im chorischen Sprechen geht es also um die Offenbarung und Vorwegnahme der Erlösung als des Sinnes der Zukunft, d. i. als der Wahrheit der Welt der Wirklichkeit. Das aber heißt noch einmal: Es geht um die Offenbarung und die Vorwegnahme des Sinnes beziehungsweise der Wahrheit der Sprache, ihres „Ideals der vollkommenen Verständigung“ in der „Sprache der Menschheit“,⁴⁴ die im Schweigen des einträchtigen Beisammenseins vor dem Einen erlischt. Auf diesen Einen als Grund des neuen Denkens geht das Sprachgeschehen des

³⁹ GS II, 462f.

⁴⁰ GS II, 232–236.

⁴¹ GS II, 471.

⁴² GS II, 328.

⁴³ GS II, 342.

⁴⁴ GS II, 122f.

„Stern“ vor: „Er wäre der Herr des All und Einen. Das aber, diese Herrlichkeit über das All und Eine, ist gemeint mit dem Satz: Gott ist die Wahrheit“.⁴⁵

Das Schweigen beginnt für Rosenzweig damit, dass ein neues Sprechen, das Beten, gelernt wird. Dies ist ein Sprechen, das über alle „Zweieinsamkeit“ und Vieleinsamkeit hinausdrängt und das aus der ins Heute der Ewigkeit verwandelten Gegenwart der Zukunft selbst lebt.⁴⁶ Und so vermittelt denn das „Gebet um das Kommen des Reichs [...] zwischen Schöpfung und Offenbarung einerseits und Erlösung andererseits, ähnlich wie das Wunderzeichen zwischen Schöpfung und Offenbarung.“⁴⁷ Zugleich vermittelt es damit auch die ganze „offenbare Welt“ mit der „erlösten Überwelt“.⁴⁸ Die „Überwelt der Wahrheit“ wird schon in der „Welt der Wirklichkeit“ als deren wirkliche Zukunft vorweggenommen. In der Geschichte des Betens von den Urworten des Betens im Zwiegespräch von Wort und Antwort der Liebenden als einem Beten vor dem – wirklichen – Beten, bis hin zur liturgischen Gebärde als dem Mehr als Beten, in der Geschichte also von einem Beten, „das noch keine Worte hat“, zu einem Beten, „das des Worts nicht mehr bedarf“. In dieser Wiederholung geht das Sprachgeschehen des „Stern“ voran und wird in ihm das Schweigen gelernt.

Im Zukünftigen und als das Zukünftige wird, so Rosenzweig, das „Reich der Brüderlichkeit“ ersehnt.⁴⁹ Die Brücke in die Erlösungszukunft schlägt das „chorische Sprechen“: Im „Buch der Zukunft herrscht die Sprache des Chors, denn das Zukünftige erfaßt auch der Einzelne nur, wo und wenn er Wir sagen kann.“⁵⁰ Damit kündigt sich bereits an, was mit der *Sprache selbst* geschieht, wo solchermaßen gesungen wird, und was es für sie bedeutet, im Sprechen von der Zukunft *Sprache der Tat* zu werden. Denn

über allem Inhalt des Gesanges steht die Form der Gemeinsamkeit. Ja, der Inhalt ist selbst weiter gar nichts als die Begründung für diese seine Form. Man singt nicht gemeinsam um eines bestimmten Inhalts willen, sondern man sucht sich einen gemeinsamen Inhalt, damit man gemeinsam singen kann. Der Stammsatz, wenn er Inhalt gemeinsamen Gesanges sein soll, kann nur als eine Begründung solcher Gemeinsamkeit auftreten; das ‚er ist gut‘ muß erscheinen als ein ‚denn er ist gut‘.⁵¹

Mit der Sprache geht der Gesang über die Sprache hinaus. Im Gesang beginnt die Sprache zu verschweigen. Das Gesprochene, der Inhalt: „das Besungene, Verdankte, Bekannte“ ist „nur Begründung“ für die „Hauptsache“, für die Form; für die nun selbst sichtbare Gestalt sprachlichen Tuns: für das „Singen, Danken, Bekennen“.⁵² Das Sprechen der Sprache tritt in den Dienst ihres Tuns, in den Dienst des Vereinigens, in den des Geschehens

⁴⁵ GS II, 428.

⁴⁶ Vgl. GS II, 322 bzw. 355.

⁴⁷ GS II, 326 f.

⁴⁸ GS II, 327.

⁴⁹ GS II, 228.

⁵⁰ GS III, 151.

⁵¹ GS II, 257 f.

⁵² GS II, 259.

von Gemeinsamkeit. Das Wir wird offenbar als der Sinn der Sprache und somit auch als Sinn dessen, was Rosenzweig die „Vollständigkeit“ des neuen Denkens nennt.⁵³

Das chorische Sprechen ist solchermassen die wahre Form der Sprache, weil Gott selbst hier, indem ihm der Gesang gilt, Mensch und Welt miteinander erlöst.⁵⁴ „[I]m gegen alles jenseitigen Dativ finden sich die Stimmen der diesseits getrennten Herzen. Der Dativ ist das Bindende, Zusammenfassende [...] – Gott sei Dank.“⁵⁵ Dieses Danken ist denn auch die erste Strophe des hymnisch sich steigernden Gesangs der Erlösung. In dieser ersten Strophe wird Gott als der Erfüller des Gebets erkannt. „[I]n der im Dank geschehenen Vereinigung der Seele mit aller Welt ist das Reich Gottes, das ja eben nichts ist als die wechselweise Vereinigung der Seele mit aller Welt, gekommen“, und da „nach dessen Kommen alles Gebet, auch das Stoßgebet des Einzelnen, unbewußt schreit“, ist nun auch „alles jemals mögliche Gebet erfüllt“. Hier wird wirklich gebetet, weil wir miteinander beten. Und da alles Beten um das Wir betet, d. h. um das Reich, in dem wir Wir, weil bei Gott, sind, ist das Gebet erfüllt, ehe es gebetet wird: denn *wir* beten es. Und doch fängt das gemeinsame Beten damit nur an, ist die Erfüllung eben nur vorweggenommen.

Wäre es möglich, nur um das Kommen des Reichs und um nichts weiter zu beten, so wäre [...] das Reich schon da; die Bitte um sein Kommen brauchte nicht gebetet zu werden, das Gebet wäre zu Ende mit seinem ersten Wort, dem Lob.

Der Gemeinschaft und dem Menschen in der Gemeinschaft ist es jedoch noch nicht möglich, „nur um das Kommen des Reichs zu beten; dies Gebet ist noch verdunkelt und verwirrt von mancherlei andern Bitten“, und zwar von Bitten um die Bedürfnisse des Einzelnen. Diese Bitten bedeuten demnach, dass der Einzelne noch nicht wirklich vereint ist mit aller Welt:

Sie sind das Zeichen, daß er das Er-löstsein von den Banden des Bedürfnisses in der allgemeinen Ver-bindung seiner Seele mit aller Welt in Preis und Dank nur vorwegnimmt und daß also die Erlösung ganz und gar ein noch Kommendes, Zukunft ist.⁵⁶

Davon spricht nun nach Rosenzweig die zweite Strophe, mit der der hymnische Gesang „im Dual [...] in einem zweistimmigen Fugato“, an dem sich „immer neue Instrumente“⁵⁷ beteiligen, fortgeht. Denn wenn „nun ein Nochnicht über aller erlösenden Vereinigung geschrieben steht, so kann das nur dazu führen, daß für das Ende zunächst der grade gegenwärtige Augenblick, für das Allgemeine und Höchste zu-nächst das jeweils Nächste eintritt.“ „In den Gesang Aller fügt sich hier also eine Strophe [der Zwiegesang], die nur von zwei einzelnen Stimmen gesungen wird – von meiner und

⁵³ Vgl. GS III, 153.

⁵⁴ Vgl. GS II, 255 beziehungsweise 259f.

⁵⁵ GS II, 260.

⁵⁶ GS II, 261.

⁵⁷ GS II, 264.

meines Nächsten.“⁵⁸ Dies ist daher nach Rosenzweig auch überhaupt nur jener Teil des kommenden Gottesreichs, der von der Welt her wahrnehmbar ist, „nämlich nur der Mittelteil, der ‚Dual‘ der Nächstenliebe. Für den Anfangsteil, das ‚Danke‘, ist der Welt das mithörende Ohr nicht geöffnet, für den Schluß, das ‚Wir‘, nicht das vorschauende Auge.“⁵⁹ Diese Strophe hat mit dem Dual „jene Form, die in den Sprachen nicht von Dauer ist, sondern im Laufe der Entwicklung vom Plural aufgesogen wird“. Die Form des Duals gleitet „von einem Nächsten zum nächsten Nächsten, und hat keine Ruhe, ehe sie nicht den ganzen Kreis der Schöpfung ausschritt.“ Auf dieser Wanderung vollbringt sie die Beseelung der Welt: Sie

hinterläßt [...] überall ihre Spuren, indem sie in dem Plural der Dinge allenthalben das Zeichen der Singularität setzt; wo einmal der Dual gehaftet hat, wo einer oder etwas zum Nächsten einer Seele geworden ist, da ist ein Stück Welt geworden, was es vorher nicht war: Seele.⁶⁰

„[W]as ist Erlösung sonst als dies“, fragt Rosenzweig, „daß das Ich zum Er Du sagen lernt?“⁶¹ Diese Beseelung geschieht in der Liebstat des Menschen, auf die die Welt lebendig wachsend wartet und in der „jeder grade mir Nächste mir vollgültig alle Welt vertritt“. Solchermaßen einigen sich der liebende Mensch und die beseelte Welt. Die absolute Tatsächlichkeit dieses Geschehens „gerinnt nun in der *Schlußstrophe des Gesanges*“ zum „mächtigen Unisono des ‚Wir‘“.⁶² Hier singt ein Wir, das sich nicht mehr bloß Gott als jenem Geber verdankt, dem die Einzelnen zu danken haben, so dass sich die Getrennten in der Einheit dessen finden, vor dem sie danken, sondern ein Wir, das dieser Geber, indem er „allein die Stunde weiß“ und gibt, in der Mensch und Welt wirkend und wachsend einander finden, nun wahrhaft selbst stiftet. Indem er das „Wir“ gibt, erweist er sich als jener Geber, als welchen ihn Mensch und Welt dankend gerühmt haben. In diesem

Wir endlich sammelt sich alles zum choralmäßig gleichen Takt des vielstimmigen Schlußgesangs. Alle Stimmen sind hier selbständig geworden, jede singt die Worte nach der eigenen Weise ihrer Seele, doch alle Weisen fügen sich dem gleichen Rhythmus und binden sich zur einen Harmonie.

Dieses Wir „ist kein Plural“; es ist „die aus dem Dual entwickelte Allheit, die – anders als die nur erweiterbare Singularität des Ichs und seines Gefährten, des Du – nicht zu erweitern, sondern nur zu verengern ist.“ Dieses Wir der Schlusstrophe ist nur zu verengen, weil es „stets ‚Wir alle‘“ meint und so „den allerweitesten noch denkbaren Kreis“ einbezieht, den „erst die sprechende Gebärde oder der Zusatz – wir Deutsche, wir Philologen [...] von Fall zu Fall auf einen kleineren Ausschnitt“⁶³ einschränkt. Auch das

⁵⁸ GS II, 261 f.

⁵⁹ GS II, 266.

⁶⁰ GS II, 262.

⁶¹ GS II, 305.

⁶² GS II, 263; Hervorhebung vom Verf.

⁶³ GS II, 263 f.

Wir der Schlussstrophe ist daher noch nicht wahrhaft Wir; vielmehr steht es selbst noch unter dem Zeichen der Vorwegnahme. Zwar kann in ihm das Ich nun Wir sprechen und also wirklich beten, aber indem wir betend „Wir“ sagen, unterscheiden wir uns noch von „Ihr“ und sind wir noch nicht „Wir alle“.

Die sprechende Gebärde, die das „Wir alle“ begrenzt und so auch in dieser Schlussstrophe als noch nicht alle offenbar macht, begrenzt als Gebärde das Wort selbst und macht es seinerseits als nur Vorletztes offenbar, das in allem Vereinigen immer auch scheidet. Indem das Wort ins Wir vereinigt, kann es die Ihr, die es dabei aus dem Wir verstößt, nicht verschweigen; und doch bezeugt es im Selben, dass es etwas Größeres gibt als das Wort, jenes – übersprachliche – Schweigen nämlich, „das des Worts nicht mehr bedarf“, ⁶⁴ weil in ihm nun wirklich „Wir alle“ vereint sind. In diesem Schweigen ist die Gebärde von der Fessel erlöst, „unbeholpne Dienerin der Sprache zu sein“, und wird sie zu „einem Mehr als Sprache“ ⁶⁵ befreit: zur „Gebärdensprache der Liebe zu Gott“. ⁶⁶ Rosenzweig resümiert daher das strophische Geschehen des Gesangs:

Doch immer noch sind es Worte, ist es Wort, auf was sich die Stimmen der beseelten Welt einen. Das Wort, das sie singen, ist Wir. Als Gesang [der Vereinigten] wäre es ein letztes, ein voller Schlußakkord. Aber als Wort [das bei keiner Einheit zur Ruhe kommt, sondern zu immer größerer Einheit vereinigen will] kann es so wenig wie irgend ein Wort letztes sein. Das Wort ist nie letztes, ist nie bloß Gesprochenes, sondern immer ist es auch Sprechendes.

Das Wort sagt immer mehr, als nur die Sprechenden mit ihm sagen. „Das ist ja das eigentliche Geheimnis der Sprache, dieses ihr eigenes Leben: das Wort spricht. Und so spricht aus dem gesungenen Wir das gesprochene Wort und spricht: Ihr.“ ⁶⁷

Solchermaßen hält das Wir in seinem Sprechen „Gericht“ über das Ihr *und* über das Wir, da über die Unterscheidung von Wir und Ihr. Nur diese Unterscheidung des Gerichts aber gibt der Allheit des Wir „bestimmten Inhalt, der doch kein besonderer Inhalt ist, ihm nichts von seiner Allheit nimmt.“ Das Wir muss das Ihr sagen, es muss – wie es in den Psalmen geschieht – „seine Feinde für die Feinde Gottes erkennen“ (vgl. Ps 139, 21 f.). Das aber ist furchtbar für es selbst; denn indem es richtet, unterstellt es „sich selbst dem Gericht Gottes“. Auch das Ihr kann vom Wir nur vorwegnehmend gesprochen werden; das Wir muss die „letzte Bestätigung aus anderm, letztem Munde erwarten“. Dieses scheidende Gericht des Ihr-sprechenden Wir ist nach Rosenzweig die entscheidende Vorwegnahme, in der „das kommende Reich als kommendes wirklich und dadurch die Ewigkeit Tatsache ist“.

⁶⁴ GS II, 328.

⁶⁵ GS II, 329.

⁶⁶ GS II, 241.

⁶⁷ GS II, 264.

Gott selbst [aber] muß das letzte Wort sprechen – es darf kein Wort mehr sein. Denn es muß Ende sein und nicht Vorwegnahme mehr. Und alles Wort wäre noch Vorwegnahme des nächsten Worts. Für Gott sind die Wir wie die Ihr – Sie. Aber er spricht kein Sie, er vollbringt. Er tuts. Er ist der Erlöser.⁶⁸

Wenn Rosenzweig schließlich die Sprache der Erlösung in einer grammatischen Analyse des 115. Psalms⁶⁹ veranschaulicht, so sucht er damit eine Sprechsituation auf, die dieses Sprechen auf noch einmal neue Weise qualifiziert. Es ist dies die Sprechsituation des gottesdienstlichen Gesangs des „Wir“ der Gemeinde. Die Gemeinde erlebt den „Welttag des Herrn“, das Geschehen von Schöpfung und Offenbarung und Erlösung, als „Gottestag der Ewigkeit“, und singt in den Psalmen das Wort Gottes selbst. In Anlehnung an Rosenzweigs Rede vom Hohenlied als dem „Kernbuch der Offenbarung“ ließen sich daher die Psalmen des Hallel (Ps 111–118), jenes „großen Lobsingens“, dessen Kehrreim ja auch den Stammsatz der Erlösung abgibt – „denn er ist gut“ –, als das „Kernbuch der Erlösung“ bezeichnen. Was die Psalmen zum „Gemeindegesehbuch“ macht, „obwohl die meisten in der Ichform sprechen“, ist ihr „Dennoch“, mit dem sie die Vorwegnahme, die allem chorischen Sprechen eignet, radikalisieren. Mit diesem Dennoch geht der Vorgang des Sprachgeschehens noch einmal einen entscheidenden Schritt weiter auf sein Ziel zu: Es ist dieses Dennoch, mit dem die Gemeinde ihr spezifisches Wir behauptet, in dem die Einheit von Wir und Ihr im „Wir alle“ ebenso vorweggenommen wird wie die Ewigkeit im Heute. Im Dennoch bricht der Gesang durch zum ewigen Leben.

Für die Gemeinde gilt zunächst, was sich in der Schlusstrophe des chorischen Sprechens zeigt: „Die Gemeinde ist nicht, noch nicht, Alle; ihr Wir ist noch beschränkt, es ist noch verbunden mit einem gleichzeitigen Ihr; aber sie beansprucht, Alle zu sein – dennoch.“ Dieses Dennoch betrifft zunächst das Ich jener Psalmen, die in der Ich-Form stehen. „Denn das Ich der Psalmen ist, obwohl ganz wirklich einzelnes Ich und in allen Nöten eines einsamen Herzens verstrickt, [...] dennoch, ja dennoch ein Glied, nein mehr als Glied, der Gemeinde.“ „Das Ich kann nur deswegen ganz Ich sein, [...] weil es sich erkühnt, als Ich, das es ist, aus dem Mund der Gemeinde zu sprechen.“ Die „Steigerung der eigenen Seele zur Seele Aller gibt erst der eigenen Seele die Kühnheit, ihre eigene Not auszusprechen – weil es eben mehr ist als die bloß eigne.“ Dem zum „Wir Alle“ erweiterten Ich kehrt alles Eigene wieder „als das Eigne der neuen Gemeinschaft, die Gott ihm zeigt und deren Nöte seine Nöte, deren Wille sein Wille, deren Wir sein Ich, deren – Nochnicht sein Dennoch wird.“⁷⁰

Und so betrifft denn das Dennoch auch das Wir des 115. Psalms, das um das „Kommen des Reichs“ betet: „[D]enn die Wir setzen sich und die Ehre, die sichtbare Herrlichkeit, die sie für sich erbeten, gleich mit der Ehre des

⁶⁸ GS II, 264 f.

⁶⁹ Siehe GS II, 280–282.

⁷⁰ GS II, 278 f.

göttlichen Namens.“ Diese Nähe, „dieses bei Gott Sein des Wir ist ganz objektiv gemeint, ganz sichtbar: nicht bloß ‚um seiner Liebe willen‘ soll Gott das Gebet erfüllen“, wie in der Offenbarung, „sondern ‚um seiner Wahrheit willen‘; die Wahrheit ist offenkundig, sichtbar vor den Augen alles Lebendigen; es ist eine Forderung an die göttliche Wahrheit, daß den Wir dereinst Ehre gegeben wird“. In der Zeit sind auch diese Wir noch nicht alle Wir und scheiden sie die Ihr aus sich aus. Aber „weil der Psalm das bei Gott sein der Wir vorwegnimmt, so sieht er die Ihr willkürlich mit Gottes Auge an und sie werden zu Sie.“ Auf das scheidende Gericht im Sprechen der Wir, auf diese Unterscheidung von Wir und Ihr fällt noch einmal ein neues Licht.

Die Perspektive „mit Gottes Auge“ bestimmt schlechterdings den Gesang. „Hoffendes Vertrauen ist [daher] das Grundwort, worin die Vorwegnahme der Zukunft in die Ewigkeit des Augenblicks geschieht.“⁷¹ Aus diesem „Triumph des Vertrauens, das die künftige Erfüllung vorwegnimmt, steigt [...] das Gebet, das sie erbetet.“ Und schließlich „singt der Chor das Wir dieser Erfüllung: das Wachstum des Segens Schritt für Schritt, [...] von einem Geschlecht zum nächsten“.

Denn wohl gegründet ist dies lebendige Wachstum des Segens von uran im Geheimnis der Schöpfung [...]. Aber frei gegen dieses stille, selbsttätige Wachstum der Schöpfung bleibt das Liebeswerk des Menschen auf der Erde; er wirke es, als ob es keinen Schöpfer gäbe, keine Schöpfung ihm entgegenwächse: Die Himmel sind des Ewigen Himmel, aber die Erde gab er den Menschenkindern – nicht der Gemeinde Israels; in der Geliebtheit und im Vertrauen weiß sie sich allein, in der Tat der Liebe weiß sie sich nur als Menschenkinder schlechtweg, kennt sie nur den Irgendjemand, den anderen schlechtweg – den Nächsten. Und so kommt die weltfreie Liebestat über die lebendig wachsende Schöpfungswelt.

Dieses Wachstum des Segens in der Schöpfung drohte noch einmal vom Tod verschlungen zu werden, wenn sich dem nicht die Gemeinde mit ihrem Dennoch entgegenstellte:

Aber dies Leben ist ja von der Schöpfung her dem Tod als seinem Vollender verfallen. Und wie denn? Nimmermehr stimmt doch das gestorbene Leben noch ein in den Lobgesang der Erlösung! Das gestorbene nimmermehr. Aber – [als Aber kehrt hier das Dennoch wieder] – und nun in diesem Aber steigert sich der Chor zum ungeheuren Unisono des allstimmigen, alle künftige Ewigkeit ins gegenwärtige Nun des Augenblicks kohortativ hineinreißenden Wir: Nicht die Toten, wahrhaftig nicht – ‚aber Wir, wir loben Gott von nun an bis in Ewigkeit‘. [...] Die Wir sind ewig; vor diesem Triumphgeschrei der Ewigkeit stürzt der Tod ins Nichts. Das Leben wird unsterblich im ewigen Lobgesang der Erlösung. Dies ist die Ewigkeit im Augenblick. Ja im Augenblick. Dies ist das Schauen des Lichts, davon es heißt: in deinem Lichte schau wir Licht⁷² (vgl. Ps 36,10).

So radikalisiert denn das Dennoch des Gebets der Gemeinde um das Kommen des Reichs die Vorwegnahme der Zukunft zum einen in „eine richtige Umschaffung der Ewigkeit in ein Heute“⁷³, nämlich in den Tag, die Woche,

⁷¹ GS II, 280f.

⁷² GS II, 281f.

⁷³ GS II, 322.

das Jahr des kultischen Gebets⁷⁴ und der Liturgie, des Weiteren in die Vorwegnahme des „Wir Alle“ in das Wir der – für Rosenzweig: jüdischen – Gemeinde, die „keine engere Gemeinde sein [kann] als die eine der Menschheit selbst“⁷⁵, und schließlich in die Vorwegnahme der übersprachlichen Gebärde in das „gemeinsame Knien vor dem Herrn“ (vgl. Ps 95,6), das der Gemeinschaft „den Heraustritt in die Allgemeinschaft [eröffnet], wo jeder jeden kennt und ohne Wort ihn grüßt – von Angesicht zu Angesicht“⁷⁶. Und so ist es das Gebet der Gemeinde, das das Gebet des Einzelnen ergänzt und läutert und auf diese Weise seine Liebestat orientiert. Es ist dies als jenes Gebet „unmittelbar zum Ewigen, der das Werk nicht meiner und deiner und seiner, sondern ‚unserer‘ Hände fördern möge, auf daß Er, nicht auf daß ‚ichs vollende““.⁷⁷ Das Gebet um das Kommen des Reichs spricht damit das Gesetz der Erlösung aus, insofern es Geschaffensein und Geliebtsein, Beten und Tun, Ich und Wir und Wir und Ihr vermittelt. Das Liebesgebot der Erlösung eröffnet das Feld der Wirklichkeit auf neue Weise. Die „Positivität“ des Daseins wird zuletzt in einem Dasein verwirklicht, das ein Tun ist, und zwar jenes Tun, in dem auf den Grund von allem, der Gott selbst „ist“, und auf die Begründung von allem, die Gott selbst „tut“, „geharret“ wird. Solchermaßen Harren aber heißt, ein Leben der Hoffnung führen,⁷⁸ „warten“ auf Gott und „wandeln“ vor ihm⁷⁹. – Motto, Mitte und Ende des „Stern“ sind auf diese Weise im und als Konstitutionsprozess der Identität des „Wir“ des „ewigen Volks“, an dessen kollektiver Existenz zuletzt „alle Kreatur“ teilhat, ohne dass das Geschöpf sich in ihr auflöste, miteinander verwoben.

⁷⁴ Vgl. GS II, 324 f. – Aus dem Vorgang vom Sprechen zum Beten und vom Beten zur übersprachlichen Gebärde zieht Rosenzweig den Schluss, dass die Liturgik für den Dritten Teil des „Stern“ „eine ähnliche Organonstellung“ (GS II, 327) einnimmt wie für den Ersten Teil die Mathematik und für den Zweiten Teil die Grammatik, und unternimmt es dort deshalb, das ganze Geschehen der jüdischen und christlichen Liturgie von ihrem werthaften Anfang bis hin zu ihrem schweigenden Ende darzustellen.

⁷⁵ GS II, 361; siehe dazu *R. Schaeffler*, Religionsphilosophie, Freiburg i. Br./München 1983, 177 f. zur „Subjektconstitution in Sprachhandlungen“ von Gebot und Gebet bei Cohen und Rosenzweig. Das „Individuum oder Privatsubjekt“, so Schaeffler, werde durch ebenjene Sprachhandlungen „zum Glied der Gemeinde. Und diese versteht sich als Platzhalterin einer kommenden, universalen Sprachgemeinschaft aller Menschen, ja alles Lebendigen.“ Cohen und Rosenzweig verteidigten auf jeweils eigene Weise das Individuum beziehungsweise „Privatsubjekt“ (GS III, 127) „gegen seine Auflösung in ein bloßes Moment der überindividuellen Vernunft“; aber das Denken beider Philosophen sei deshalb „nicht ‚privatistisch‘“, sondern bleibe „auf die Gemeinde, ihre Geschichte und ihren Dienst an der kommenden Menschheit bezogen.“

⁷⁶ GS II, 359.

⁷⁷ GS II, 326; siehe dazu *B. Casper*, Das Gebet stiftet die menschliche Weltordnung. Zum Verständnis der Erlösung im Werk Rosenzweigs, in: *Ders.*, Religion der Erfahrung. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs, Paderborn 2004, 177–191.

⁷⁸ Vgl. *Rosenzweig*, Glauben und Wissen, GS III, 581–595, hier 589.

⁷⁹ GS II, 232 f. beziehungsweise 471 f.

4. Das „Wir“ der religiösen Gemeinschaft als „Subjekt“ des „neuen Denkens“

Levinas kann also in der Tat Rosenzweig im „Wir“ des „ewigen Volks“ verorten, (2) weil dieser selbst dies tut und das „Wir“ des „ewigen Volks“ – „S/ seines Volks“ [!] – im „Stern der Erlösung“ als Subjekt seines Vorgangs – des Denkens und des Schreibens – ausweist. (3) Zugleich liegt darin für ihn Rosenzweigs Verdienst, dass er „den primordialen Charakter der in der religiösen Gemeinschaft gemachten Erfahrungen, deren gelebte und sozial sich ausdrückende Bedeutungen zu neuen Gedanken genutzt“ habe. Die „Antizipation der Ewigkeit“ durch eine religiöse Gemeinschaft werde hier, so Levinas, „ein brauchbarer Ausgangspunkt für die Bildung philosophischer Begriffe“ – und diese Gemeinschaft also Subjekt des neuen Denkens. Das gilt für Levinas „in dem Maße, wie sich diese Begriffsbildung an der Erfahrung dieser Antizipation orientiert, und nicht an irgendeiner Dogmatik.“ Es werde hier ja nicht „naiverweise die ‚Sachlage‘, wie sie sich dem gelebten Leben zeigt, mit dem Sein verwechselt“. Die Analyse lege vielmehr,

indem sie die Konfiguration des Lebens und dessen Ausdruck in den sozialen Formen kollektiver Existenz respektiert, ursprüngliche Strukturen oder Bedeutungszusammenhänge bloß, die [...] als unreduzierbare Bedingungen für jede fernere Denkoperation gelten.

In einer solchen „Analyse der inneren Bedeutungszusammenhänge und ‚soziologischen‘ Erscheinungsformen“ erhielten Judentum und Christentum eben die „Bedeutung primordialer ‚Strukturen‘“,⁸⁰ die „Haltungen“ ihres „Lebens“ machen jene „Strukturen des Absoluten“ aus, die die „Gesetze“ welcher „totalisierenden“ Systeme auch immer „ersetzen“.

Was ist dann aber – mit Rosenzweigs „nachträglichen Bemerkungen“ zum „Stern“ schließlich gefragt – „hineingetan“⁸¹ in dieses „Wir“ als Subjekt der Geschichte als „Welttag des Herrn“? Wer so zurückfragt, hat Rosenzweig ganz auf seiner Seite, wenn er Margrit Rosenstock-Huessy während der Arbeit am „Stern“ schreibt, dass er am Ende „ganz verstehen“ „muss“, was er „eigentlich denn gemacht“ habe.⁸² Hineingetan ist „das philosophisch Wichtigste“, wie Rosenzweig seine Arbeit am „Stern“ kommentierend Margrit Rosenstock-Huessy schreibt, „das mit der ‚Tatsächlichkeit‘“⁸³, das also, was allem den Charakter der „Unreduzierbarkeit“ aufprägt. Im Blick auf unsere Frage nach dem Subjekt sind es vier Momente, die die Struktur dieser „Tatsächlichkeit“ ausmachen:

⁸⁰ *Levinas*, Franz Rosenzweig: Ein modernes jüdisches Denken, 112f.

⁸¹ GS III, 158.

⁸² *F. Rosenzweig*, Die „Gritli“-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy, herausgegeben von I. Rühle und R. Mayer, Tübingen 2002, 177 (zitiert als GrBr) (Brief an Margrit Rosenstock vom 02.11.1918).

⁸³ GrBr, 226 (Brief an Margrit Rosenstock vom 31.01.1919).

- Zum einen ist da, wie Rosenzweig es Margrit Rosenstock gegenüber formuliert, „das Selbst‘ (im Gegensatz sowohl zur ‚Persönlichkeit‘, d. i. der Mensch in der Welt, als zur ‚Seele‘, d. i. der Mensch dem die Offenbarung geschehen ist)“, der „stumme Klotz des Rudibriefs“ – so mit Bezug auf das „B=B“ der „Urzelle“ des „Stern“⁸⁴ –, der im „Helden der antiken Tragödie“ seine „höchst wohlfriesierte weltliteraturgeschichtliche Erscheinung“ erhält. Dieser Mensch, so schreibt Rosenzweig, „sagt noch nicht einmal ‚Ich‘, er hat tatsächlich noch keine Sprache“. Und so gibt es denn hier „nur die Alternative: heldisches Selbst – welteingefügte Individualität, jenes der Mensch im ewigen Singular, dieses der Mensch im ewigen Plural“⁸⁵. In „Das neue Denken“ bringt Rosenzweig dieses Moment auf den Begriff der „Tatsächlichkeit“ des elementaren Menschen „vor allen Tatsachen der wirklichen Erfahrung“.⁸⁶
- Dann ist da eben die „Unreduzierbarkeit“ der „Tatsachen“ des „Welttags des Herrn“, die „Konjunktionen“ (Levinas) beziehungsweise – so Rosenzweig wieder gegenüber Margrit Rosenstock – die „lebendigen Beziehungen“⁸⁷ ‚Schöpf.‘, ‚Off.‘, ‚Erl.‘, „die „Welt wie sie wirklich ist, statt der [...] Abstrakta ‚Gott‘, ‚Mensch‘, ‚Welt‘.“ „[O]hne Selbst keine Seele“, so hält Rosenzweig fest, aber hier wird dieses Selbst neu bestimmt „zur Seele im Augenblick wo es spricht“.⁸⁸ In der Be-„Seel“-ung durch den liebenden Gott als „Sein Du“ wird das „Selbst“ „wir-konstituiert“, d. h. wir-begründet und wir-fähig und wir-verantwortlich. Erst in solcher Wir-Verantwortlichkeit wird das Selbst des Menschen nach Rosenzweig „im Gebot der Nächstenliebe [...] endgültig an seiner Stätte be-stätigt“, wenn denn der Nächste ihm „nicht ein Er bleiben“ soll und also für sein Du „bloß ein Es“,⁸⁹ sondern ihm geboten ist, „zum Er Du [zu] sagen“.⁹⁰
- Des Weiteren ist da das Moment der „Tatsächlichkeit“, die das „Wir“ des „ewigen Volks“ und das „Wir“ des „ewigen Wegs“ auf je ihre Weise prägt. In der „Ewigkeit“ „Seines – des Ewigen – Volks“ begibt sich, so Levinas, „nicht das Verschwinden des ‚Besonderen‘ in seiner allgemeinen Idee, sondern die Möglichkeit aller Kreatur, ‚wir‘ zu sagen,“ die „Teilhabe aller Kreatur am Wort ‚wir‘, ohne daß das Geschöpf sich in der Gemeinschaft auflöste“.⁹¹ In Rosenzweigs Brief an Margrit Rosenstock liest sich das so: „Die Seele erst ist so ‚singular‘ wie der Held und dennoch⁹² giebt es von ihr einen Plural: die Seelen im ‚Reich‘ Gottes.“ Konstitutiv

⁸⁴ GS III, 125–138 (Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18.11.1917).

⁸⁵ GrBr, 155 (Brief an Margrit Rosenstock vom 01.10.1918).

⁸⁶ GS III, 158.

⁸⁷ Diese Kursivierung ist im Original unterstrichen.

⁸⁸ GrBr, 155 (Brief an Margrit Rosenstock vom 01.10.1918). Kursivierung im Original unterstrichen.

⁸⁹ GS II, 267.

⁹⁰ GS II, 305; Hervorhebung vom Verf.

⁹¹ Levinas, Franz Rosenzweig. Une pensée juive moderne, 215.

⁹² Kursivierung im Original unterstrichen.

für das „Wir“ dieser Gemeinschaft ist im „Stern“ „die schweigende Verständigung jenseits aller Sprache: die Gemeinschaft der Tat (eben vorgebildet im Kult: das gemeinsame Hören, das gemeinsame Mahl, das gemeinsame Knien).“⁹³ So stellt etwa die Liturgie an den „gewaltigen Tagen“ die Beter mit der Menschheit, mit den Anderen, ja mit „uns allen“ – als deren „Glieder“ – ins Verhältnis zu Gott, der die Wahrheit ist.

- Dass Gott die Wahrheit ist – dies das letzte Moment der Tatsächlichkeit –, erinnert an den Charakter der Antizipation, an das „Dennoch“ der religiösen Gemeinschaft im Blick auf das „Wir alle“ der erlösten Menschheit – liturgisch repräsentiert durch das „Hüttenfest als Fest der Erlösung auf dem Boden der unerlösten Zeit und des geschichtlichen Volks“, das solchermaßen die „Wirklichkeit der Zeit wieder in ihre Rechte“ einsetzt.⁹⁴ Dass die Wahrheit nicht über das „Und“ von Judentum und Christentum als den beiden „letzten Einsätzen um die Wahrheit“, die nur vor Gott „Eine“ ist, d. h. hier um das „Band“, das es unter den Menschen zu stiften gilt, hinauskommt,⁹⁵ gibt ihr ihrerseits den Charakter einer „Endtatsache“. Das hat die in unserer Sache entscheidende Implikation, dass die „Selbstverbürgung der Wahrheit“, wie Rosenzweig sagt, selbst „eine Tatsache“ ist. Und so mündet denn in der Tat hier „die Erlösung [...] zurück in die Schöpfung. Die letzte Wahrheit ist selber nur – geschaffene Wahrheit.“⁹⁶ Und deshalb eben haben Jude und Christ auf geschöpfliche Weise „an der ganzen Wahrheit nur teil“. „Wir wissen“, so Rosenzweig, „daß es das Wesen der Wahrheit ist, zu teil zu sein, und daß eine Wahrheit, die niemandes Teil ist, keine Wahrheit wäre; auch die ‚ganze‘ Wahrheit ist Wahrheit nur, weil sie Gottes Teil ist.“⁹⁷ Und so spricht denn aus dem Wir das Ihr, und erst für „Gott sind die Wir wie die Ihr – Sie.“⁹⁸

Damit also ist das Wir aufgeladen: mit der Widerständigkeit des Ich, mit den Beziehungen Ich-Du, Ich-Er-Du, Wir-Ihr, Wir alle-Sie. Die Auseinandersetzung mit den darin gegebenen Spannungen geschieht „im Leben“. Die „Teilhabe“ an dieser Wahrheit weist uns ein in das Verhältnis von „Wir und die Anderen“. Da sich Rosenzweig selbst nicht gescheut hat, sich seines „neuen Denkens“ in christlichen Kategorien zu vergewissern und geradezu dazu aufgefordert hat, dass einem Christen die eigenen Worte auf die Lippen kommen, mag es erlaubt sein, in diesem „Wir“ der religiösen Gemeinschaft das „sakramentale“ Wir einer gott-mitmenschlichen Lebensgemeinschaft zu erblicken und in der Tat die „Haltungen“ dieses „Lebens“ als „Strukturen des Absoluten“ zu erkennen.

⁹³ GrBr, 155 (Brief an Margrit Rosenstock vom 01. 10. 1918).

⁹⁴ GS II, 364.

⁹⁵ Vgl. GS III, 159f.

⁹⁶ GS II, 464.

⁹⁷ GS II, 462.

⁹⁸ GS, 264f.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

85. Jahrgang · Heft 4 · 2010

ABHANDLUNGEN

Michael Seewald

Erkenntnis woher? Der Wandel von Autoritätsbezug und
Philosophiebegriff in der Intellektlehre Sigers von Brabant 481

Boris Hogenmüller

Die ‚*impü*‘. Melchior Canos Auseinandersetzung mit den Reformatoren
in *De locis theologicis* 501

Heinz-Jürgen Görtz

Wir und die Anderen – die Frage nach dem „Subjekt“ in Franz Rosenzweigs
geschichtsphilosophischem Konzept des „Stern der Erlösung“ 513

Thorsten Gubatz

Das Nichts im Dasein und die Unruhe des Herzens.
Die philosophisch-theologischen Wurzeln des Begriffs der Langeweile 535

Werner Löser S. J.

Biblische Texte zur Taufe – ausgelegt durch Heinrich Schlier 550

BEITRAG

Peter Burg

Lucien Valdor, Pierre Lorson und Romano Guardini 571

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

Werner Löser S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLEITUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

MICHAEL SEEWALD

Lehrstuhl für Dogmatik und
Ökumenische Theologie
Ludwig-Maximilians-Universität München
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München
E-Mail:
michael.seewald@kaththeol.uni-muenchen.de

DR. BORIS HOGENMÜLLER

Im Bornfeld 20
63791 Karlstein
E-Mail: boris.hogenmueller@uni-wuerzburg.de

PROF. DR. HEINZ-JÜRGEN GÖRTZ

Leibniz Universität Hannover
Philosophische Fakultät
Institut für Theologie und
Religionswissenschaft
Abteilung Katholische Theologie
Schloßwender Straße 1
30159 Hannover
E-Mail:
heinz-juergen.goertz@theo.phil.uni-hannover.de

DR. THORSTEN GUBATZ

Stieberstraße 12
90453 Nürnberg
E-Mail: freecastle75@web.de

PROF. DR. WERNER LÖSER S. J.

Ignatiushaus der Jesuiten
Elsheimerstraße 9
60322 Frankfurt am Main
E-Mail: werner.loeser@jesuiten.org

PROF. DR. PETER BURG

Schöppingenweg 49
48149 Münster
E-Mail: burgp@uni-muenster.de

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

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

Das Nichts im Dasein und die Unruhe des Herzens

Die philosophisch-theologischen Wurzeln des Begriffs der Langeweile

VON THORSTEN GUBATZ

Der Begriff der Langeweile wird auf mannigfache Art gebraucht, und es gibt mehr als einen Blickpunkt, von dem aus solch eine Mannigfaltigkeit komparativ betrachtet werden kann. Ein besonders guter allerdings liegt in dem allseits bekannten augustinischen Diktum „fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te“;¹ und wie stringent sich von hier aus die theologischen, ontologischen und anthropologischen Implikationen des Begriffs rekonstruieren lassen, sei im Folgenden gezeigt.²

1. Vorgeschichte

1.1 *Das taedium vitae bei Seneca*

Schon Seneca stellt fest, dass „der menschliche Geist“ [...] von Natur aus „rührig und aufgelegt zu Bewegungen“³ sei. Überließen wir uns aber solcher Unruhe, so seien wir letztlich „weder Strapazen auszuhalten fähig noch Genuß noch uns selber noch irgend etwas, für längere Zeit“⁴ und verfielen einem Überdruß am Leben im Ganzen. Dieser wird von Seneca als *vitae fastidium*,⁵ *taedium* oder *displicentia* bezeichnet; sein Begriff wird zum Gemeinplatz als das *taedium vitae*. Vor ihm schütze uns nur die Enthaltung von der Flucht vor uns selbst, die zur Seelenruhe führende Selbstgenügsamkeit und ein dementsprechend möglichst privates, verborgenes Wirken für das Wohl der Allgemeinheit.⁶

Das *taedium vitae* nach Seneca erscheint so als ein Zustand personalen Seins, der daher rührt, dass dessen innere Unruhe unbefriedigt bleibt. Dem

¹ *Augustinus*, *Confessiones / Bekenntnisse*, herausgegeben von J. Bernhart, München 1955, 12.

² Um eine detaillierte Darstellung der Begriffsgeschichte kann und soll es hier nicht gehen. Es sei dafür auf einige bedeutende Monografien hingewiesen: M. Bouchez, *L'ennui de Sénèque à Moravia*, Paris [u. a.] 1973; L. Völker, *Langeweile. Untersuchungen zur Vorgeschichte eines literarischen Motivs*, München 1975; R. Kuhn, *The Demon of Noontide. Ennui in Western Literature*, Princeton 1976; A. Bellebaum, *Langeweile, Überdruß und Lebensinn. Eine geistesgeschichtliche und kultursoziologische Untersuchung*, Opladen 1990; P. Meyer Spacks, *Boredom. The Literary History of a State of Mind*, Chicago/London 1995; R. Garaventa, *La noia. Esperienza del male metafisico o patologia dell'età del nichilismo?*, Rom 1997; N. Jonard, *L'ennui dans la littérature européenne. Des origines à l'aube du XX^e siècle*, Paris 1998; F. Decher, *Besuch vom Mittagsdämon. Philosophie der Langeweile*, Lüneburg 2000; L. F. H. Svendsen, *Kleine Philosophie der Langeweile*, Frankfurt am Main/Leipzig 2002; J. Große, *Philosophie der Langeweile*, Stuttgart/Weimar 2008.

³ *Seneca*, *De tranquillitate animi / Über die Seelenruhe*, in: *Ders.*, *Philosophische Schriften*; Band 2, herausgegeben von M. Rosenbach, Darmstadt 1971, 101–173, hier 117.

⁴ Ebd. 119.

⁵ Ebd. 120.

⁶ Vgl. ebd. 118–123.

entspricht erstens, dass es definitive und vorläufige, höhere und niedere, wahre und scheinbare Formen von Befriedigung der eigentlichen Unruhe gibt, und zweitens, dass ihre definitive, höchste und wahre Befriedigung nicht in bloßer Schmerzlosigkeit und Muße bestehen kann. Nur so lange ist die Lust nicht langweilig, als sie Gegensatz zum Schmerz ist, und die Erleichterung nur Gegensatz zur Mühsal.

1.2 Die inquietudo cordis bei Augustinus

Ebendiese doppelte Einsicht findet sich auch in den augustinischen „Confessiones“ ausgedrückt:

So warf ich denn die Frage auf: wenn wir nie zu sterben brauchten und immer nur in Sinnesfreude lebten, ohne alle Furcht, dies je zu verlieren, warum sollten wir nicht glücklich sein oder noch anderes uns wünschen – und merkte nicht, wie eben dies mein großes Elend war, daß ich, so gesunken und erblindet, nicht vermochte, das Licht der Tugend und der um ihrer selbst zu liebenden Schönheit zu fassen, die sich dem stoffverfangenen Auge nicht sehen läßt, aber gesehen wird im Innersten.⁷

Zielt Augustinus hier zwar auf den Hedonismus eines Epikur, geht es ihm doch zugleich um eine christliche Überbietung auch des stoischen Ideals der Seelenruhe, wenn Gott am Anfang der „Confessiones“ angesprochen wird: „Geschaffen hast Du uns zu Dir, und ruhelos ist unser Herz, bis daß es seine Ruhe hat in Dir“.⁸ Die innere Unruhe des menschlichen Seins bleibt unbefriedigt, solange seiner Ausrichtung auf die letzte Sinnerfüllung in Gott nicht voll entsprochen wird. Überhaupt geht alles Leiden in der Form von Schmerz und Mühsal auf die Abwendung des Menschen von Gott im Sündenfall zurück; bloße Schmerzlosigkeit und Muße hebt es allerdings nicht auf, sondern läßt vielmehr die eigentliche erbsündliche Unruhe hervortreten. Das bloße Ausbleiben des Todes würde folglich als die schlechte Unendlichkeit des Lebens auch das Leiden nur verewigen, ob in der einen oder anderen Form.

1.3 Die acedia bei Thomas von Aquin

Können Ungenügen oder Überdruß, wie sie der augustinischen Unruhe entspringen, sich auf alles außer Gott beziehen, kennt die christliche Tradition überdies ein ganzheitliches *taedium* als Folge der Erbsünde auch in Bezug auf Gott und seine Offenbarung. Insbesondere Thomas von Aquin deutet so den seit Evagrius Ponticus und Johannes Cassian als Todsünde explizierten Seelenzustand der *acedia* (auch *accidia*, von griech. ἀκηδεια oder ἀκηδία,⁹ wörtlich also Sorglosigkeit, Desinteresse, Überdruß hinsichtlich dessen, was den Menschen doch im höchsten Grade angeht):¹⁰ „Denn die

⁷ Augustinus, Confessiones, 297.

⁸ Ebd. 13.

⁹ Vgl. R. Hauser, *Acedia*, in: HWP; Band 1, herausgegeben von J. Ritter, Basel/Stuttgart 1971, 73f.

¹⁰ Vgl. M. Theunissen, *Vorentwürfe von Moderne. Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters*, Berlin/New York 1996, 26.

der Liebe eigene Wirkung ist die Freude an Gott [...]; der Überdruß (*acedia*) aber ist Trauer über das geistliche Gut, sofern es ein göttliches Gut ist (*tristitia de bono spirituali in quantum est bonum divinum*). Deshalb ist der Überdruß seiner Art nach eine Todsünde“. ¹¹ Mit Gregor dem Großen legt Thomas ihn als Mutterboden aus für „Bosheit, Groll, Kleinmut, Verzweiflung, Stumpfheit gegenüber den Geboten“ und das „Schweifen des Geistes im Unerlaubten“. ¹² Müßiggang ist also aller Laster Anfang insofern, als er auch jener der *acedia* ist.

2. Langeweile

2.1 Die Langeweile als Symptom der Erbsünde

An diese christlichen Begriffstraditionen schließt die neuzeitliche philosophische Rede von der Langeweile in mehr oder weniger expliziter Weise an. Nicht erst Kierkegaard wird in „Entweder/Oder“ Langeweile „eine Wurzel alles Übels“ ¹³ nennen, so wie Thomas von Aquin einst die *acedia*; schon Blaise Pascal fasst den *ennui* als eine Grundbefindlichkeit des erbsündigen Menschen auf, dem nichts so unerträglich wäre als

ein Zustand vollständiger Ruhe, ohne Leidenschaft, ohne Geschäft, ohne Zerstreuung, ohne Beschäftigung. Er fühlt dann sein Nichts, seine Verlassenheit, sein Ungenügen, seine Abhängigkeit, seine Ohnmacht, seine Leere. Als bald entsteigen dem Grund seines Herzens Langeweile, Düsternis, Traurigkeit, Kummer, Enttäuschung, Verzweiflung ¹⁴.

Bloße Schmerzlosigkeit und Muße hebt das Leiden eben nach dem Sündenfall nicht auf, sondern lässt vielmehr die eigentliche erbsündliche Unruhe hervortreten. Ebendiese „Bewegung“ ist es, die „in unserer Natur“ ¹⁵ liegt; das Einzige aber, „was uns über unser Elend hinwegtröstet, ist die Zerstreuung, und dabei ist sie unser größtes Elend. Denn dies hindert uns am meisten, an uns selber zu denken, und führt uns unmerklich dazu, uns zu verlieren. Ohne sie“ – so Pascal wie ein getaufter Seneca – „wären wir im Überdruß gefangen, und dieser würde uns anstacheln, ein zuverlässigeres Mittel zu suchen, ihm zu entkommen“, ¹⁶ den Glauben nämlich an den einen wahren Gott, in dem allein die Unruhe des menschlichen Herzens seine endgültige Ruhe finden kann. In diesem Sinne gibt Pascal der Todsünde *acedia* sogar eine positive Wendung: Der Verzicht auf die Flucht vor ihr wird näm-

¹¹ Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der „Summa theologica“, herausgegeben von der *Albertus-Magnus-Akademie zu Walberberg bei Bonn*; Band 17B, Heidelberg [u. a.] 1966, 29 (S.th. II, II, qu. 35, art. 3).

¹² Ebd. 31 (S.th. II, II, qu. 35, art. 4); vgl. De malo, qu. 11.

¹³ S. *Kierkegaard*, Entweder/Oder; Band 1, als: *Ders.*, Gesammelte Werke; Band 1, herausgegeben von E. *Hirsch*, Düsseldorf 1964, 304.

¹⁴ B. *Pascal*, Gedanken, in: *Ders.*, Schriften zur Religion, herausgegeben von H. U. v. *Balthasar*, Einsiedeln 1982, 79–364, hier 139.

¹⁵ Ebd. 138.

¹⁶ Ebd. 147.

lich so der erste Schritt zu ihrer wahren Überwindung.¹⁷ Der *ennui* ist nicht nur ein Symptom der Erbsünde, sondern zugleich auch unserer Erlösungsbedürftigkeit und -fähigkeit.

2.2 Die Langeweile als „Kainszeichen der Bildung“

Andere französische Moralisten explizieren Langeweile vornehmlich in anthropologischer Hinsicht. Insbesondere tritt hier – wie bei Rousseau¹⁸ und später auch bei Schopenhauer oder Nietzsche – der Unterschied zwischen der Mühsal als Leiden der Armen und der Langeweile als Leiden der Reichen hervor, die sich Muße und somit auch höhere Bildung leisten können, deren „Kainszeichen“¹⁹ die Langeweile wird – oder, unter Absehen von der Erbsünde als solcher, auch ihr Distinktionsmerkmal: Denn es zeugt von Bildung, nur höhere Formen der Befriedigung der Langeweile, ja, die Langeweile selbst absichtlich auszuhalten. In diesem Sinne wird auch unter säkularer Vorzeichen anerkannt, dass der Verzicht auf Flucht vor der *acedia* zu ihrer Überwindung dient. Die Langeweile ist zwar ein Symptom unserer Unbildung, zugleich jedoch auch unserer Bildungsbedürftigkeit und -fähigkeit. „Wer den Muth nicht hat“, so Nietzsche, „sich und sein Werk langweilig finden zu lassen, ist gewiss kein Geist ersten Ranges, sei es in Künsten oder Wissenschaften.“²⁰ Hans Blumenberg wird sie einmal darum sogar zum letzten aller Kultopfer erklären:

Sobald Nationen „erzogen“ werden sollen und ihre großen Besitztümer ihnen in Kultformen präsent gehalten werden, beginnt die Langeweile zu grassieren – und mit ihr die Pflicht, sie zu ertragen. Das Maß der Unerträglichkeit verbindet sich immer wieder mit der uralten rituellen Vermutung, das Heilig-Übergroße verrate sich eben als das Unerträgliche. Zugleich damit: es aushalten zu können, bestätigt dem, der es übersteht, seine Auszeichnung in der Aura des Heiligtums.²¹

Freilich blendet Blumenberg hier in polemischer Absicht jene höheren Freuden aus, die mit den Weihegraden steigen, wo selbst Schopenhauer zugesteht, dass eine intellektuelle *vita contemplativa* „nicht nur gegen die Langeweile“ schütze, „sondern auch gegen die verderblichen Folgen derselben“.²²

¹⁷ Zu dieser positiven Wendung des *ennui* bei Pascal vgl. A. Bianchini Fales, *Le développement du mot ennui de la Pléiade jusqu'à Pascal*, in: CNL 12 (1952), 225–238, hier 234–238.

¹⁸ Vgl. J.-J. Rousseau, *Emil oder Über die Erziehung*, herausgegeben von L. Schmidts, Paderborn [u. a.] 101991, 379.

¹⁹ J. E. Erdmann, Ueber die Langeweile. Vortrag gehalten im wissenschaftlichen Verein, Berlin 1852, 33. Vgl. M. W. Irmscher, *On the Ambivalence of Boredom in the 1850s*. J. E. Erdmann and „Langeweile“ as „Kainszeichen der Bildung“, in: DVfLG 78 (2004), 572–608.

²⁰ F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*. Ein Buch für freie Geister, als: *Ders.*, Werke. Kritische Gesamtausgabe; Band 4/3, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin 1967, 24.

²¹ H. Blumenberg, *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt am Main 1987, 88.

²² A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, als: *Ders.*, Werke in zehn Bänden. Zürcher Ausgabe; Band 7–10, herausgegeben von C. Schmölbers, F. Senn und G. Haffmans, Zürich 1977, hier Band 8, 370.

2.3 Die Langeweile als Negativität im Menschen

2.3.1 Kant, Schopenhauer und die Unruhe aus innerer Leere

Was die Langeweile nun als solche anbelangt, so bestimmt sie Kant als eine „*Anekelung* seiner eigenen Existenz aus der Leerheit des Gemüths an Empfindungen, zu denen es unaufhörlich strebt“. ²³ Schopenhauer spricht ganz ähnlich von einer „*innere[n] Leerheit* [...], welche die wahre Quelle der Langeweile ist und stets nach äußerer Anregung lechzt, um Geist und Gemüth durch irgend etwas in Bewegung zu bringen“, ²⁴ denn das Streben oder Lechzen dieser Leerheit ist ja selbst auch schon Bewegung. „*Beschäftigt* wollen die Menschen noch mehr als glücklich sein“, ²⁵ wird es bei Nietzsche heißen. Schopenhauer erweitert die Bedeutung des Begriffs der Langeweile wiederum vom Anthropologischen ins Metaphysische, da ihm zufolge die ursprüngliche Unruhe, in der solches Streben gründet, „der Typus des Daseyns“ ²⁶ ist und ihrerseits darauf zurückgeht, dass der Wille seine jeweiligen Objektivationen wieder aufzulösen strebt; oder, mit dem angemessenen Pathos ausgedrückt: Die Langeweile ist ein zartes Monstrum aus den Abgründen des Seins – denn auch wenn dieses Wesen „keine großen Glieder reckt, noch laute Schreie ausstößt, zertrümmerte es gern die ganze Erde, und gähmend schluckte es die Welt ein“: „*Quoiqu'il ne pousse ni grands gestes ni grands cris, / Il ferait volontiers de la terre un débris / Et dans un bâillement avalerait le monde.*“ ²⁷

2.3.2 Leopardi, Kierkegaard und die Ironie aus Nichtigkeit

Leopardi und der junge Kierkegaard nehmen je auf ihre Weise den pascalischen Grundgedanken wieder auf. Ersterer bestimmt in seinem „Zibaldone“ Langeweile als den „Tod im Leben“ und als „Nichts im Dasein“, als „Gefühl für die Nichtigkeit dessen, was ist, und desjenigen, der sie empfindet und fühlt und in dem sie da ist“. ²⁸ Letzterer schließt zugleich an Hegels Gedanken an, dass in der Ironie jene absolute Negativität liege, „in welcher sich das Subjekt im Vernichten der Bestimmtheiten und Einseitigkeiten auf sich selbst bezieht“. ²⁹ Langeweile als die Grundbefindlichkeit des Ironikers wird bei Kierkegaard so „die in ein persönliches Bewußtsein aufgenom-

²³ I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: *Ders.*, Werke. Akademie-Ausgabe; Band 7, Berlin 1917, 117–333, hier 151.

²⁴ Schopenhauer, Parerga und Paralipomena; Band 8, 360.

²⁵ F. Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 5/1, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York 1970, 452.

²⁶ A. Schopenhauer, Parerga und Paralipomena, Band 9, 308.

²⁷ C. Baudelaire, Die Blumen des Bösen / Les fleurs du mal. Vollständige zweisprachige Ausgabe, herausgegeben von F. Kemp, Frankfurt am Main 1997, 11 f.

²⁸ G. Leopardi, Theorie des schönen Wahns und Kritik der modernen Zeit, herausgegeben von E. Grassi, München 1949, 46.

²⁹ G. W. F. Hegel, Ästhetik; Band 1, als: *Ders.*, Werke; Band 13, herausgegeben von E. Moldenbauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main 1970, 211.

mene negative Einheit, in welcher die Gegensätze untergehen“.³⁰ Fernando Pessoa's Hilfsbuchhalter Bernardo Soares wird in diesem Sinne auch von der „Distanz zu allem“ sprechen, „die man gemeinhin Dekadenz nennt“³¹ – und die man um ihrer illegitimen Desinteressiertheit willen einst *acedia* genannt hat.

2.4 Die Langeweile als Negativität in Gott

2.4.1 Der Schöpfer und das Nichts bei Galiani, Kierkegaard und Nietzsche
Bisweilen wird die personale Grundbefindlichkeit der Langeweile in Gedankenexperimenten auch vom menschlichen auf das göttliche Personsein übertragen. Der Abbé Galiani beabsichtigt dies zwar nicht, als er in einem Brief an den Abbé Mayeul die Schöpfung zu erklären sucht wie folgt:

[W]enn nun Gott mit seiner bloßen Existenz unendlich zufrieden war, so mußte das Nichts in seiner Nichtigkeit sich unendlich langweilen. Infolge der sehr dringenden und angelegentlichen Bitten des Nichts ist also unsere Welt geschaffen worden.³²

So aber wird das Nichts zu einem fremden Anderen gegenüber Gott hypostasiert, an das Er grenzte und an dem Er sich somit auch selbst als endlich erwies. Von hier aus ist es nur noch ein kleiner Schritt dahin, das so hypostasierte Nichts in Gott selbst zu verorten: Schon vor der Schöpfung ist somit das Nichts in Ihm, und folglich auch das „Nichts im Dasein“ (Leopardi), kurz: die Langeweile. Mit den Worten des Hofpredigers in Büchners „Leonce und Lena“: „Es war vor Erschaffung der Welt, [dass] Gott lange Weile hatte“.³³ In Kierkegaards „Entweder/Oder“ heißt es analog: „Die Götter langweilten sich, darum schufen sie die Menschen. Adam langweilte sich, weil er allein war, darum ward Eva erschaffen“;³⁴ und in Nietzsches „Antichrist“: „Der alte Gott [...] lustwandelt in seinem Garten: nur dass er sich langweilt. Gegen die Langeweile kämpfen Götter selbst vergebens. Was thut er? – er erfindet den Menschen, – der Mensch ist unterhaltend ... Aber siehe da, auch der Mensch langweilt sich.“³⁵ Das ist insofern nicht verwunderlich,

³⁰ S. Kierkegaard, Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates, als: *Ders.*, Gesammelte Werke; Band 31, herausgegeben von E. Hirsch, Düsseldorf/Köln 1961, 291.

³¹ F. Pessoa, Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares, herausgegeben von R. Zenith, Zürich 2003, 13. – Zum Zusammenhang von Langeweile, „Blasiertheit“ und Dekadenz vgl. E. v. Sydow, Die Kultur der Dekadenz, Dresden 1922, 75–79.

³² F. Galiani, An den Abbé Mayeul. Neapel, den 14. Dezember 1771, in: *Ders.*, Die Briefe des Abbé Galiani; Band 1, herausgegeben von H. Conrad und W. Weigand, München/Leipzig 1907, 317–320, hier 319.

³³ G. Büchner, Leonce und Lena. Ein Lustspiel, in: *Ders.*, Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente; Band 1, herausgegeben von H. Poschmann, Frankfurt am Main 1992, 93–129, hier 127.

³⁴ Kierkegaard, Entweder/Oder, 301–321, hier 305.

³⁵ F. Nietzsche, Der Antichrist. Fluch auf das Christentum, als: *Ders.*, Werke. Kritische Gesamtausgabe; Band 6/3, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin/New York 1969, 162–252, hier 224 (§ 48). – Nietzsche variiert das schillersche Diktum: „Mit der Dummheit kämpfen Götter selbst vergebens.“ Vgl. F. Schiller, Die Jungfrau von Orléans, in: *Ders.*, Werke und Briefe; Band 5, herausgegeben von M. Luserke, Frankfurt am Main 1996, 149–277, hier 228 (V. 2319).

als der Mensch nach Gottes Bild erschaffen wird, doch Gott hier nach dem Bilde des Menschen vorerfunden worden ist. So ist es nur konsequent, dass Gott, sobald das Werk getan ist, auch zurückfällt in die Langeweile: „Ein Vorwurf für einen großen Dichter wäre die *Langeweile Gottes* am siebenten Tage der Schöpfung“;³⁶ und darum wird auch die Freiheit des Menschen in Hans Blumenbergs Kommentar zu diesem Nietzsche-Diktum „die Voraussetzung dafür, daß Gott sich nicht langweilt“.³⁷ Eine Vorlage für Nietzsches Gedanken findet sich bei Schopenhauer, wo er von der Langeweile schreibt: „Im bürgerlichen Leben ist sie durch den Sonntag, wie die Noth durch die sechs Wochentage repräsentirt“;³⁸ und wenn Kant auch nicht so weit gegangen wäre, Gott die Langeweile zuzutrauen, so hielt er sie doch offenbar gerade im Paradies für unausweichlich und den Sündenfall für den einzigen Ausweg vor ihr: denn „wenn Adam und Eva nur im Paradiese geblieben wären“, so vermutet er in seiner „Pädagogik“, die „Langeweile würde sie gewiß eben so gut als andere Menschen in einer ähnlichen Lage gemartert haben“.³⁹

2.4.2 Der Geist und die Negation bei Hegel

Hegel entwickelt diese Vorstellung vom Paradies in spekulativer Weise fort: Schon darin, dass das Paradies verloren sei, liege

eine nähere Andeutung, daß solche Vorstellungen nicht das Wahrhafte erhalten, denn in der göttlichen Geschichte, da gibt es überhaupt keine Vergangenheit, keine Zufälligkeit. Wenn das existierende Paradies verloren gegangen ist – es mag dies geschehen, wie es will –, so ist dies eine Zufälligkeit, Willkür, ein Belieben, etwas, das von außen her in das göttliche Leben hineingekommen wäre. Dieser Verlust des Paradieses ist allerdings wichtig und eine wesentliche Bestimmung, aber dieser Verlust muß vielmehr als göttliche Notwendigkeit betrachtet werden, und wenn dieser Verlust als in der göttlichen Notwendigkeit enthalten betrachtet wird, so sinkt jenes vorgestellte Paradies herab zu einem Moment der göttlichen Totalität, aber auch zu einem solchen, das nicht das Absolute und Wahrhaftige ist.⁴⁰

Von hier aus lässt sich die *acedia* als ein Symptom dafür interpretieren, dass überhaupt das herkömmliche christliche Gottesbild zwar ein Moment der göttlichen Totalität bedeute, aber auch ein solches, das nicht das Absolute

³⁶ Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches, 215 (Der Wanderer und sein Schatten, § 56). – All diese Themen nimmt der Ich-Erzähler in Alberto Moravias Roman „La Noia“ auf, wenn er als Junge „das Projekt einer Weltgeschichte unter dem Gesichtspunkt der Langeweile“ unternimmt, das ihm allerdings schon nach der Schilderung des Sündenfalls so langweilig wird, dass er es abbricht; vgl. A. Moravia, La Noia, in: Ders., Römische Passion. Drei Romane, München [u. a.] 1972, 395–615, hier 400.

³⁷ H. Blumenberg, Matthäuspassion, Frankfurt am Main 1988, 88.

³⁸ A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, als: Ders., Werke in zehn Bänden. Zürcher Ausgabe; Band 1–4, herausgegeben von C. Schmölders, F. Senn und G. Hoffmanns, Zürich 1977, hier Band 2, 392.

³⁹ I. Kant, Pädagogik, in: Ders., Werke. Akademie-Ausgabe; Band 9, Berlin 1923, 437–499, hier 471. – Zur Zweideutigkeit der Paradiesvorstellung überhaupt vgl. C. Auffarth, Langeweile im Himmel? Das Paradies als Wunsch-Raum und seine Engelsbewohner, in: Symbolon; Neue Folge 13 (1997), 125–146.

⁴⁰ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion; Band 2 (Die bestimmte Religion), herausgegeben von W. Jaeschke, Hamburg 1994, 148.

und Wahrhaftige sei; und die Sünde, aufgrund derer man am *bonum divinum* Langeweile haben kann, wird folglich zur notwendigen, begrüßenswerten *felix culpa*. Der Name Gott meint eigentlich den unendlichen voüg, den Geist, und die Rede von der Schöpfung dessen Sichbewusstwerden. Gerade durch die Kraft des Negativen tritt er aus dem bloßen An-sich-Sein des Einen heraus, wird auf dem Weg des dialektischen Widerspruchs er selbst und hebt am wahren Ende der Zeiten alle Widersprüche – alle Negativität – auf im vollen An-und-für-sich-Sein. Gott ist also vor der Schöpfung keineswegs allwissend, ganz im Gegenteil: Er weiß nicht einmal nichts, da bloßes An-sich-Sein gerade kein Bewusstsein ist. Wie aber kommt es überhaupt dazu, dass er aus seinem bloßen An-sich-Sein austritt? Dadurch, dass das Eine immer schon entzweit ist: Die religiöse Rede vom Erschaffen der Welt „ist das Wort der Vorstellung für den *Begriff* selbst nach seiner absoluten Bewegung, oder dafür, daß das als absolut ausgesagte Einfache oder reine Denken, weil es das abstrakte ist, vielmehr das Negative und hiemit sich Entgegengesetzte oder *Andre* ist“. ⁴¹ Die lebendige Substanz ist – mit den Worten der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ – nämlich

als Subjekt die reine *einfache Negativität*, ebendadurch die Entzweigung des Einfachen, oder die entgegengesetzte Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist; nur diese sich *wiederherstellende* Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst – nicht eine *ursprüngliche* Einheit als solche, oder *unmittelbare* als solche, ist das Wahre ⁴².

Das Sichbewusstwerden des Einen also wird von dessen innerer Unruhe, dessen innewohnender Negativität angetrieben, aufgrund derer auch das fichtesche sich selbst identische Ich so rätselhafterweise für ein Sehnen gelten und ein Nicht-Ich setzen konnte – so wie der anthropomorphe Gott bei Büchner, Kierkegaard und Nietzsche sich vom Nichts in ihm zur Schöpfung angetrieben finden wird: von seiner Langeweile; und wie dieser sich am siebten Tag der Schöpfung unausweichlich wieder langweilt, muss der voüg in seiner wahren Unendlichkeit erst ganz er selbst geworden sein, um einschließlich des eigentlichen christlichen Gottesbildes die ihm innewohnende Negativität wahrhaftig „aufzuheben“.

2.4.3 Der Schöpfer und das Nichts bei Schelling, Suzuki und Cioran

Schelling wiederum sucht in der „Freiheitsschrift“ Emanation und Schöpfung, neuplatonisches Eines und den christlichen Gott in eins zu denken, wenn er sie zugleich im doppelten Willen des Grundes und der Liebe unterscheidet:

⁴¹ *Ders.*, Phänomenologie des Geistes, als: *Ders.*, Gesammelte Werke; Band 9, herausgegeben von W. Bonsiepen und R. Heede, Hamburg 1980, 412.

⁴² Ebd. 18. – Nicht von ungefähr endet die „Phänomenologie des Geistes“ mit einer Anspielung auf Schillers „Die Freundschaft“, wo es heißt: „Freudlos war der große Weltenmeister, / Fühlte *Mangel* – darum schuf er Geister, / Sel’ge Spiegel *seiner* Seligkeit!“ (*F. Schiller*, Werke und Briefe; Band 1, herausgegeben von G. Kurscheidt, Frankfurt am Main 1992, 525–527, hier 527.)

Der Wille des Grundes kann [...] nicht frei sein in dem Sinne, in welchem es der Wille der Liebe ist. Er ist kein bewußter oder mit Reflexion verbundener Wille, obgleich auch kein völlig bewußtloser, der nach blinder mechanischer Notwendigkeit sich bewegt, sondern mittlerer Natur, wie Begierde oder Lust, und am ehesten dem schönen Drang einer werdenden Natur vergleichbar, die sich zu entfalten strebt, und deren innere Bewegungen unwillkürlich sind (nicht unterlassen werden können), ohne daß sie doch sich in ihnen gezwungen fühle.⁴³

Nach Emil Cioran könnte dies nichts anderes bedeuten, als dass jener Wille des Grundes eben der der Langeweile ist – denn „es steht fest, daß eine Langeweile der Selbstidentität, eine Erkrankung des statischen Unendlichen die Welt in Bewegung gesetzt haben“.⁴⁴ Cioran freilich wandelt den pascalschen Grundgedanken in einem quasi-gnostischen Sinne ab insofern, als die Langeweile über die bloße Nichtigkeit des Menschen noch hinaus den ursprünglichen Vorrang des Nichts vor dem Sein und die Verfehltheit der Schöpfung offenbare. So wird das „Kainszeichen der Bildung“ (Erdmann) bei Cioran zur Signatur der unheilvollen Gottesebenbildlichkeit: „Langeweile ist das erste Anzeichen von Unruhe, wenn der Mensch nicht bewußtlos verharret, durch sie manifestiert das Tier bereits den ersten Grad von Menschlichkeit.“⁴⁵ Nietzsches „alter Gott“, der sich langweilt und darum den Menschen schafft, der sich gleichfalls langweilt, ist somit der Demiurg. Die Langeweile als das Nichts im Dasein gründet in unserer privilegierten Teilhabe an der Nichtigkeit des Seins, weshalb die Unruhe des menschlichen Herzens wie die Unruhe im Herz des Seins nur durch die Rückkehr des Universums in das Nichts zur Ruhe kommen könnte: „L’ennui“ – so Cioran im Gespräch mit Fernando Savater – „c’est la révélation de l’insignifiance universelle, c’est la certitude, portée jusqu’à la stupeur ou jusqu’à la clairvoyance suprême, que l’on ne peut, que l’on ne doit rien faire en ce monde ni dans l’autre, que rien n’existe au monde qui puisse nous convenir ou nous satisfaire“:⁴⁶ „Die Langeweile ist die Offenbarung der universellen Bedeutungslosigkeit – sie ist die bis zur Verblüffung oder höchsten Hellsichtigkeit getriebene Sicherheit, dass man weder in dieser Welt noch in der anderen irgendetwas tun könne, irgendetwas tun dürfe: dass nichts in der Welt existiert, das uns entsprechen oder uns befriedigen könne.“

Den deutschen Idealisten näher bleibt der mit dem Philosophen Kitaro Nishida, mit Heidegger und zahlreichen anderen westlichen Denkern befreundete Zen-Meister Daisetsu Suzuki: „Wahrscheinlich war Gott selbst neugierig, sich kennenzulernen. Darum schuf er den Menschen und ver-

⁴³ F. W. J. Schelling, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, herausgegeben von T. Buchheim, Hamburg 1997, 67.

⁴⁴ E. M. Cioran, Gedankendämmerung, Frankfurt am Main 1993, 252. – Ohne den Bezug auf Cioran und dementsprechend viel diskreter hat Roberto Garaventa eine Auslegung von Schellings dunklem Grund in Gott als dessen Langeweile angedeutet; vgl. *Garaventa*, La noia, 175–179.

⁴⁵ E. M. Cioran, Das Buch der Täuschungen, Frankfurt am Main 1990, 32.

⁴⁶ *Ders.*, Entretiens, Paris 1995, 29.

sucht, seine Neugier durch den Menschen zu befriedigen“;⁴⁷ doch was ist Neugier anderes als der Trieb, die Langeweile zu betäuben, dort, wo Schmerz und Lust, wo Mühsal und Erleichterung es nicht tun? So schreibt Otto Friedrich Bollnow, Langeweile sei „der eigentliche Antrieb, der die Neugier im menschlichen Leben in Bewegung setzt“⁴⁸ – und im Rahmen einer anthropomorphen Übertragung der Langeweile von dem menschlichen aufs göttliche Personsein also auch die Neugier in diesem.

2.5 Die kierkegaardsche Angst als Langeweile und als Ekel

2.5.1 Heidegger und die Angst als Langeweile

Im weiteren Gang des kierkegaardschen Denkens wird die Langeweile des Ironikers mit Ekel, Überdruß und Verzweiflung zur charakteristischen Unruhe des ästhetischen Stadiums, das bekanntlich auf die angsterfüllte, an den stoischen Rückzug aus der Welt erinnernde Vereinzelung des ethischen Stadiums führt und schließlich zu der Möglichkeit, durch den riskanten „Sprung“ in den Glauben, d. h. ins religiöse Stadium, auch Angst, Verzweiflung, Überdruß, Ekel und Langeweile hinter sich zu lassen. Heidegger verwandelt sich die kierkegaardsche Prägung des Angstbegriffes unter „a-theistischen“ Vorzeichen an.⁴⁹ Auch das heideggerische Dasein muss sich angstvoll vereinzelnd – ja, es muss sich seinen eigenen Tod zueignen als die „eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins“,⁵⁰ wobei die Rede von der Unüberholbarkeit enthält, dass alle religiöse Jenseitshoffnung zu den metaphysischen Verstellungen gerechnet wird, von denen es sich es zu befreien gelte. Das Dasein allerdings, „begriffen in seiner äußersten Seinsmöglichkeit, ist die Zeit selbst, nicht in der Zeit“,⁵¹ so dass, indem es auf sich selbst zurückkommt, wenn es in den eigenen Tod „vorläuft“, es auch in unübertrefflicher Weise Zeit hat, nämlich Zeit gewinnt. „Dieses Zurückkommen“, so Heidegger, „kann nie das werden, was man langweilig nennt, was sich verbraucht, was abgenutzt wird. [...] Die Zeit wird nie lang, weil sie ursprünglich keine Länge hat.“⁵²

In seiner Vorlesung „Grundbegriffe der Metaphysik“ vom Wintersemester 1929/1930 sucht Heidegger hingegen trotz all seiner Anverwandlungen

⁴⁷ D. T. Suzuki, *Leben aus Zen. Eine Einführung in den Zen-Buddhismus*, Bern [u. a.] 1987, 11; vgl. ebd. 119f.

⁴⁸ O. F. Bollnow, *Existenzphilosophie*, Stuttgart ³1955, 72.

⁴⁹ Zum heideggerischen „A-theismus“ vgl. T. Gubatz, *Heidegger, Gadamer und die Turiner Schule. Die Verwindung der Metaphysik im Spannungsfeld zwischen Glaube und Philosophie*, Würzburg 2009, 37–48.

⁵⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, als: *Ders.*, Gesamtausgabe; Band 2, herausgegeben von F.-W. v. Herrmann, Frankfurt am Main 1977, 343.

⁵¹ *Ders.*, *Der Begriff der Zeit* (Vortrag 1924), in: *Ders.*, Gesamtausgabe; Band 64, herausgegeben von F.-W. v. Herrmann, Frankfurt am Main 2004, 105–125, hier 117f.

⁵² Ebd. 118.

des Angstbegriffs in dessen kierkegaardscher Prägung nun die *tiefe Langeweile* als jene Form der Zeitlichkeit des Daseins herauszuarbeiten, die uns gerade durch ihr – Hegel und Kierkegaard zufolge noch „ironisches“ – Gleichgültigmachen für alles, einschließlich unser selbst, erst „in die *volle Weite* dessen“ stellt, „was dem betreffenden Dasein als solchem *im Ganzen* offenbar ist, offenbar je gewesen ist und je sein könnte“. ⁵³ Es ist, als wollte Heidegger hier in der kierkegaardschen Angst die christliche Erbschaft der *acedia* freilegen – oder eher noch das mit der Rede von *acedia* ursprünglich gemeinte Phänomen. Diese „tiefe Langeweile“, so Heidegger in seiner Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“, „in den Abgründen des Daseins wie ein schweigender Nebel hin- und herziehend, rückt alle Dinge, Menschen und einen selbst in eine merkwürdige Gleichgültigkeit zusammen. Diese Langeweile offenbart das Seiende im Ganzen.“ ⁵⁴

Von der Angst lässt sie sich kaum noch unterscheiden, denn da sie mit Kierkegaard als gegenständlich unbestimmt im Gegensatz zur auf bestimmtes Seiendes gerichteten Furcht interpretiert wird und dabei dieselbe eigentümliche, stoisch anmutende Ruhe wie das Vorlaufen in den Tod aufweist, so heißt es auch von ihr, alle Dinge und wir selbst versänken durch sie in eine Gleichgültigkeit. ⁵⁵ „Es fehlt“, so Bollnow, „in der Langeweile zwar das unmittelbar Bohrende der Angst, aber in einer mehr schleichenden Weise wirkt sie doch nach derselben Richtung“. ⁵⁶ Zwar liegt es nahe, dieser kontraintuitiven Terminologisierung Unterscheidungen entgegenzuhalten, wie sie sich z. B. bei Vladimir Jankélévitch finden.

Alors que l'angoisse est tension, tension stérile mais lancinante, l'ennui est détente et relâchement de tous les ressorts. L'ennui d'exister fait pendant à l'angoisse de devenir,

⁵³ *Ders.*, Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, als: *Ders.*, Gesamtausgabe; Band 29/30, herausgegeben von F.-W. v. Herrmann, Frankfurt am Main 1983, 215. Vgl. G. Agamben, Tiefe Langeweile, in: *Ders.*, Das Offene. Der Mensch und das Tier, Frankfurt am Main 2003, 72–80.

⁵⁴ M. Heidegger, Was ist Metaphysik?, in: *Ders.*, Gesamtausgabe; Band 9, herausgegeben von F.-W. v. Herrmann, Frankfurt am Main 1976, 103–122, hier 110; 303–312, 365–383.

⁵⁵ Vgl. ebd. 111. – Jean-Luc Marion unterscheidet über Heidegger hinaus die Langeweile von der Angst: Diese sei das hermeneutisch-phänomenologisch sublimierte *θαυμάζειν* angesichts des Seins des Seienden, jene aber eine derart radikale Indifferenz, dass sie selbst die ontologische Differenz noch suspendiere. Erst diese radikale Gleichgültigkeit auch angesichts des „Rufs des Seins“ befreie das, was sich zeige, von der Ontologie; vgl. J.-L. Marion, Dieu sans l'être, Paris 1982, 166–171; und *Garaventa*, La noia, 170–174. Ein reizvoller Gedanke insofern, als sich die heideggerische „Kehre“ so von einer radikalen Auslegung des Begriffs der Langeweile her verstehen ließe, wie sie Heidegger selbst nicht vornimmt: Die Verwindung der Metaphysik wird nach Marion durch eine tiefe Gleichgültigkeit erst möglich. Dieser durchaus interessante Gedanke allerdings ist von Marion mit einer allzu groben Hochstilisierung „metaphysischer Residuen“ im heideggerischen Denken vor der „Kehre“ allgemein und insbesondere in seiner Rede von der Angst erkaufte. Auch fragt sich etwa, ob die Gleichgültigkeit allein für eine wirkliche Verwindung schon genügt und ob, was durch die Gleichgültigkeit ermöglicht wird, nicht wiederum unweigerlich Metaphysik sein muss – oder ob das Verhältnis von Metaphysik und Verwindung nicht doch viel „verwundener“ ist, als Marion noch 1982 dachte. Zumindest in der 20 Jahre jüngeren Neuauflage von „Dieu sans l'être“ stellen sich die Dinge viel komplexer dar; vgl. Gubatz, Heidegger, Gadamer und die Turiner Schule, 381 f.

⁵⁶ Bollnow, Existenzphilosophie, 71 f.

de vieillir et de mourir. L'ennui, par lui-même, n'est donc pas angoissé. Aussi le tourment de l'ennui fait-il contraste avec la torture de l'angoisse. Car non seulement on s'ennuie faute de soucis, faute d'aventures et de dangers, faute de problèmes, mais il arrive aussi qu'on s'ennuie faute d'angoisse: un avenir sans risques ni aléas, une carrière de tout repos, une quotidienneté exempte de toute tension sont parmi les conditions les plus ordinaires de l'ennui.⁵⁷

Die Angst ist Spannung – sterile, aber durchdringende Spannung; Langeweile (*ennui*) aber ist Entspannung und das Nachlassen aller Triebkräfte. Der Überdruß (*ennui*) am Existieren ist das Pendant zur Angst vor dem Werden, vor dem Altern und dem Sterben. Auch steht das Gepeinigtworden von der Langeweile in Kontrast zum Gequältsein von der Angst; denn man langweilt sich nicht nur aus Mangel an Sorgen, Abenteuern und Gefahren, aus Mangel an Problemen, sondern es kommt auch vor, dass man sich langweilt aus Mangel an Angst: Eine Zukunft ohne Risiken und Zufälle, eine ganz leichte Karriere, eine völlig spannungsfreie Alltäglichkeit gehören zu den gewöhnlichsten Bedingungen der Langeweile.

Allerdings ist klar, was dem mit Heidegger zu erwidern wäre: Jankélévitch spreche eben von der Furcht, nicht von der Angst.

2.5.2 Levinas, Sartre und die Angst als Ekel

Ähnliches, was Heidegger mit der Langeweile hier versucht, nehmen sich Emmanuel Levinas und Jean-Paul Sartre ein paar Jahre später mit dem Ekel vor.⁵⁸ Konnte schon das lateinische *taedium* – am besten wohl mit „Überdruß“ übersetzt – auch „Ekel“ meinen, und erläutert etwa Kant die Langeweile seinerseits als eine Art von „Anekelung“, so schlägt die alte Nähe von *taedium* und *nausea* auch in der Begriffsgeschichte durch, wenn Kierkegaard die Angst als „Schwindel der Freiheit“⁵⁹ bezeichnet, oder den von Gott und Moral befreiten Menschen nach Nietzsches Zarathustra „der grosse Schrecken, das grosse Um-sich-sehn, die grosse Krankheit, der grosse Ekel, die grosse See-Krankheit“⁶⁰ befällt. Wird der Ekel nun in Levinas' „De l'évasion“ der Königsweg zur so ursprünglichen wie unerträglichen Erfahrung des *être pur*, die auch das heideggersche Vorlaufen in den Tod noch überbietet,⁶¹ so wertet Sartre seinerseits in „La nausée“ ihn als ambivalente, die Kontingenz hinter aller scheinbaren Notwendigkeit erschließende Entfremdung zur authentischen Existenz Erfahrung auf, die nicht mehr religiös, sondern allenfalls noch ästhetisch transzendierbar sei. So wie über Levinas' Text geschrieben worden ist, er greife „das ‚Erfassen des Ganzen des Seienden‘ auf, dem Heidegger die Befindlichkeit der Lange-

⁵⁷ V. Jankélévitch, *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, in: *Ders.*, Philosophie morale, herausgegeben von F. Schwab, Paris 1998, 815–990, hier 873.

⁵⁸ Vgl. T. R. Kubnle, Der Ernst des Ekels. Ein Grenzfall von Begriffsgeschichte und Metaphorologie, in: ABG 39 (1996), 268–325, hier 286–303.

⁵⁹ S. Kierkegaard, Der Begriff Angst. Eine schlichte psychologisch-andeutende Überlegung in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde von Vigilius Haufniensis, in: *Ders.*, Gesammelte Werke; Band 11/12, herausgegeben von E. Hirsch, Düsseldorf 1958, 1–169, hier 42.

⁶⁰ F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, als: *Ders.*, Werke. Kritische Gesamtausgabe; Band 6/1, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin 1968, 263.

⁶¹ Vgl. Kubnle, Der Ernst des Ekels, 291.

weile zugeordnet hat, und spitz[e] es auf den Ekel zu“,⁶² so deutet Bollnow wiederum die sartresche Version des Ekels als eine bis „zur letzten Steigerung angewachsene Langweile“. ⁶³ Zwar unterscheidet Sartre in den Kriegstagebüchern zwischen Angst und Ekel: „So ist das existentielle Erfassen unserer Faktizität der Ekel, und das existentielle Erfassen unserer Freiheit die Angst“⁶⁴ –; allerdings lässt beides sich nur *in abstracto* trennen; denn wie es die Freiheit ist, die es da ekelt vor der Faktizität, so ist es diese, die es ängstigt vor der Freiheit.

2.6 Die letzte Ruhe unseres Herzens nach dem „Tode Gottes“

2.6.1 Nietzsche und die Bejahung der ewigen Wiederkehr des Gleichen

Nun wusste schon La Rochefoucauld, dass eine zugespitzte Langweile keine ist: „L'extrême ennui sert à nous désennuyer“⁶⁵ – „Die extreme Langweile dient dazu, uns von der Langweile zu befreien“ – „Der Mensch befreit sich von der Langweile eben durch die Empfindung der universalen und notwendigen Langweile“. Spitzt die Langweile sich zum Ekel zu, so lässt sich diese Spitze als Münchhausen-Zopf gebrauchen, da der Ekel – so wie Schmerz und Mühsal – wenigstens den einen Vorteil hat, nicht langweilig zu sein. Der späte Nietzsche sucht nun gar den Ekel noch zu überbieten, wenn er in einem wahrhaft übermenschlichen Aufschwung das im höchsten Grade Langweilige und somit auch Ekelhafteste, das sich denken lässt, bejahen will, und zwar die ewige Wiederkehr des Gleichen. Daher schreibt Winfried Menninghaus in seiner großen Monografie über den Ekel:

Eine ekellose Perspektive auf das eigene Leben zu gewinnen, es noch einmal und sogar wie ein Kunstwerk immer aufs neue wiederholen (wiederkäuen) zu wollen – das trieb auch jene maximale Verwindung des Ekels an, die Nietzsche unter dem Titel eines Ja-Sagens zur ewigen Wiederkehr propagiert hat.⁶⁶

2.6.2 Heidegger und der letzte Gott

Mit dem Tod Gottes geht für Nietzsche auch die alte Garantie dafür verloren, dass die Existenz des Menschen letztlich weder langweilig noch ekelhaft sein kann, und zwar die Parusieverheißung; die Bejahung der ewigen Wiederkehr des Gleichen soll an deren Stelle treten. „Man langweilt sich“, so Hans-Georg Gadamer, „weil man nichts ‚vorhat‘.“⁶⁷ „Hat“ man aller-

⁶² Ebd.

⁶³ Bollnow, Existenzphilosophie, 72, Fußnote 3.

⁶⁴ J.-P. Sartre, Tagebücher. September 1939 – März 1940, Reinbek bei Hamburg 1996, 335.

⁶⁵ F. de La Rochefoucauld, Réflexions ou Sentences et maximes morales, in: *Ders.*, Réflexions ou Sentences et maximes morales. Réflexions diverses, herausgegeben von D. Secretan, Genf 1967, 1–200, hier 169 (§ 532). Vgl. G. Leopardi, Zibaldone di pensieri, als: *Ders.*, Tutte le opere; Band 2/1–2, herausgegeben von F. Flora, Mailand 1967, 254.

⁶⁶ W. Menninghaus, Ekel. Theorie und Geschichte einer starken Empfindung, Frankfurt am Main 1999, 514; vgl. ebd. 262–264.

⁶⁷ H.-G. Gadamer, Über leere und erfüllte Zeit, in: *Ders.*, Gesammelte Werke; Band 4, Tübingen 1987, 137–153, hier 142.

dings das jüngste Gericht „vor“, ist mit Langeweile kaum zu rechnen. Nun haben freilich immer neue Enttäuschungen von Naherwartungen im Laufe der Jahrtausende die Auslegung der Parusieverheißung sublimiert und kompliziert, und wem der Glaube schwindet, langweilt sich, ja ekelt sich am Ende eben doch – sein Warten auf die Wiederkunft Christi wird zum Warten auf Godot. Dem späten Heidegger zufolge aber ist gerade dieses Warten das interessanteste. Mit Nietzsche selbst versucht er gegen ihn dem alten Parusiegedanken eine neue, diesen allerdings „verwindende“ Wendung zu geben: „Vergessen wir nicht zu früh das Wort Nietzsches (WW. XIII, 175) aus dem Jahr 1886: ‚Die Widerlegung Gottes – eigentlich ist nur der moralische Gott widerlegt.‘ Dies sagt für das sinnende Denken: Der Gott als Wert gedacht, und sei es der höchste, ist kein Gott. Also ist Gott nicht tot. Denn seine Gottheit lebt.“⁶⁸ Der Gott der Metaphysik ist tot und steht darum dem *letzten* Gott nicht mehr im Wege – der insofern der letzte ist, als er sich aller Rechnung entzieht und eben deshalb auch „die Last der lautesten und häufigsten Mißdeutung ertragen können“⁶⁹ muss. Die radikale Frustration der herkömmlichen Parusieerwartung, so auch metaphysische Langeweile und existenziellen Ekel, deutet Heidegger – in letztmöglicher Radikalisierung der bis dato unternommenen Versuche, die *acedia* von ihrer Heilsbedeutung her zu sehen – zur eigentlichen „Fülle der Gewährung des Seyns in der Verweigerung“⁷⁰ um. In der „Götternacht“ wendet sich das Göttliche vom Menschen ab; dies aber tut es, um darauf zu warten, dass er sich ihm endlich zukehrt: „Nur wenige wissen davon, daß der Gott wartet auf die Gründung der Wahrheit des Seyns und somit auf den Einsprung des Menschen in das Da-sein. Statt dessen scheint es so, als müßte und würde der Mensch auf den Gott warten“⁷¹ – oder auf Godot. Der letzte Gott aber, der sich und seiner Größe nichts vergibt im Eingeständnis, des „Seyns“ und also auch des Menschen zu bedürfen und darum auf diesen warten kann, so Heidegger, „ist nicht das Ende, sondern der andere Anfang unermesslicher Möglichkeiten unserer Geschichte. Um seinetwillen darf die bisherige Geschichte nicht verenden, sondern muß zu ihrem Ende gebracht werden. Wir müssen die Verklärung ihrer wesentlichen Grundstellungen in den Übergang und die Bereitschaft hineinschaffen“⁷² – das unruhige Herz des Daseins also dorthin ausrichten, wo es seine *letzte* Ruhe finden kann. Das ist die äußerste Ferne des letzten Gottes, die als eine einzigartige Nähe verstanden werden soll, als „ein Bezug, der durch keine ‚Dialektik‘ verunstaltet und beseitigt werden darf“,⁷³ denn dass die hegelsche Dialektik langweilen

⁶⁸ M. Heidegger, Aufzeichnungen aus der Werkstatt, in: *Ders.*, Gesamtausgabe; Band 13, herausgegeben von H. Heidegger, Frankfurt am Main 1983, 151–154, hier 153 f.

⁶⁹ *Ders.*, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), als: *Ders.*, Gesamtausgabe; Band 65, herausgegeben von F.-W. v. Herrmann, Frankfurt am Main 1989, 405.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Ebd. 417.

⁷² Ebd. 411.

⁷³ Ebd. 412.

konnte, brachte schon den wahrhaft unwiderlegbaren Beweis, dass auch der hegelsche Geist zwar ein „Moment der göttlichen Totalität“ war, aber auch ein solches, „das nicht das Absolute und Wahrhaftige ist.“⁷⁴ Alle bisherigen „Götter“ also, Augustins wie Hegels, Nietzsches Übermensch als deren Erbe und *de facto* auch der Demiurg Ciorans, gelten Heidegger als die „Gewesenen“, gegen die der letzte der „ganz Andere“⁷⁵ sei, der sich definitiv nicht langweilt und den Menschen auch nicht langweilen kann. Solange dieser sich ihm allerdings nicht zukehrt, muss der letzte Gott ihm als der Alllangweiligste erscheinen.

3. Zusammenfassung

Augustinus stellt die schon bei Seneca zu findende Behauptung einer ursprünglichen Unruhe des menschlichen Herzens, das nur durch eine höhere Sinnerfüllung Ruhe finden könne, in den christlichen Horizont: Die letzte Sinnerfüllung des menschlichen Daseins ist die Ruhe in Gott. Der Erbsünde als Abwendung von diesem letzten Ziel entspricht der weiteren christlichen Tradition zufolge jene Unruhe als Grundbefindlichkeit *acedia*. An beides schließt die neuzeitliche philosophische Rede von *ennui*, Langeweile und dergleichen in mehr oder weniger expliziter Weise an. Dies gilt auch dort, wo sie die Grundgedanken umkehrt – insbesondere, wo sie die Langeweile als Zeichen der Erlösungsbedürftigkeit und -fähigkeit zum Zeichen bloßer Bildungsbedürftigkeit und -fähigkeit umdeutet und sie sogar als Grundbefindlichkeit des menschlichen Personseins auf das göttliche Personsein überträgt. Die Schöpfung resultiert demnach aus jener Langeweile, die Gott aufgrund der eigenen Bildungsbedürftigkeit und -fähigkeit befällt, und die Entwicklung von Natur und Geschichte wird zu seinem Bildungsgang. Von hier aus verzweigen sich verschiedene Wege, auf denen sich die Philosophie von der Tradition des Christentums entfernt und immer noch zu ihr verhält – sei es, dass dieser Bildungsgang als ein notwendigerweise regressiver betrachtet wird (so wie bei Schopenhauer oder bei dem Quasi-Gnostiker Cioran), sei es, dass im Progress auch noch die christliche Tradition zu überwinden, wenn in ihrem wahren Kern auch zu erhalten wäre (so wie bei Hegel, der sie „aufzuheben“ und *mutatis mutandis* bei Heidegger, der sie *und* Hegels Dialektik zu „verwinden“ sucht). Alle diese Denkansätze aber bleiben Augustinus doch insofern treu, als sie bezeugen, dass die Frage nach Woher und Wohin der Langeweile gleich der Frage nach der Unruhe im Herzen des Menschen ist – und dass diese eine religiöse ist.

⁷⁴ Vgl. Anmerkung 40.

⁷⁵ M. Heidegger, Beiträge zur Philosophie, 403.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

85. Jahrgang · Heft 4 · 2010

ABHANDLUNGEN

Michael Seewald

Erkenntnis woher? Der Wandel von Autoritätsbezug und
Philosophiebegriff in der Intellektlehre Sigers von Brabant 481

Boris Hogenmüller

Die ‚*impū*‘. Melchior Canos Auseinandersetzung mit den Reformatoren
in *De locis theologicis* 501

Heinz-Jürgen Görtz

Wir und die Anderen – die Frage nach dem „Subjekt“ in Franz Rosenzweigs
geschichtsphilosophischem Konzept des „Stern der Erlösung“ 513

Thorsten Gubatz

Das Nichts im Dasein und die Unruhe des Herzens.
Die philosophisch-theologischen Wurzeln des Begriffs der Langeweile 535

Werner Löser S. J.

Biblische Texte zur Taufe – ausgelegt durch Heinrich Schlier 550

BEITRAG

Peter Burg

Lucien Valdor, Pierre Lorson und Romano Guardini 571

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

Werner Löser S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLEITUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

MICHAEL SEEWALD

Lehrstuhl für Dogmatik und
Ökumenische Theologie
Ludwig-Maximilians-Universität München
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München
E-Mail:
michael.seewald@kaththeol.uni-muenchen.de

DR. BORIS HOGENMÜLLER

Im Bornfeld 20
63791 Karlstein
E-Mail: boris.hogenmueller@uni-wuerzburg.de

PROF. DR. HEINZ-JÜRGEN GÖRTZ

Leibniz Universität Hannover
Philosophische Fakultät
Institut für Theologie und
Religionswissenschaft
Abteilung Katholische Theologie
Schloßwender Straße 1
30159 Hannover
E-Mail:
heinz-juergen.goertz@theo.phil.uni-hannover.de

DR. THORSTEN GUBATZ

Stieberstraße 12
90453 Nürnberg
E-Mail: freecastle75@web.de

PROF. DR. WERNER LÖSER S. J.

Ignatiushaus der Jesuiten
Elsheimerstraße 9
60322 Frankfurt am Main
E-Mail: werner.loeser@jesuiten.org

PROF. DR. PETER BURG

Schöppingenweg 49
48149 Münster
E-Mail: burgp@uni-muenster.de

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

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

Biblische Texte zur Taufe – ausgelegt durch Heinrich Schlier

VON WERNER LÖSER S. J.

I. Schliers Tauflehre im Kontext seines theologischen Denkens

Die Taufe gehört zu den vorrangigen Themen im theologischen Werk Heinrich Schliers. In seiner Tauftheologie tritt ein beträchtlicher Teil seines Denkens gebündelt hervor. Die exegetische und systematische Ausrichtung seiner Auffassungen lässt sich hier auch in ihren Einzelschritten nachvollziehen. So lohnt es sich, Schliers Tauftheologie einmal genauer anzuschauen. In mehreren Aufsätzen hat sich er ausdrücklich mit ihr befasst:

- „Die Taufe – Nach dem 6. Kapitel des Römerbriefes“ (1938)¹
- „Zur kirchlichen Lehre von der Taufe“ (1947)²
- „Fragment über die Taufe“ (1980)³.

In den Kommentaren, die Schlier zum Galaterbrief⁴, zum Epheserbrief⁵ und zum Römerbrief⁶ geschrieben hat, finden sich an den entsprechenden Stellen zahlreiche und bisweilen recht umfangreiche tauftheologische Textauslegungen. Darüber hinaus kommt Schlier in weiteren Aufsätzen immer wieder auf die Taufe zu sprechen, in der Regel dann, wenn das Taufmotiv in biblischen Texten, die er auszulegen unternimmt, anklingt. Auf die Frage nach dem Sinn der Taufe ist Schlier schon früh gestoßen. Die religionsgeschichtlichen Untersuchungen biblischer, nachbiblischer, bisweilen gnostischer Texte, die er um 1930 veröffentlicht hat, belegen dies:

- „Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen“⁷
- „Christus und die Kirche im Epheserbrief“⁸
- „Zur Mandäerfrage“⁹.

Schlier war zunächst evangelisch-lutherischer Christ und Theologe. Doch dann, im Jahre 1953, konvertierte er zur römisch-katholischen Kirche. Was ihm hier begegnete und wichtig war, lag nicht nur, aber doch im wesentlichen Sinne auch in deren Taufverständnis vor. In Schlier wuchs im Laufe der Jahre die Überzeugung, dass das katholische Verständnis der Taufe das in der Bibel ursprünglich bezeugte sei. Diese Auffassung bestätigte sich für Schlier in der Auslegung der tauftheologischen Texte des Neuen Testa-

¹ In: EvTh 5 (1938), 335–347; aufgenommen in: *H. Schlier, Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge I*, Freiburg i. Br. 1956, 47–56.

² In: ThLZ 72 (1947), 321–336; aufgenommen in: *Schlier, Die Zeit der Kirche*, 107–129.

³ In: *Exegetische Aufsätze und Vorträge IV*, Freiburg i. Br. 1980, 134–150.

⁴ *Der Brief an die Galater*, Göttingen 1949, 14. Auflage 1971.

⁵ *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf 1957, 7. Auflage 1971.

⁶ *Der Römerbrief*, Freiburg i. Br. 1977, 2. Auflage 1979.

⁷ Gießen 1929.

⁸ Tübingen 1930.

⁹ In: ThR 5 (1933), 1–34; 69–92.

ments. Aus den überaus zahlreichen, sowohl kurzen als auch langen Ausführungen und Anmerkungen, in denen Schlier biblische Tauftexte deutet, lässt sich ein schlüssiges Gesamtbild dessen, was die christliche Taufe in seinem Sinn ist, erkennen. Es trägt unverkennbar katholische Züge und hat seine Mitte im Begriff des Sakraments.

Zwei Autoren haben sich bereits mit Schliers Tauftheologie auseinandergesetzt. Hans Hubert hat 1972 die Antwort Schliers auf Karl Barths Aussagen zur Taufe und insbesondere zur kirchlichen Praxis der Kindertaufe dargestellt.¹⁰ Barth hatte 1943 in seiner Schrift „Die kirchliche Lehre von der Taufe“¹¹ aus einem reformierten Theologieansatz heraus die gängige Praxis in Frage gestellt. Schlier hatte darauf in grundsätzlicher Weise geantwortet und diese Praxis dann auch verteidigt.¹² Hubert erinnert an einige der von Schlier vorgetragenen exegetischen und theologischen Argumente, jedoch in sehr gedrängter Form, und lässt seine Ausführungen in die Frage münden, ob die schlierschen Überlegungen nicht zu stark von dogmatischen Vorentscheidungen – lutherischer oder katholischer Art – bestimmt seien. Der zweite Autor ist Reinhard von Bendemann, der ein umfangreiches Werk „Heinrich Schlier. Eine kritische Analyse seiner Interpretation paulinischer Theologie“ verfasst hat. In ihm geht es auch um Schliers Tauftheologie.¹³ Seine Wiedergabe der Anliegen Schliers ist, wie in seinem Buch im Ganzen, so auch in dem der Tauftheologie gewidmeten Kapitel von einer interpretatorischen Perspektive bestimmt, die nicht frei von einer subtilen konfessionellen Voreingenommenheit ist. Was die zwei genannten Autoren zu einer Erfassung der schlierschen Tauftheologie beitragen, kann als erster Blick auf sie gelten, aber bei Weitem nicht als eine sie erschöpfende Analyse. Von daher macht es Sinn, den Blick noch einmal intensiv auf die tauftheologischen Texte Schliers zu richten. Dabei mag es sich dann auch ergeben, dass sich die Urteile, die sich bei den genannten Autoren finden, noch einmal als überprüfungsbedürftig erweisen.

Das Taufverständnis, wie es sich aus Schliers Schriften und insbesondere aus seinem „Fragment über die Taufe“¹⁴ ableiten lässt, ist, zusammengefasst in wenigen Sätzen, so zu umschreiben:

- Die Taufe ist – was ihre liturgische Gestalt betrifft – ein Wasserbad, das durch das Taufwort begleitet wird.
- Die Taufe wirkt aufgrund ihres Vollzugs – also „ex opere operato“.
- In der Taufe kommt der Glaube, der sich im Glaubensbekenntnis ausspricht, zu seiner Erfüllung.
- In der Taufe handelt der dreifaltige Gott am Menschen.

¹⁰ Vgl. *H. Hubert*, *Der Streit um die Kindertaufe*, Bern 1972, hier: 19–33.

¹¹ Zürich 1943.

¹² Vgl. Anmerkung 2.

¹³ *R. von Bendemann*, *Heinrich Schlier. Eine kritische Analyse seiner Interpretation paulinischer Theologie*, Gütersloh 1995, hier: 270–286.

¹⁴ Vgl. Anmerkung 3.

- In der Taufe wird dem Täufling Gottes Geist mitgeteilt.
- In der Taufe schenkt Christus dem Täufling die Gemeinschaft mit sich.
- In der Taufe wird der Mensch vom alten Dasein, das im Zeichen der Sünde stand, befreit.
- In der Taufe tritt der Mensch in das neue Dasein der Rechtfertigung, der Heiligung, der Erleuchtung ein.
- In der Taufe wird der Mensch in die Kirche als dem Leib Christi eingegliedert.
- Aus dem Getauftsein folgt das Gerufensein zu einem neuen Leben im Glauben, in der Hoffnung, in der Liebe.
- Der Getaufte bestätigt und vertieft sein neues Sein in der Teilnahme am Herrenmahl.
- Das sakramentale Verständnis der Taufe legt auch die Praxis der in der Kirche geübten Taufe von Kindern nahe.

Dieses Taufverständnis ist für Heinrich Schlier das Ergebnis seiner Arbeit an den zahlreichen Tauftexten, die sich im Neuen Testament finden – in den Evangelien ebenso wie in der Briefliteratur.

II. Schliers Arbeit an tauftheologischen Bibeltexten

Einige der biblischen Tauftexte waren für Schlier bei der Erarbeitung seines theologischen Konzepts besonders bedeutend. Dabei hatte Schlier zu berücksichtigen, dass sie unter den Theologen keineswegs einhellig ausgelegt werden. Daraus ergab sich die Notwendigkeit, sie mit Blick auf die laufende Diskussion noch einmal intensiv zu bearbeiten. Welche Bibeltexte dabei eine besondere Rollen spielten und wie sich Schliers Verständnis dieser Texte formte, wird im Folgenden exemplarisch dargelegt.

a) *Joh 3, 1–8*

Das 3. Kapitel des Johannesevangeliums, das das Gespräch Jesu mit Nikodemus enthält, weist einen gewichtigen tauftheologischen Text auf – die Verse 1–8. Schlier geht in doppelter Weise darauf ein: zum einen, indem er den Stellenwert des Textes im Ganzen des vierten Evangeliums bestimmt, zum andern, indem er eine antisakramentale Lesart des Verses 5 zurückweist. In beidem geht es Schlier um das Anliegen, die im Johannesevangelium bezeugte sakramentale Dimension der Doxaoffenbarung herauszustellen. Insofern er dies tut, setzt er sich mit Rudolf Bultmann auseinander, der der bedeutendste Vertreter der Auffassung ist, das Johannesevangelium verstehe die Doxaoffenbarung in nichtsakramentaler Weise. Bultmann behauptet, dass im Johannesevangelium „die Sakramente keine Rolle spielen“¹⁵, „daß

¹⁵ R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 4. Auflage 1961, 411.

Johannes zwar nicht direkt gegen die Sakramente polemisiert, ihnen aber kritisch oder wenigstens zurückhaltend gegenübersteht¹⁶. Schlier stellt demgegenüber mit Entschiedenheit fest, dass die Sakramente, konkret: die Taufe und die Eucharistie, im theologischen Denken des vierten Evangelisten konstitutive Weisen der Doxaoffenbarung sind.¹⁷

Der Ort, den einerseits das Nikodemusgespräch (3,1 ff.), in dem es um die Taufe geht, und andererseits das Eucharistiekapitel (6, 1 ff.) im Gesamtevangeli-um einnehmen, ist schon ein sprechender Hinweis darauf. Schlier wertet die Platzierung der beiden Texte im Ganzen des Evangeliums aus. Sinnvoll ist dies Unterfangen, sofern er voraussetzen kann, dass das Evangelium im Wesentlichen den Aufriss zeigt, den ihm der Evangelist geben wollte¹⁸, und dass die ausdrücklicheren sakramententheologischen Texte, z. B. 6,51–58, nicht Einschübe eines kirchlichen Redaktors sind, die die ursprüngliche Tendenz des Evangelisten verfälschen. Schlier geht mit Autoren wie Oskar Cullmann¹⁹ und Ernst Haenchen²⁰ davon aus, dass der jetzt vorliegende Evangelientext im Wesentlichen auch der ursprüngliche ist.²¹ Der Aufriss, den Schlier im vierten Evangelium erkennt, ist im Wesentlichen folgender:

- Kap. 1: der „Prolog“, in dem von der Fleischwerdung des Ewigen Logos gesprochen wird; dann die Bezeugung Jesu durch den Täufer mit der Folge, dass sich Jünger um ihn scharen
- Kap. 2–12: die Doxaoffenbarung vor der Welt in Zeichen und Worten
- Kap. 13–17: die Enthüllung des Sinns des Hingangs in die Doxa vor den Jüngern
- Kap. 18–20 (21): der Vollzug des Hingangs in die Doxa der Passion und des Aufgangs in die Doxa an Ostern.

Die Doxaoffenbarung vor der Welt kommt in Kap. 2–12 in doppelter Weise zur Sprache: zunächst in Kap. 3–6 in der Entfaltung ihrer selbst, sodann in Kap. 7–12 im Rahmen der Auseinandersetzungen mit den Widersachern als den Repräsentanten des Kosmos. Kap. 2 enthält die Perikopen von der Hochzeit zu Kana und von der Tempelreinigung. Die eine weist grundlegend voraus auf die Kap. 3–6, die andere auf die Kap. 7–12. Die bisherigen Angaben zeigen bereits: Die Kap. 3–6 haben eine fundamentale Bedeutung

¹⁶ Ebd. 412.

¹⁷ Dies geschieht vor allem in „Johannes 6 und das johanneische Verständnis der Eucharistie“, in: *Schlier*, Das Ende der Zeit, 102–123.

¹⁸ Auch dies führt Schlier im Blick auf Bultmann aus, der die Auffassung vertreten hatte, ein kirchlicher Redaktor habe ein in Unordnung geratenes, bis dahin noch nicht veröffentlichtes Werk in Ordnung zu bringen gehabt. Die ursprünglich vom Evangelisten beabsichtigte Anordnung der Texte sei uns nicht mehr bekannt. Vgl. zu dieser Diskussion: *R. Bultmann*, Das Evangelium des Johannes, Göttingen, 15. Auflage 1957, 162; 163; 164; 238; 289; siehe auch: *R. Schmackenburg*, Das Johannesevangelium, II. Teil, Freiburg i. Br. 1971, 6–11; *E. Haenchen*, Johannesevangelium. Ein Kommentar, Tübingen 1980, 48–57.

¹⁹ Vgl. *O. Cullmann*, Urchristentum und Gottesdienst, Zürich, 2. Auflage 1950.

²⁰ Vgl. *E. Haenchen*, Das Johannesevangelium und sein Kommentar, in: ThLZ 89 (1964), 895 f.

²¹ *Schlier*, Johannes 6 und das johanneische Verständnis der Eucharistie, 103.

im Ganzen des vierten Evangeliums. In ihnen geht es um die Offenbarung der Doxa Gottes durch das Wirken Jesu in Wort und Zeichen. Die Texte von Kap 4 und 5 kreisen um die im Wasser versinnbildlichte lebensspendende „Gnosis“ (4, 1–42), den Glauben (4, 43–54) und die Sündenvergebung (5, 1–47). Gnosis, Glaube und Sündenvergebung lassen sich andererseits als in der Taufe mitgeteilte Gaben begreifen; von ihr ist im Nikodemusgespräch (3, 1 ff.) die Rede. Das Kap. 6 handelt von der Eucharistie. Damit sind aber die Taufe und die Eucharistie von der Struktur des Evangeliums her als die grundlegenden, in Wort und Zeichen sich realisierenden Gaben der Doxa-Offenbarung erkannt.²²

Ähnlich wie das Kap. 6 hat auch die erste Hälfte des Kap. 3 einen hohen Stellenwert im vierten Evangelium. Schlier hat seine Strukturanalyse zum Johannesevangelium so zusammengefasst:

Die Epiphanie Jesu, das Aufscheinen der Doxa, entfaltet sich ... in Taufe, Gnosis, Glaube, Sündenvergebung und zuletzt Eucharistie bzw. in den Zeichen und Worten Jesu, die das alles schon verborgen gegenwärtig sein lassen. Rechnen wir sachgemäß Gnosis, Glaube und Sündenvergebung zum Geschehen der neuen Geburt, so läßt unser Evangelist die Gabe der Offenbarung letztlich in Taufe und Eucharistie bestehen, und zwar in der Weise, daß sie sich schon in Zeichen und Wort Jesu verborgen ansagen und enthüllen, und so in diesem schon einstellen.²³

Wie die Eucharistie, so ist auch die Taufe – nach Schlier – für das vierte Evangelium von großem Gewicht. Sie gehört – das zeigt schon der Ort, an dem über sie im Ganzen des Evangeliums gehandelt wird – in die Reihe der konstitutiven Offenbarungen des Fleisch gewordenen Wortes.

Schlier sieht seine Überzeugung, das Johannesevangelium kenne durchaus die sakramentale Dimension der in Jesus geschehenden Doxaoffenbarung, auch dadurch bestätigt, dass er sich die Auffassung, in Joh 3,5 gehe dazu ὕδατος καί auf kirchliche Redaktion zurück, nicht zu eigen machen kann. Auch hier war es vor allem Bultmann, der behauptete, Vers 5 habe ursprünglich gelautet: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Wenn einer nicht geboren wird aus dem Geist, kann er nicht in das Reich Gottes eingehen.“²⁴

²² Über die Frage, wie sich Joh 6 in das Ganze des Vierten Evangelium einfügt, hat in den letzten Jahren eine lebhaftige Diskussion stattgefunden, über die Johannes Beutler berichtet und in der er selbst Stellung bezieht: *J. Beutler*, Joh 6 als christliche ‚relecture‘ des Pascharahmens im Johannesevangelium, in: *R. Scoralik* (Hg.), *Damit sie das Leben haben* (Joh 10, 10), Zürich 2007, 43–58.

²³ *Schlier*, Johannes 6 und das johanneische Verständnis der Eucharistie, 106.

²⁴ *R. Bultmann*, *Das Evangelium des Johannes*, 98, Anmerkung 2: „Die Ursprünglichkeit der Worte ὕδατος καί, die die Wiedergeburt an das Sakrament der Taufe binden, ist mindestens sehr zweifelhaft; sie sind zwar durchweg überliefert ..., sind aber m. E. eine Einfügung der kirchlichen Redaktion, die in 6,51 b–58 die Bezugnahme auf das Abendmahl eingebracht hat. Die Bedeutung der Taufe ist im Folgenden nicht nur nicht erwähnt, sondern ihre Erwähnung könnte auch nur den Gedanken in V. 6 und V. 8 stören, wie denn der Evangelist den Sakramentalismus der kirchlichen Frömmigkeit bewußt ausscheidet ...“ Ähnlich in „*Theologie des Neuen Testaments*“, 411: „... in dem überlieferten Text von 3,5: „ἐάν μὴ τις γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ“ ist das ὕδατος καί sichtlich eine Einfügung der kirchlichen Redaktion; denn im folgenden ist nur noch von der Wiedergeburt aus dem Geist und nicht mehr von der Taufe die Rede, und dem Wort vom freien Wehen des Geistes (V. 8) widerspricht es, daß der Geist an das Taufwasser gebunden sein soll.“

Nach Schlier kann man die Auffassung, das ὕδατος καὶ habe ursprünglich gefehlt, nur vertreten, wenn man „die allgemeine These vom antisakramentalen Charakter des ursprünglichen Johannesevangeliums teilt“.²⁵ Für die Einzelbegründung seiner Überzeugung verweist Schlier auf Cullmanns Ausführungen. Cullmann aber hatte so argumentiert:

Die Worte ὕδατος καὶ glaubt Bultmann mit einigen anderen Auslegern allerdings streichen zu sollen. Aber diese Streichung ist durch den handschriftlichen Befund ausgeschlossen und erst recht durch den Zusammenhang. Denn es kommt dem Verfasser hier wie im ganzen Evangelium darauf an, daß der Geist im Materiellen vorhanden ist, so wie der Logos Fleisch geworden ist. Das bezieht sich aber nun in ganz besonderer Weise auf das Sakrament. So gebraucht der Evangelist besonders gern den Ausdruck ‚Wasser‘, um vom Geist zu sprechen (Kap 4, 10 und 14; Kap 7, 37–39). Einer zur Zeit des Urchristentums nachweisbaren Tendenz gegenüber, die neue Geisttaufe vom Wasser überhaupt zu lösen, wird hier geradezu betont, daß in der Taufe der christlichen Gemeinde beides zusammengehört: Wasser und Geist.²⁶

Schlier erklärt den Vers 8, in dem von der Wiedergeburt nur ἐκ τοῦ πνεύματος die Rede ist, durch den Hinweis, dass in ihm lediglich die auch bei der Taufe wirksame Macht genannt werden soll. Das Bild vom Wind, der weht, wo er will, darf nicht antisakramental in Anspruch genommen werden. Es

steht ‚das freie Wehen des Geistes‘ (ὅπου θέλει πνεῖ) nicht im Widerspruch zu seiner Bindung an das Wasser (oder doch auch an das Wort!). Die Formulierung, die ja vom Wind ausgeht und durch eine zweite bildhafte Wendung (καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ’ οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει) ergänzt und erklärt wird, meint nicht das Sich-nicht-binden-Wollen des Geistes an ein Element, sondern bringt wie die zweite Wendung die Unfassbarkeit dieser Wunderkraft zum Ausdruck, um die Unfassbarkeit des Wiedergeborenen zu betonen.²⁷

So zeigt sich im Blick auf Joh 3,5, dass das vierte Evangelium die Vermittlung des Geistes nicht nur durch bestimmte menschliche Träger, sondern auch durch bestimmte Mittel kennt. In der Taufe bindet sich der Geist an das Wasser.²⁸

b) Apg 8, 14–17

Diese Verse knüpfen an einen Text an, in dem von der Tätigkeit des Philipus in Samaria berichtet wird. Er hat das Evangelium verkündet und Zeichen gewirkt. Daraufhin ließen Männer und Frauen sich taufen. Nun heißt es in Vers 16, diese Taufe sei auf den Namen Jesu erfolgt, der Heilige Geist aber sei noch auf keinen von den so Getauften herabgekommen. Petrus und

²⁵ H. Schlier, Zum Begriff des Geistes nach dem Johannesevangelium, in: *Ders.*, Besinnung auf das Neue Testament, Freiburg i. Br., 2. Auflage 1964, 264–271, hier: 270.

²⁶ Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst, 76f.; ähnlich R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium; Band I, Freiburg i. Br., 2. Auflage 1967, 382–384.

²⁷ Schlier, Zum Begriff des Geistes nach dem Johannesevangelium, 270, Anmerkung 21.

²⁸ Vgl. zum Ganzen auch R. Schnackenburg, Die Sakramente im Johannesevangelium, in: *Sacra Pagina* II, Paris-Gembloux 1959, 235–254. In „Zur kirchlichen Lehre von der Taufe“ hatte Schlier bereits 1947 eine knappe Deutung von Joh 3,5 gegeben (in: *Die Zeit der Kirche*, 115).

Johannes, die von Jerusalem nach Samaria gekommen waren, hätten den Menschen in Samaria dann die Hände aufgelegt und für sie gebetet, und so hätten sie den Heiligen Geist empfangen.

Dieser Text wird von manchen Auslegern für die Auffassung in Anspruch genommen, die Geistmitteilung sei nicht an das Taufgeschehen gebunden; denn die Getauften von Samaria hätten den Geist erst durch die Handauflegung empfangen. Diese Auffassung hat sich Karl Barth in seiner Schrift „Die kirchliche Lehre von der Taufe“²⁹, die sogleich Schliers Protest hervorrief³⁰ (und auf die noch mehrfach zurückzukommen sein wird), zu eigen gemacht. In dieser Schrift schreibt Barth zu Apg 8, 14–17:

Sie [die römische Kirche; W. L.] redet von einem *opus operatum* der korrekt vollzogenen Taufhandlung, in welchem diese ganz ähnlich durch sich selbst kräftig und wirkungsfähig ist wie der Glaube nach der Lehre Zwinglis. Dazu ist zu sagen, daß auch die Kraft dieser Handlung keine selbständige, ihre Wirkung durch sich selbst hervorbringende Kraft sein kann. Wir lesen Act. 8, 14 f. von den Samaritern, daß sie, die doch ... die in jeder Weise machtvolle Predigt des Philippus gehört hatten, ausdrücklich auf den Namen des Herrn Jesus getauft und nun dennoch des Heiligen Geistes nicht teilhaftig waren. Ist dieser Text ... nicht geradezu eine Warnung vor jeder Auffassung, die dem Taufwasser, der kirchlichen Taufhandlung, den Elementen der kirchlichen Verkündigung überhaupt eine eigene, der freien Verfügung des Herrn gegenüber auch nur relativ unabhängige Kausalität zuschreiben möchte?³¹

„Die Kraft Jesu Christi, die die alleinige Kraft der Taufe ist, ist an den Vollzug der Taufe nicht gebunden.“³² Schlier bietet dagegen eine Auslegung von Apg 8, 14–17, die an der Einheit von Taufe und Geistmitteilung festhält: „... auch Apg 8, 14–17 zeigt nicht, daß der Herr sich nicht an sein Zeichen gebunden hat und gebunden hält, sondern ist ebenfalls ein Beleg für die Einheit von Heiligem Geist und Zeichen.“³³ Diese Auslegung überrascht; denn der auszulegende Text scheint doch viel mehr in die Richtung der barth'schen Deutung zu weisen. Wie begründet Schlier sein Verständnis dieses Textes? Zwei Antwortelemente fallen besonders auf. Zum einen: Schlier geht davon aus, dass die Handauflegung in urchristlicher Zeit ein integraler Teil des sakramentalen Taufritus gewesen ist.³⁴ Wenn nun Petrus und Johannes den durch Philippus getauften Samaritern die Hände auflegten und über sie beteten, „vervollständigten“ sie lediglich den erst „halb“ vollzogenen Ri-

²⁹ K. Barth, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, München 1947.

³⁰ Vgl. Schlier, *Zur kirchlichen Lehre von der Taufe*, 107–129.

³¹ Barth, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, 13.

³² Ebd. 14. Ähnlich wie K. Barth bestreiten die Bindung der Geistmitteilung an das Taufsakrament u. a. A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig 1903, 220; H. Weinel, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus*, Freiburg i. Br. 1899, 200; H. Gunkel, *Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung im apostolischen Zeitalter und der Lehre des Apostels Paulus*, Göttingen 1909, 72; K. Pieper, *Die Simon-Magus-Perikope (Apg 8, 5–24)*, Münster 1911, 24; M. Barth, *Die Taufe – ein Sakrament?*, Zollikon-Zürich 1951, 145–154. Zur exegetischen Diskussion vgl. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, I. Teil, Freiburg i. Br. 1980, 491–493 sowie andere Autoren.

³³ Schlier, *Zur kirchlichen Lehre von der Taufe*, 116.

³⁴ An späterer Stelle in dieser Arbeit werden mehrere Belege für diese Auffassung zu nennen sein.

tus. Zum anderen: Schlier unterscheidet zwei Aspekte der Geistmitteilung. Einerseits nimmt er eine Mitteilung des „grundlegenden Pneuma“ an. Es ist „mit der Übereignung des Täuflings an den Namen Jesu Christi im Sinne eines zum Gliede des Leibes Jesu Christi prägenden Pneuma gegeben.“ Es bleibt in Apg 8,14–17 ungenannt. Andererseits spricht Schlier von einem „Charismenpneuma“. Die Verleihung des „Charismenpneumas“ aber geschieht in der Handauflegung. Nach Schlier ist die Unterscheidung von „grundlegendem Pneuma“ und „Charismenpneuma“ bei Paulus klarer als in der Apostelgeschichte bezeugt. Aber auch Lukas setzt diese Unterscheidung voraus:

Daß er es [das grundlegende Pneuma; W. L.] der Sache nach kennt und daß es bei der Taufe des Philippus auf den Namen Jesu Christi verliehen war, daß also auch hier nicht eine Taufe vorliegt, die nicht den Heiligen Geist verleiht, sondern nur eine, die nicht auch zugleich den Charismengeist schenkte, weil die Handauflegung fehlte, das ergibt sich daraus, daß die Apostel in diesem Fall und anders als Apg 19,1 ff. die Taufe nicht wiederholten, sondern nur die Handauflegung hinzufügten. Wäre das Zeichen der Taufe durch Philippus leer gewesen – weil Christus sich diesmal nicht daran mit seinem Pneuma gebunden hatte –, so hätte die Taufe wie Apg 19, wo es sich um eine nichtchristliche Taufe handelt, wiederholt werden müssen.³⁵

Wie ist dieser Deutungsweg Schliers zu beurteilen? Dass er der einzig mögliche ist, dürfte schwer nachweisbar sein. Andererseits wird man zugestehen können, dass beachtliche Gründe für ihn sprechen. Eine exegetisch-theologische Untersuchung von Apg 8, 14–17, die Nikolaus Adler unter dem Titel „Taufe und Handauflegung“ vorgelegt hat³⁶, und der Schlier eine „umsichtige Auslegung“ des Textes der Apostelgeschichte bescheinigt³⁷, enthält auch eine Zusammenstellung der in der Theologiegeschichte vorliegenden Weisen der Interpretation von Apg 8,14–17. Nicht wenige von ihnen sind der von Schlier angebotenen Sicht verwandt. Im Übrigen ist im Rahmen dieser Arbeit lediglich die Tatsache von Interesse, dass Schlier auch im Blick auf Apg 8,14–17 an der Bindung der Geistmitteilung an den Taufvollzug festhält. Diese Position passt sich in seine Tauflehre im Ganzen nahtlos ein.³⁸

c) Apg 10, 44–47

Während in Apg 8,14–17 die (Charismen-)Geistmitteilung auf die Taufspendung folgt, geht sie in Apg 10,44–47 der Taufspendung voraus. In Cäsarea – so berichtet das 10. Kapitel der Apostelgeschichte – verkündete Pe-

³⁵ Schlier, Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, 116.

³⁶ Münster 1951.

³⁷ Vgl. Schlier, Zur Exegese und Theologie des Neuen Testaments, in: Die Welt der Bücher – literarische Beihefte zur Herder-Korrespondenz, Ostern 1955/Heft 3, 117.

³⁸ Peter Brunner hat sich Schliers Interpretation von Apg 8, 14–17 zu eigen gemacht: *P. Brunner*, Aus der Kraft des Werkes Christi. Zur Lehre von der heiligen Taufe und vom heiligen Abendmahl, München 1950, 37.

trus vor dem Hauptmann Kornelius und seinen Verwandten und Freunden das Evangelium. Während er dies noch tat, kam der Heilige Geist über alle, die das Wort hörten. Sie redeten in verschiedenen Zungen und lobten Gott, obwohl sie noch nicht getauft waren. Als die Juden daraufhin erstaunt waren, dass sich solches in der Heidenwelt ereignete, nahm Petrus das Wort und sagte, man könne das Wasser der Taufe denen nicht verweigern, die den Heiligen Geist empfangen hätten. Und so wurden die Hörer des Petrus getauft.

Schlier sieht in diesem Text eine Bestätigung seiner Auffassung, dass die Geistmitteilung an die Taufe gebunden ist. Das ist freilich auch hier nur möglich, wenn zwischen Charismengeist und „grundlegendem Geist“ unterschieden wird. Den Charismengeist empfangen Kornelius und die Seinen schon vorgängig zur Taufe. Den Geist, „der sie zu Gliedern der Kirche macht und ihnen damit das Heil eröffnet“³⁹, haben sie aber noch nicht geschenkt bekommen. Darum bedarf es noch der Taufe. Schlier führt aus:

Wenn ... der Bericht etwa mit der Bemerkung: und sie wurden dadurch alle hinzugegan o. ä. zu Ende wäre, hätten diejenigen recht, die behaupten, daß die Taufe kein notwendiges Mittel zum Heil (und zur Eingliederung in die Kirche) wäre und daß Christus sich nicht an sie als ein solches Mittel bände. Aber nun ist ja das Herabkommen des Charismengeistes auf die Hörenden für Petrus nicht ein Zeichen dafür, daß die Heiden der Taufe nicht mehr bedürfen, weil ihnen das Wort Gottes alle Gnade vermittelt und sie in die Kirche eingegliedert hat, sondern es ist ihm nur ein Zeichen dafür, daß Gott die Heiden erwählt hat und diese, weil sie den Charismengeist als Zeichen der Erwählung besitzen, der Taufe noch bedürfen und der Taufe wert sind, ... Es dürfte wohl kaum ein stärkeres Beispiel für die Heilsnotwendigkeit der Taufe geben als dieses: sie wird nach Gottes Willen vom Apostel für die noch befohlen, die den Heiligen Geist als Charismengeist schon besitzen.⁴⁰

Es ist also auch hier als Ergebnis festzuhalten: Schlier arbeitet die Bindung Christi und des Heiligen Geistes an die sakramentalen Vollzüge und unter ihnen an die Taufe heraus.⁴¹

d) Röm 6, 5

Unter den vielen neutestamentlichen Taufertexten kommt dem 6. Kapitel des Römerbriefes eine herausragende Bedeutung zu. Schlier hat dem dadurch Rechnung getragen, dass er in einem eigenen Text das gesamte Kapitel Vers für Vers ausgelegt hat – in: „Die Taufe – nach dem 6. Kapitel des Römerbriefes“⁴² –, dass er dasselbe noch einmal im Rahmen der Römerbriefkommentierung getan hat⁴³ und dass er auch sonst häufig auf dieses Kapitel zu spre-

³⁹ Schlier, Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, 116.

⁴⁰ Ebd. 115 f.

⁴¹ Peter Brunner hat auch Schliers Auslegung von Apg 10, 44–47 voll übernommen: Brunner, 37 f. Dagegen lehnt Markus Barth Schliers und Brunners Position ausdrücklich ab, vgl. M. Barth, Die Taufe – ein Sakrament?, 157 f.

⁴² In: Die Zeit der Kirche, 47–56.

⁴³ Vgl. Der Römerbrief, Freiburg i. Br. 1977, 190–213.

chen kommt. Zwei Verse des 6. Kapitels sind in der theologischen Forschung besonders unterschiedlich gedeutet worden: Vers 5 und Vers 17.

Zunächst sei die Aufmerksamkeit auf Schliers Umgang mit Vers 5 gerichtet. Der Vers lautet: „Denn wenn wir mit seinem Todesabbild geeint wurden (εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ), werden wir auch seiner Auferstehung zugehören.“ Schlier hatte diesem Vers keine auffällige Beachtung geschenkt, als er im Jahre 1938 das 6. Römerbriefkapitel zum ersten Mal interpretierte.⁴⁴ Dass die Deutung des Ausdrucks ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ problematisch sein könnte, blieb zumindest unausgesprochen. Als dann 1943 Karl Barth in seinem Vortrag „Zur kirchlichen Lehre von der Taufe“⁴⁵ die genannte Formulierung als wichtigste biblische Begründung seiner aufsehenerregenden Tauftheologie in Anspruch nahm, sah sich Schlier herausgefordert, in seiner Auseinandersetzung mit Barths Taufschrift auch ausdrücklich auf Röm 6,5 einzugehen.⁴⁶ Dreißig Jahre später hat sich Schlier im Rahmen seiner Römerbriefauslegung und also in einem nicht mehr polemischen Kontext dann noch einmal ausführlich zu Röm 6,5 geäußert.

Das theologiegeschichtlich vorliegende Spektrum der Auslegungsversuche zu 6,5 ist breit. Viktor Warnach hat sie in zwei großen Arbeiten vorgeführt: „Taufe und Christusgeschehen nach Römer 6“⁴⁷ und „Die Tauflehre des Römerbriefes in der neueren theologischen Diskussion“⁴⁸. Die neuere Diskussion ist darüber hinaus im Römerbriefkommentar von Ernst Käsemann berücksichtigt.⁴⁹ So genügt es hier, Schliers Position lediglich mit Karl Barths und Odo Casels Auffassungen zu vergleichen und so in ihrer Eigenart herauszustellen.

Karl Barth hat seine Tauflehre in seinem Vortrag von 1943 in fünf Thesen vorgetragen, deren erste dem „Wesen“ der Taufe, deren zweite der „Kraft“ der Taufe, deren dritte ihrem „Sinn“, deren vierte ihrer „Ordnung“ und deren letzte schließlich ihrer „Wirkung“ gilt. Die Weichen für Barths ganzes Taufverständnis werden ohne Zweifel in der ersten These gestellt. Ihr Tenor lautet:

Die christliche Taufe ist in ihrem *Wesen*⁵⁰ das Abbild der Erneuerung des Menschen durch seine in der Kraft des Heiligen Geistes sich vollziehende Teilnahme an Jesu Christi Tod und Auferstehung und damit das Abbild seiner Zuordnung zu ihm, zu dem in ihm beschlossenen und verwirklichten Gnadenbund und zur Gemeinschaft seiner Kirche.⁵¹

⁴⁴ Die Taufe – Nach dem 6. Kapitel des Römerbriefes.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ *Schlier*, Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, 111.

⁴⁷ In: ALW 3 (1953), 284–366.

⁴⁸ In: ALW 5 (1958), 274–332.

⁴⁹ Vgl. *E. Käsemann*, An die Römer, Tübingen 1973, 157–159.

⁵⁰ Im Original nicht kursiv, sondern unterstrichen.

⁵¹ *Barth*, Die kirchliche Lehre von der Taufe, 3.

In der Explikation dieser These kommt Röm 6,5 als „Hauptstelle“ breit zum Tragen. ὁμοίωμα wird übersetzt mit „Gleichnis“, „Abbild“, „Siegel“, „Zeichen“, „Symbol“, „Nachahmung“, „Bezeugung“. Derart ὁμοίωμα zu sein, ist das Wesen der Wassertaufe (im Unterschied zur Geisttaufe). Doch wovon ist die Wassertaufe „Abbild“? Barth antwortet: Sie ist „Abbild“ des Ereignisses, in dem der Täufling schon gestorben und auferstanden ist, d. h. des Kreuzestodes und der Auferstehung Jesu Christi „im Jahre 30 vor den Toren von Jerusalem“⁵², und in das er schon eingeschlossen war. Das so verstandene Christusergebnis ist die „Wirklichkeit, deren Schatten und Licht im Vorgang der Taufe auf den Menschen fällt“⁵³. Die Wassertaufe bildet ab und bezeugt als „signum visibile“⁵⁴ das Geschehen, „in welchem Gott in Jesu Christus den Menschen zu seinem Kind und Bundesgenossen macht ...“⁵⁵ Im Kontext der fünften These hat Barth die Grundüberlegung zur Taufe prägnant zusammengefasst:

Was dem Menschen in der Taufe widerfährt, ist dies, daß er in den Schatten und in das Licht der Tatsache gestellt wird und sich selber stellt, daß er dessen mit göttlicher Gewissheit vergewissert wird und sich selbst vergewissern darf, darauf mit göttlicher Autorität verpflichtet wird und sich selbst verpflichtet; daß in Jesu Christi Tod und Auferstehung auch er gestorben und auferstanden ist.⁵⁶

In Karl Barths Tauflehre wird also ὁμοίωμα als „Abbild“ verstanden. Die Wassertaufe hat hier „kognitiven Sinn“, wie Schlier in seinem Referat der barthschen Tauflehre formuliert.⁵⁷

Schlier lehnt Barths Verständnis von ὁμοίωμα mit großer Entschiedenheit ab, weil es sich von einer sorgfältigen Exegese von Röm 6 her nicht begründen lasse. Aber wie versteht Schlier selbst den umstrittenen Vers 5 dieses Kapitels? Auch Schlier sieht in der Taufe ein Zeichen (*signum*), freilich nicht ein Zeichen, das wirkt, indem es etwas bezeichnet (*signum formale*), sondern ein Zeichen, das dadurch wirkt, dass es am Täufling vollzogen wird (*signum instrumentale*). Wer getauft wird, stirbt mit Christus. Sein „alter Mensch“ ist dann tot. Wer getauft wird, wird an der Auferweckung Jesu Christi so teilhaftig, dass er zu einem neuen Leben gerufen und ermächtigt wird und die Verheißung der Auferstehung erhält. Dies alles geschieht, wenn ein Mensch getauft wird – wie Paulus im 6. Römerbriefkapitel ausführt. Aber wie geschieht es? Röm 6,5 sagt: indem der Täufling mit dem ὁμοίωμα seines Todes zusammenwächst. Doch was bedeutet dies? Schlier antwortet, indem er sein Verständnis von ὁμοίωμα von verschiedenen paulinischen Tauftexten her erschließt und indem er sich gleichzeitig von dem „mysterientheologischen“ Konzept Odo Casels absetzt.

⁵² Ebd. 5.

⁵³ Ebd. 4.

⁵⁴ Ebd. 7.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd. 41.

⁵⁷ Schlier, Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, 109.

Odo Casel (und nach ihm Viktor Warnach) identifiziert das ὁμοίωμα mit der Taufe, die und insofern sie ein rituelles Geschehen ist. Der Ritus ist ein Untertauchen und Auftauchen und bildet als solcher das Geschick Jesu Christi – Kreuzessterben und Auferstehen – ab. Indem ein Täufling sich dem Taufritus (= ὁμοίωμα) unterzieht, wird er mit dem im Ritus gegenwärtigen Sterben und Auferstehen Jesu Christi geeint. Casel knüpft mit seinem ὁμοίωμα-Verständnis an antike Vorstellungen an und kommt so zu einem Begriff,

der wie das lateinische simulamen ein ‚mystisches Symbol‘ bedeutet, durch dessen Gebrauch ein Gegenwärtigwerden des mit ihm Bezeichneten stattfindet. Ist mit ὁμοίωμα die Taufe gemeint, so ist sie im antiken und paulinischen Sinn nicht als ein ‚Abbild‘ gesehen, dessen Erkenntnis an dem, was es abbildet, Anteil gibt, sondern als ‚Gleichbild‘, das in sich das Urbild gegenwärtig enthält und in seinem Vollzug oder Gebrauch vermittelt.⁵⁸

Casel sieht in der christlichen Liturgie und also auch im Taufritus, dem ὁμοίωμα des Sterbens und Auferstehens Christi, „den rituellen Vollzug des Erlösungswerkes Christi in der Ekklesia und durch sie, also die Gegenwart göttlicher Heilstat unter dem Schleier der Symbole“⁵⁹.

Schlier gibt Casel darin Recht, dass er in der Taufe eine Einigung des Täuflings mit dem in sakramentaler Weise gegenwärtigen Kreuzestod Jesu Christi geschehen sieht. Gleichzeitig bestreitet er, dass Casel den ὁμοίωμα-Begriff zutreffend interpretiert hat. Dabei verweist Schlier auf einen doppelten Sachverhalt. Zum einen weist er darauf hin, „daß wir sonst in der Urkirche keinen Beleg dafür haben, daß der Taufritus des Untertauchens und Auftauchens als ein Abbild von Jesu Christi Geschick angesehen worden ist . . .“⁶⁰. Zum anderen aber verträgt sich – so Schlier – der Wortlaut des Verses 6,5 nicht mit der Deutung des Begriffs ὁμοίωμα als Taufe beziehungsweise Taufritus. Schlier schreibt:

Der Apostel wird kaum sagen wollen, daß wir in der Taufe mit der Taufe als dem Gleichbild des Kreuzes Christi zusammengewachsen sind, sondern daß wir in der Taufe mit seinem Tode ‚naturhaft‘ zusammengefügt wurden.⁶¹

Die Lösung, die Schlier positiv anbietet, geht von der Erkenntnis aus, dass ὁμοίωμα gar nicht die Taufe selbst bezeichnet, sondern mit τοῦ θανάτου αὐτοῦ zusammen *einen* Begriff ausmacht. Das heißt, dass ὁμοίωμα eine Dimension des Kreuzestodes Jesu Christi zur Sprache bringt – konkret: seine sakramentale Gegenwärtigkeit. Schlier findet zu dieser Interpretation über

⁵⁸ Ebd. 111. In diesem Zitat ist in Kürze zusammengefasst, was Odo Casel ausführlich und immer wieder vorgetragen hat. Schlier selbst verweist auf Texte im JLW: 5 (1925), 231 f. 243; 6 (1926), 113–204; 8 (1928), 145–224; 14 (1934), 243–252; sowie auf O. Casels Werk „Das christliche Kultmysterium“, Regensburg, 4. Auflage 1960.

⁵⁹ Casel, *Mysteriengegenwart*, in: JLW 8 (1928), 145–224, hier: 145.

⁶⁰ Der Römerbrief, 195.

⁶¹ Schlier, *Zur kirchlichen Lehre von der Taufe*, 195.

vier paulinische Texte, in denen das ὁμοίωμα ebenfalls vorkommt. Es handelt sich um

- Röm 1,23: „Die Heiden vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Abbild (ἐν ὁμοιώματι) der Gestalt eines vergänglichen Menschen und von Vögeln und Vierfüßlern und Gewürm.“
- Röm 5, 14: „Doch herrschte der Tod von Adam bis Moses auch über die, welche nicht gleich (ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι) der Übertretung Adams gesündigt hatten.“
- Röm 8,3: „... Gott sandte seinen Sohn in der Gestalt (ἐν ὁμοιώματι) des Fleisches der Sünde und der Sünde wegen ...“
- Phil 2,7: „... er entäußerte sich selbst, nahm Knechtsgestalt an und wurde den Menschen gleich (ἐν ὁμοιώματι).

Blickt man auf diese Verwendungen von ὁμοίωμα, so zeigt sich: Stets handelt es sich um ein „Bild“, „das mit seinem Gegenstand gleich ist und doch sich nicht mit ihm deckt“. ⁶² In Röm 6,5 ist von daher das ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ „Christi Tod und doch nicht dieser als solcher“. ⁶³ Was verbirgt sich hinter dieser Formulierung? Schlier antwortet: In der Taufe ist der Mensch mit Jesu Christi Tod geeint worden, wobei dieser Tod in bestimmter Hinsicht noch einmal näher gekennzeichnet wird – durch die Hinzufügung des ὁμοίωμα.

Der Apostel will mit der Betonung des ὁμοίωμα des Todes Christi vermeiden, daß man den Tod Christi, mit dem wir geeint worden sind, sozusagen nur als den historischen Tod auf Golgotha und so als den vergangenen versteht. Aber es ist der im Vollzug der Taufe gegenwärtige Tod, also nicht der im Taufritus abgebildete, wohl aber im Taufvollzug präsekte Tod. Mit diesem sind wir geeint worden. ⁶⁴

Das in der Interpretation von Röm 6,5 zutage tretende Taufverständnis ist von erstrangiger Bedeutung für Schliers ganze Tauflehre, ja ganze Theologie. Die Taufe ist nach ihm das sakramentale Geschehen, in dem der Mensch mit dem Tode Jesu Christi, sofern er in diesem Geschehen gegenwärtig wird, zusammenwächst. ⁶⁵

e) Röm 6, 17

Noch ein zweiter Vers aus dem 6. Römerbriefkapitel verdient im Blick auf Schliers Tauflehre eine besondere Beachtung: der Vers 17. Auch dieser Vers ist in der theologischen Forschung in unterschiedlichen Formen ausgelegt

⁶² Ebd. 111.

⁶³ Der Römerbrief, 195.

⁶⁴ Ebd. 196. Nur nebenbei sei erwähnt, dass der von Schlier herausgestellte Sinn von Röm 6,5 stärkste Parallelen bei P. Brunner hat: „Aus der Kraft des Werkes Christi. Zur Lehre von der Heiligen Taufe und vom Heiligen Abendmahl, München 1950, 20–24. Vgl. auch E. Käsemann, Der Brief an die Römer, 158f.

⁶⁵ Vgl. Schlier, Fragment über die Taufe, in: Ders. Der Geist und die Kirche, Freiburg i. Br. 1980, 134–150, hier: 141.

worden.⁶⁶ Hier geht es indes wiederum nicht um die Sichtung und Vorstellung aller vorliegenden Auslegungsweisen, sondern um die Darlegung von Heinrich Schliers Position. Der Vers lautet: „Gott sei Dank, daß ihr der Sünde Sklaven wart, jedoch von Herzen gehorsam geworden seid dem τύπος διδαχῆς, dem ihr übergeben wurdet.“ Auch hier spricht Paulus von der Taufe. Vor der Taufe herrschte die Sünde; durch die Taufe sind die Getauften von dieser Herrschaft befreit und gleichzeitig in einen neuen Gehorsam hineingestellt worden. Dieser Gehorsam wird ἐκ καρδίας – „von Herzen“ – geleistet. Aber wem gilt er? In den Versen 16 und 18 sagt Paulus, die Getauften seien nun „Sklaven der Gerechtigkeit“. In Vers 17 aber ist die Rede vom Gehorsam εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς, und es stellt sich die Frage, was damit gemeint sei.

Schlier erinnert an mehrere Vorschläge, die von Exegeten gemacht wurden.⁶⁷ Ein erster stammt von Theodor Zahn, der den Vers 17 so auflöst und versteht: „... auf den lehrhaften Typus hin, der euch übergeben wurde (εἰς τὸν τύπον (τῆς) διδαχῆς, ὃν παρεδόθητε)“.⁶⁸ Ein zweiter wurde von Friedrich Büchsel gemacht. In seinem Artikel „παραδίδωμι“ im „Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament“⁶⁹ meint er, analog zu Tit 1, 3 und 1 Tim 1, 11 müsse der Text hier so verstanden werden: „... ὃν παρεδόθη ὑμῖν“. Schlier zweifelt daran, dass man das παραδοθῆναι so persönlich konstruieren kann, wie es in den beiden bisher genannten Deutungen geschieht. Noch ein dritter Vorschlag wird von Schlier erwähnt und geprüft. Josef Kürzinger⁷⁰ formt den Vers so um: „... ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς τὸν τύπον διδαχῆς εἰς ὃν παρεδόθητε ...“ und übersetzt: „... ihr nehmt aber von Herzen den Gehorsam auf euch im Hinblick auf den Typus der Lehre, auf den hin ihr übereignet wurdet ...“ Demgegenüber stellt Schlier fest, dass das εἰς nach ὑπηκούσατε nicht als „im Hinblick“ oder „in Rücksicht auf“ verstanden werden kann.

Aber welche Deutung hat Schlier selbst anzubieten? Er setzt damit ein, auch seinerseits eine Umformung der Formulierung von Vers 17 vorzunehmen. Der fragliche Teil des Verses lautet nach Schlier: „ὑπηκούσατε τῷ τύπῳ διδαχῆς εἰς ὃν παρεδόθητε.“ In Röm 10, 16 und 2 Thess 1, 8 findet sich die Formulierung ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ. In Analogie dazu – so meint Schlier – darf auch in Röm 6, 17 gesagt werden ὑπακούειν τῷ τύπῳ. Trifft dies zu, so bleibt nur die Frage, was τύπος διδαχῆς bedeutet. Schlier stellt fest, dass aus dem vielfältigen Gebrauch von τύπος nur drei Bedeutungsweisen überhaupt in Betracht kommen. Sie sind sämtlich biblisch und religionsgeschichtlich bezeugt: a) τύπος als Form, Gestalt; τύπος διδαχῆς als geformte Lehre. „Konkret wäre an die διδαχῆ, in der Form eines Tauf-

⁶⁶ Vgl. Käsemann, Der Brief an die Römer, 171 f.

⁶⁷ Der Römerbrief, 208 f.

⁶⁸ Th. Zahn, Der Brief des Paulus an die Römer, Leipzig 1925, 319–322.

⁶⁹ ThWNT II, 171–174, hier: 173.

⁷⁰ Τύπος διδαχῆς und der Sinn von Röm 1, 17 f., in: Bib. 39 (1958), 156–176, hier: 170 f.

symbols oder auch an eine katechismusartige Formung der Lehre in tradierten Überlieferungen (vgl. 1 Kor 11,23; 15,1 ff.) zu denken.⁷¹ b) τύπος als Inhalt; τύπος διδασκαλίας von daher als Inhalt der Lehre, wobei auf „Inhalt“ ein Akzent läge. c) τύπος als besondere Ausprägung; τύπος διδασκαλίας als besondere Lehrausprägung. Unter diesen drei Möglichkeiten, die sich anbieten, haben nach Schlier die zweite und die dritte im vorliegenden Textzusammenhang keinen vernünftigen Sinn; sodass die erstgenannte Möglichkeit übrig bleibt.

Sie passt am besten zur Situation der Taufe, die Paulus vor Augen steht, bei der nun in der Tat eine Übergabe an ein Taufbekenntnis stattfand, und zwar in der Weise, daß dieses dem Täufling in der Form einer ὁμολογία mitgeteilt wurde. Das ὑπακούσατε ... ἐν καρδίᾳ erinnert stark an Röm 10, 9f., wo πιστεῦν und ὁμολογεῖν zusammenstehen.⁷²

Die im Römerbriefkommentar entfaltete und hier wiedergegebene Exegese von Röm 6,17 liegt der Sache nach bereits in früheren Veröffentlichungen vor, freilich in kürzerer und in weniger differenzierter Form.⁷³ Das Ergebnis der Exegese von Röm 6,17 ist in Schliers Tauflehre integriert worden. Denn die Taufe und der Glaube verweisen – wie sich noch zeigen wird – aufeinander. Der Glaube aber antwortet dem Evangelium, das sich in das konkrete Bekenntnis eingelassen hat. Ebendies so gefasste Bekenntnis wird in Röm 6,17 als τύπος διδασκαλίας bezeichnet.

f) Eph 5, 25–27

Grundlegende Elemente des schlierschen Taufverständnisses kommen in der Interpretation von Eph 5,25–27 zum Tragen. Die Verse lauten:

Ihr Männer, liebt die Frauen, so wie auch Christus die Kirche geliebt und sich für sie dahingegeben hat, daß er sie heilige, die er gereinigt durch das Wasserbad im Wort, daß er selbst sich die Kirche herrlich zuführe, ohne Flecken oder Runzeln oder dergleichen, daß sie vielmehr heilig sei und makellos.

Dieser paränetische und tauftheologische Text steht im Epheserbrief, um dessen Erhellung Schlier sich zeit seines Lebens bemüht hat.⁷⁴ Schliers Deu-

⁷¹ Der Römerbrief, 209.

⁷² Ebd.

⁷³ Vgl. vor allem *Schlier*, Die Taufe nach dem 6. Kapitel des Römerbriefes, 52f.; sowie Artikel ἐλεύθερος, ἐλευθερόω, ἐλευθερία, ἀπελεύθερος, in: ThWNT II, 484–500, hier: 496f. (zustimmend erwähnt von *Käsemann*, 171). Vgl. auch *Schlier*, Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, 122f.; ders., Das Menschenherz nach dem Apostel Paulus, in: *Ders.*, Das Ende der Zeit, Freiburg i. Br. 1971, 184–299, hier: 193; *ders.*, Grundzüge einer paulinischen Theologie, Freiburg i. Br. 1978, 219; *ders.*, Über die christliche Freiheit, in: GuL 50 (1977), 178–193, hier: 187.

⁷⁴ Vgl. z. B. *H. Schlier*, Zum Begriff der Kirche im Epheserbrief, in: ThBl 6 (1927), 12–17; *ders.*, Christus und die Kirche im Epheserbrief, Tübingen 1930; *ders.*, Die Kirche nach dem Brief an die Epheser, in: *V. Warnach/H. Schlier*, Die Kirche im Epheserbrief, Münster 1949, 82–114 (aufgenommen in: *Die Zeit der Kirche*, 159–186); *H. Schlier*, Die Kirche als Geheimnis Christi, in: ThQ 134 (1954), 385–396 (aufgenommen in: *Die Zeit der Kirche*, 299–307); *ders.*, Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar, Düsseldorf 1957.

tung des Epheserbriefes und seiner einzelnen Passagen ist durch und durch von der Annahme geprägt, dass die Sprache und die Vorstellungswelt dieses Briefes gnostisch bestimmt sei; der Verfasser habe sich der gnostischen Sprach- und Bildwelt bedient, um authentisch christliche Gehalte zum Ausdruck zu bringen. Religionsgeschichtliche Analysen, wie sie etwa in Rudolf Bultmanns „Schule“ durchgeführt wurden, drängten Schlier schon früh zu diesem Vorgehen. Schliers religionsgeschichtlicher Interpretationsansatz blieb nicht unwidersprochen. Nicht wenige Autoren meinen, den Epheserbrief und also auch sein fünftes Kapitel allein von alttestament-jüdischen Vorstellungen her erschließen zu müssen. Es ist an dieser Stelle nicht notwendig, die ganze diesbezügliche Diskussion vorzustellen. Eine knappe Wiedergabe und Erörterung der Aussagen Schliers zu Eph 5,25–27 mögen genügen.

Der Vers 25 wendet sich mit einer Mahnung an die Ehemänner: Sie sollen ihre Ehefrauen lieben. Sie sollen es so tun, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie dahingegeben hat. In dem „so, wie“ liegt sowohl das Vergleichen als auch das Begründen. Zum Vergleich und zur Begründung aber zieht der Verfasser einen Sachverhalt heran, der in dieser Form im Neuen Testament einmalig ist. Er spricht von der Liebe Christi zur Kirche. An dieser Stelle erhebt sich die Frage, welche Größe hier mit „Kirche“ gemeint ist. Schlier weist mehrere Antwortmöglichkeiten als im Text nicht nachweisbar zurück, so zum Beispiel die Auffassung, mit der Kirche sei „der Kreis der Hörer und Jünger Jesu gemeint . . ., der unversehens zur Gesamtkirche erweitert wurde“⁷⁵, aber auch die Meinung, es handele sich hier um eine uneigentliche Rede und angesprochen sei „die sich kraft der Hingabe Christi erst konstituierende Kirche“⁷⁶. Ausführlicher befasst sich Schlier mit der vor allem von Nils Alstrup Dahl vertretenen These, die Kirche, von der in Eph 5,25–27 die Rede ist, sei Israel.⁷⁷ Er gibt zu, dass es im Epheserbrief Anhaltspunkte für eine solche Deutung gibt.

Vielleicht meint auch der Begriff *σύσσωμα* (3, 6), daß Israel ein *σῶμα* genannt werden könnte, mit dem zusammen nun die Heidenchristen ein *σύσσωμα* sind. Jedenfalls war man, wie 2, 13.17 zeigen, in der *πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ* ‚nahe‘, hatte in ihr die *διαθήκαι τῆς ἐπαγγελίας* (3, 23; vgl. 3, 6), war der Erbe, und zwar kraft der Vorherbestimmung (1, 11; 3, 6), war von Christus nicht getrennt wie die Heiden (2, 12), sondern hoffte auf ihn, war, wie es 1, 12 genau heißt, ‚in Christus als solche, die im voraus hoffen‘. Israel konnte also in der Tat im Sinne der Erwählung und Erwartung Kirche genannt werden.⁷⁸

⁷⁵ Schlier, Der Brief an die Epheser, 255.

⁷⁶ Ebd. 255. Wahrscheinlich denkt Schlier hier an R. Schmackenburg, „Er hat uns mitaufferweckt“ – Zur Tauflehre des Epheserbriefes, in: LJ II/2, Münster 1952, 159–183, hier: 178; sowie an F. Mussner, Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes, Trier 1954, 2. Auflage 1968, 149.

⁷⁷ Vgl. N. A. Dahl, Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums, Oslo 1941, 258–260.

⁷⁸ Schlier, Die Kirche nach dem Brief an die Epheser, 164.

Die Auffassung, die „Kirche“ im Epheserbrief sei „Israel“, findet offenbar auch darin eine Bestätigung – so räumt Schlier ein –, dass „Israel“ durchaus der „Reinigung“, also der Taufe, bedurfte, von der in 5,25–27 die Rede ist; denn die hoffende Kirche, Israel, hatte ihre Hoffnung durch Leistung verunreinigt, und so „mußte Christus sich für sie opfern und sie reinigen“.⁷⁹ Kurz: Schlier konzidiert, dass im Epheserbrief die Kirche zumindest bisweilen mit „Israel“ identifiziert wird.⁸⁰ Und doch lehnt er diese Identifikation für Eph 5,25–27 ab. „Denn“ – so stellt er fest – „eine Beschränkung der Kirche auf Israel wird gerade hier nicht erwartet, vielmehr ist von ihr umfassend und sozusagen jenseits von Juden und Heiden die Rede“.⁸¹ Welche Deutung aber hat Schlier selbst anzubieten? Er antwortet: Die in Eph 5,25–27 gemeinte Kirche ist „die kraft der vorzeitigen Erwählung und Bestimmung Gottes in ihm präexistierende, die in ihren Gliedern der Rettung und Hingabe Christi bedurfte, weil diese ihre Erwählung preisgegeben hatten“⁸².

In dieser Antwort kommt die Überzeugung Schliers zum Tragen, dass die Sprache und die Vorstellungswelt des Epheserbriefes vom gnostischen Mythos her geprägt seien. Von daher kann Schlier die Frage, was unter der Kirche in Eph 5,25–27 näherhin zu verstehen sei, auch so fassen:

Wer ist ... unter der Kirche verstanden, für die sich der σωτήρ aus Liebe für sein eigenes Selbst, sein Fleisch und seinen Leib, hingegeben hat, die er gereinigt hat durch das Sakrament der Taufe, um sie sich zu einigen als seine γυνή? Wer ist – in der Sprache des Mythos, der auch hier wieder christlich interpretiert ist – die ursprünglich mit dem Erlöser verbundene Sophia, die sich in die Hyle verirrt und dort verunreinigt hat, die der Erlöser im Brautsakrament reinigt und, im ἑρὸς γάμος mit sich vereinigt, wieder ins Pleroma zurückführt?⁸³

Die Antwort darauf lautet so:

Am wahrscheinlichsten erscheint mir immer noch, daß 5,25 ff. nichts anderes im Auge hat als 5,2, wo gesagt ist, daß Christus ‚euch geliebt hat und sich für uns dahingegeben hat‘, daß also Juden und Heiden, die gerettet werden sollen und dann gerettet worden sind, proleptisch als Ekklesia bezeichnet werden. Das war umso eher möglich, als die Kirche zwar nicht wie die Sophia im Mythos in ursprünglicher, naturhafter himmlischer Syzygie mit Christus lebte, aber doch in der ewigen Vorsehung Gottes in Christus Jesus vorgesehen war. Christus gab sich für diejenigen, die Gott in ihm

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Die Auffassung, die ebenfalls *Dahl*, 260; und *L. Cerfaux*, *La théologie de l'Église suivant Saint Paul*, Paris 1942, 270, vertreten, dass die im Epheserbrief gemeinte Kirche das „neue Israel“ sei, wird von Schlier abgelehnt. Vgl. *Schlier*, *Die Kirche nach dem Brief an die Epheser*, 164, Anmerkung 8: „Es ist jedenfalls bedeutsam, daß in unserem Brief das ‚Zusammen‘ von Juden und Heiden in einen Leibe Christi als himmlischer Polis und heiligen Tempel betont wird, aber nicht das Aufgehen der Heiden in Israel. Selbst in 2,11 ff. ist von einer Einfügung der Heiden in Israel etwa im Sinne von Röm 11 nicht die Rede, sondern von einem ‚zu Nahen werden‘ der Heiden, ‚nahe‘ wie Israel und ‚nahe‘ mit Israel zusammen. Der gemeinsame Ausdruck für das ‚nahe‘ Israel und die ‚nahen‘ Heiden ist nicht das ‚neue Israel‘, sondern der ‚neue Mensch‘ (2,15)“ [Kursivierungen im Text sind im Original unterstrichen; W. L.].

⁸¹ *Schlier*, *Die Kirche nach dem Briefe an die Epheser*, 164.

⁸² *Schlier*, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, 255 f.

⁸³ *Schlier*, *Die Kirche nach dem Brief an die Epheser*, 164 f.

als seine Glieder vorgesehen hatte. Sie reinigte er und stellte sie sich dar als seine himmlische Braut, sie, die dadurch werden, was sie sind, die Kirche.⁸⁴

Von diesem Gesamtbild her ergibt sich nun, was in Eph 5,25–27 die Taufe bedeutet. Die Reinigung und die Heiligung, die Christus seiner Kirche schenkt, geschieht in der Taufe, die das „Wasserbad im Wort“ genannt wird. Die Taufe ist der „entscheidende Akt der Konstituierung des Leibes Christi im Blick auf die Glieder der Kirche“.⁸⁵ Sie ist das „Brautbad“ der Kirche, wie Schlier mit Odo Casel auf dem Hintergrund mehrerer altkirchlicher Texte sagen kann.⁸⁶ Dass es sich um ein λουτρόν, ein Wasserbad, handelt, ist ein deutlicher Hinweis auf den Taufritus. In dem „Wort“, das dem Wasserbad zugehört, sieht Schlier – wiederum auf dem Hintergrund entsprechender Paralleltexte – die Taufformel „bzw. zuletzt das darin ausgesprochene ὄνομα Christi“.⁸⁷ Die mit der Taufe geschehende Reinigung und Heiligung bezieht sich auf die Gesamtkirche als solche. Der Tod Christi zielt auf die sakramentale Heiligung, die durch die Taufe vollzogen wird. Damit ist deutlich, eine wie entscheidende Bedeutung die Taufe im Epheserbrief hat. „Christus hat sich in dem Sinn zur Heiligung der Kirche hingegeben, daß er sie sich als seine reine Braut ständig von neuem in der Taufe der Gläubigen zuführt“ – in diesem Satz ist in Kürze das Verständnis der Taufe, das Schlier in Eph 5,25–28 gegeben sieht, zur Sprache gebracht.⁸⁸

g) 1 Petr 3,19–21

Die Deutung, die Schlier von 1 Petr 3,19–21 anbietet, bedarf hier lediglich einer knappen Erörterung, da Schlier selbst nur kurz auf diesen Text eingeht. 1 Petr 3,19–21 lautet:

⁸⁴ Ebd. 166. Schlier hält gegen Cerfaux, der im Hintergrund von Eph 5,25 ff. die alttestamentliche Vorstellung von der Ehe Gottes mit seinem Volk vermutet, daran fest, dass damit mehrere Elemente des in Eph 5, 25 ff. Gesagten nicht erklärt sind und dass darum doch auf den gnostischen Urmensch-Erlöser-Mythos und den ἱερός γάμος zurückzugreifen sei (vgl. ebd. 165, Anmerkung 9); vgl. zum Ganzen auch die ursprünglichen Analysen in: *Ders.*, Christus und die Kirche im Epheserbrief, 72–74.

⁸⁵ *Schlier*, Die Kirche nach dem Brief an die Epheser, 180.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ *Schlier*, Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar, 257.

⁸⁸ In einem neueren Text sagt Schlier im Blick auf Eph 5, 25–27 dasselbe so: „Die liebende Hingabe Christi für die Ekklesia hat zum Ziel die Heiligung der Kirche durch die Taufe. In diesem Heiligungsgeschehen ist also die Hingabe Christi am Kreuz zum Ziel gekommen und erfüllt. Sie, die Hingabe Christi am Kreuz, muß sich also unter anderem im Taufgeschehen an der Kirche auswirken. Sie muß ihre Heiligungskraft in der Taufe mitteilen“ (Fragment über die Taufe, in: *Der Geist und die Kirche*, 141). Die Einwände, die gegen Schliers Interpretation von Eph 5,25–27 vorgebracht worden sind, stammen aus einer anders gearteten Gesamtsicht des Epheserbriefes und seiner Hintergrundvorstellungen. So ist auf sie da einzugehen, wo die Frage nach den Interpretationsansätzen thematisch behandelt wird. Einwände haben erhoben *Mussner*, Christus, das All und die Kirche, 147–153; *Schnackenburg*, „Er hat uns mitaufgeweckt“. Zur Tauflehre des Epheserbriefes, 181–183; *J. Gnlika*, Der Epheserbrief, Freiburg i. Br. 1971, 278–283; sowie andere Autoren.

Im Geist ist er auch zu den Geistern im Gefängnis gegangen und hat ihnen verkündigt. Diese waren einst ungehorsam, als Gottes Langmut in den Tagen Noachs zuwar-tete, während die Arche gebaut wurde, in der nur wenige, das heißt acht Seelen, durch das Wasser hindurch gerettet wurden, das jetzt im Gegenbild, in der Taufe, auch euch rettet. Sie ist nicht ein Ablegen von Schmutz am Fleisch, sondern ein verpflichtendes Bekenntnis vor Gott zu einer guten Gesinnung, durch die Auferstehung Jesu Christi.

Dieser Text ist eingebettet in einen anderen, der das „Gnadengeschehen Jesu Christi“⁸⁹ zur Sprache bringt: 1 Petr 3,18 und 22. Er ist nach Schlier das „Fragment einer Homologie, vielleicht eines Taufbekenntnisses“.⁹⁰ Dies ist sein Wortlaut:

Vers 18: Auch Christus ist einmal der Sünden wegen gestorben, er, der Gerechte für die Ungerechten, damit er euch zu Gott führe. Dem Fleische nach wurde er getötet, dem Geiste nach lebendig gemacht. Vers 22: Er ist zur Rechten Gottes, nachdem er in den Himmel gegangen ist. Ihm sind Engel und Mächte und Kräfte unterworfen.⁹¹

Der in diesen bekenntnisbezogenen Abschnitt eingefügte Text setzt mit einer Aussage über die Verkündigung im Totenreich ein.⁹² Die so vom Evangelium erreichten Seelen sind nach Vers 20 diejenigen Menschen, die bei der Sintflut in den Tagen Noachs an der Rettung durch die Arche nicht teilbekamen. So wirkte sich ihr Ungehorsam aus. Einige aber wurden – so sagt Vers 20 – „durch das Wasser hindurch“ gerettet. Diese Rettung durch das Wasser hindurch ist für den Verfasser des Ersten Petrusbriefes Anknüpfungspunkt für eine typologische Deutung der Taufe. Das genauere Verständnis des Verses 21 hängt in weitem Maße mit Übersetzungsfragen zusammen. Umstritten sind sowohl Vers 21 a als auch Vers 21 b. Leonhard Goppelt beispielsweise, der den bedeutendsten neueren Kommentar zum 1. Petrusbrief verfasst hat⁹³, übersetzt: „Als Gegenbild dazu rettet auch euch jetzt die Taufe.“ Markus Barth übersetzt anders: „So rettet jetzt auch euch – ein Abbild (davon) – die Taufe.“⁹⁴ Goppelt will zum Ausdruck bringen: Es wird „nicht dem Taufwasser, sondern dem Taufakt rettende Bedeutung zugeschrieben.“⁹⁵ Barth setzt den Akzent anders: „Nicht eine Substanz oder ein Substanzwunder, nicht eine mit oder ohne Glauben vollzogene Tat, sondern nur ein mit der Taufe verbundener Glaubens- und Gehorsamsakt kann Voraussetzung für die Aussage sein, daß die Taufe – ein Abbild (der Rettung durch das Wasser hindurch, in die Arche hinein) – rettet.“⁹⁶ Schlier hat diese Fassung: „... das Wasser ... , das jetzt im Gegenbild, in der Taufe, euch rettet“. Für diese Version spricht, dass die schliersche Fassung sich am meisten an den griechischen Urtext hält; denn dieser lautet:

⁸⁹ Schlier, Eine Adhortatio aus Rom, in: Das Ende der Zeit, 271–296, hier: 275.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Übersetzung von H. Schlier, in: „Das Ostergeheimnis“, Einsiedeln, 2. Auflage 1977, 47f.

⁹² Vgl. dazu die Auslegung ebd. 47–52.

⁹³ Vgl. L. Goppelt, Der Erste Petrusbrief, Göttingen 1968.

⁹⁴ M. Barth, Die Taufe – ein Sakrament?, 498f.

⁹⁵ Goppelt, 256.

⁹⁶ M. Barth, 504.

„... δι' ὕδατος ὃς καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σῶζει βᾶπτισμα ...“ In Schliers Übersetzung spielen das Wasser und der zeichenhafte Vollzug der Taufe eine besonders große Rolle. Das bringt Schlier auch eigens zum Ausdruck, wenn er schreibt:

Von ihr, der Taufe, wird doch klar und einfach gesagt, daß sie uns rettet, daß sie also die Ursache unserer Rettung ist. Darin ist sie aber vorgebildet durch die Arche Noachs, in der acht Seelen δι' ὕδατος gerettet wurden, „durch das Wasser (hindurch)“, auf die Taufe bezogen, also im Vollzug der Taufe.⁹⁷

Auch Vers 21 b wird von den Autoren unterschiedlich übersetzt und gedeutet. Im Griechischen heißt es: „οὐ σαρκῶς ἀπόθεσις ρύπου ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν ...“. Goppelt hat die Fassung: „... die Taufe, die nicht ein Ablegen von Schmutz am Fleisch ist, sondern die Bitte zu Gott um ein gutes Gewissen“⁹⁸. Markus Barth schreibt: „Die Taufe rettet nicht als Ablegen des Schmutzes des Fleisches, sondern als Gebet zu Gott, um ein gutes Gewissen durch die Auferstehung Jesu Christi.“⁹⁹ Goppelt kommt zu seiner Version aufgrund religionsgeschichtlicher Analogien, Barth zu der seinen ebenfalls durch sprachliche Vergleiche, aber auch in hohem Maße durch grundsätzliche theologische Option. Andere Autoren bieten noch weitere Überlegungen.¹⁰⁰ In der Regel berühren sie sich jedoch mit den hier genannten Fassungen. Schlier hat offenbar seit langem versucht, eine sachgemäße Übersetzung zu entwickeln. 1938 entschied er sich für die Fassung: „eine Vertragsfrage an das gute Gewissen im Blick auf Gott“¹⁰¹. 1947 hieß es: „eine Vertragsfrage des guten Gewissens zu Gott“¹⁰². 1968 schließlich übersetzte Schlier: [D]ie Taufe stellt „ein verpflichtendes Bekenntnis vor Gott zu einer guten Gesinnung (im Glauben)“ dar.¹⁰³ In diesem Zusammenhang fügte Schlier die Bemerkung hinzu: „... wenn wir den dunklen Begriff ἐπερώτημα recht verstehen.“ Im Übrigen hat er über die sachlichen Gesichtspunkte, die zu seinen Fassungen führten, nie ausdrücklich Rechenschaft gegeben. Es fällt auf, dass sich Schliers Übersetzungsvorschläge von denen anderer Autoren deutlich unterscheiden. Es kommt ihm offensichtlich vor allem auf diese Punkte an: Erstens sagt der Halbvers 3, 21 b nicht das ganze Wesen der Taufe aus¹⁰⁴; zweitens geht es in ihm um den „moralischen“, d. h. den „ansprechenden und verpflichtenden Sinn“ der Taufe¹⁰⁵; drittens ist mit dem „verpflichtenden Bekenntnis zu einer gu-

⁹⁷ Schlier, Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, 112 f.

⁹⁸ Goppelt, 239; 256–260.

⁹⁹ M. Barth, 505; 512.

¹⁰⁰ Vgl. Goppelt, 256–260.

¹⁰¹ Schlier, Die Taufe nach dem 6. Kapitel des Römerbriefes, 56.

¹⁰² Schlier, Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, 112.

¹⁰³ Schlier, Eine Adhortatio aus Rom, 280.

¹⁰⁴ Vgl. Schlier, Die Taufe nach dem 6. Kapitel des Römerbriefes, 56.

¹⁰⁵ Ebd.; sowie: Ders., Zur Kirchlichen Lehre von der Taufe, 112.

ten Gesinnung“ wohl bereits das angedeutet, was man später das „Gelöbnis des Täuflings“ genannt hat.¹⁰⁶

III. Summa summarum

Als Heinrich Schlier nach seiner Konversion zur römisch-katholischen Kirche über die Gründe für diesen Schritt eine „Kurze Rechenschaft“¹⁰⁷ veröffentlichte, sprach er auch über einige Erfahrungen und Auffassungen, die er bei seiner Arbeit an den biblischen Tauftexten machte. Über sein exegetisches Arbeiten teilte er mit: „Was mich zur Kirche wies, war das Neue Testament, so wie es sich unbefangener historischer Auslegung darbot.“¹⁰⁸ Und über seine Einsichten in den Sinn des Sakramentalen in Gottes Heilsordnung schreibt er:

... die Selbstbindung des Geistes ist ja ‚nur‘ die Intensivierung seiner Heilsankunft und Heilsgegenwart und in dem Sinn auch seiner (möglichen) Heilswirkung. Sie ist ein Erweis des entschiedenen Angebotes Gottes, entschieden bis in den Satz oder (in anderer Weise) bis in die ‚Materie‘ hinein. ... Weil die freie Selbstbindung des Geistes ... an das Wasser der Taufe nur ein Ausdruck des entschiedenen Entgegenkommens Gottes ist und die Kraft seiner realen Wirkung immer eine ‚kritische‘ ist, das heißt die Antwort des ... Gehorsams erfordert, fördert sie auch nicht die securitas im Sinne menschlicher Selbstsicherheit, wohl auch die Sicherheit des Angebotes Gottes, die Festigkeit und Mächtigkeit seines Angriffs, des Andrängens seines Heiles, der Gewissheit seiner Entschiedenheit und der Notwendigkeit meiner Entscheidung.¹⁰⁹

Das exegetische Arbeiten an den biblischen Texten zur Taufe und der offene und zum Gehorsam bereite Blick auf ihre tauftheologischen Gehalte haben ein differenziert konsistentes Bild des Taufsakraments ergeben, das bis heute die Tür ist, durch die wir in Gottes neues Volk eintreten dürfen.

¹⁰⁶ Schlier, Eine Adhortatio aus Rom, 280.

¹⁰⁷ Veröffentlicht in: K. Hardt (Hg.), Bekenntnis zur katholischen Kirche, Würzburg 1955, 171–195; wiederabgedruckt in: Schlier, Der Geist und die Kirche, 270–289.

¹⁰⁸ Ebd. 275.

¹⁰⁹ Ebd. 282.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

85. Jahrgang · Heft 4 · 2010

ABHANDLUNGEN

Michael Seewald

Erkenntnis woher? Der Wandel von Autoritätsbezug und
Philosophiebegriff in der Intellektlehre Sigers von Brabant 481

Boris Hogenmüller

Die ‚*impū*‘. Melchior Canos Auseinandersetzung mit den Reformatoren
in *De locis theologicis* 501

Heinz-Jürgen Görtz

Wir und die Anderen – die Frage nach dem „Subjekt“ in Franz Rosenzweigs
geschichtsphilosophischem Konzept des „Stern der Erlösung“ 513

Thorsten Gubatz

Das Nichts im Dasein und die Unruhe des Herzens.
Die philosophisch-theologischen Wurzeln des Begriffs der Langeweile 535

Werner Löser S. J.

Biblische Texte zur Taufe – ausgelegt durch Heinrich Schlier 550

BEITRAG

Peter Burg

Lucien Valdor, Pierre Lorson und Romano Guardini 571

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTFLEITER:

Werner Löser S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTFLEITUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

MICHAEL SEEWALD

Lehrstuhl für Dogmatik und
Ökumenische Theologie
Ludwig-Maximilians-Universität München
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München
E-Mail:
michael.seewald@kaththeol.uni-muenchen.de

DR. BORIS HOGENMÜLLER

Im Bornfeld 20
63791 Karlstein
E-Mail: boris.hogenmueller@uni-wuerzburg.de

PROF. DR. HEINZ-JÜRGEN GÖRTZ

Leibniz Universität Hannover
Philosophische Fakultät
Institut für Theologie und
Religionswissenschaft
Abteilung Katholische Theologie
Schloßwender Straße 1
30159 Hannover
E-Mail:
heinz-juergen.goertz@theo.phil.uni-hannover.de

DR. THORSTEN GUBATZ

Stieberstraße 12
90453 Nürnberg
E-Mail: freecastle75@web.de

PROF. DR. WERNER LÖSER S. J.

Ignatiushaus der Jesuiten
Elsheimerstraße 9
60322 Frankfurt am Main
E-Mail: werner.loeser@jesuiten.org

PROF. DR. PETER BURG

Schöppingenweg 49
48149 Münster
E-Mail: burgp@uni-muenster.de

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

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

Lucien Valdor, Pierre Lorson und Romano Guardini

VON PETER BURG

Unter dem Pseudonym „Lucien Valdor“ erschien im Jahr 1939 im Verlag Alsatia (Paris/Colmar) die Schrift „Le chrétien devant le racisme“. Französische Bibliotheken, darunter die Bibliothèque Nationale de France in Paris, weisen Romano Guardini als Autor der Schrift aus. Diese Zuschreibung haben etliche Wissenschaftler direkt oder indirekt übernommen, ohne zu überprüfen, ob und wie das Buch in das übrige Œuvre des Religionsphilosophen und Theologen passt. Pater Bonaventura Hinwood vom Franziskanerorden zitiert in seiner Dissertation von 1964 über das Thema „Race. The Reflections of a Theologian“ die Schrift mit 15 Verweisen am häufigsten.¹ Ohne das Pseudonym zu nennen, bezeichnet er Romano Guardini als Verfasser. Nach Hinwood nahm ein namhafter französischer Theologe, Kardinal Henri de Lubac, die gleiche Auflösung des Pseudonyms vor, und zwar in dem Buch „Résistance chrétienne à l'antisémitisme. Souvenirs 1940–1944“, das er im Jahr 1988 herausgab. Eine Erklärung von Papst Pius XI. zur Rassenfrage aus dem Jahr 1934 versieht er mit dem weiterführenden Literaturhinweis auf die unter Pseudonym erschienene Schrift.² Er (Lubac) geht davon aus, dass der von Romano Guardini in deutscher Sprache verfasste Text ins Französische übersetzt worden sei. Damit läge eine Parallele zu den vielen anderen übersetzten Werken des deutschen Religionsphilosophen vor.

Nach Hinwood und Lubac haben mit Jacques Gadille³ und Michel Ostenc⁴ in den Jahren 2001 und 2004 weitere renommierte Wissenschaftler die Identifikation von Lucien Valdor und Romano Guardini vorgenommen. Das Internet wirft bei Eingabe der beiden Namen noch mehr Belegstellen aus. So enthält die Kurzbiografie zu Romano Guardini in der französischen Ausgabe von Wikipedia die Zuweisung der Schrift „Le chrétien devant le racisme“ (1939). Das ist in der parallelen deutschen Ausgabe ebenso wenig wie in der deutschen Guardini-Forschung der Fall. In den einschlägigen Bibliografien von Hans Mercker⁵ und Helmut Zenz⁶ wird die unter Pseudonym erschienene Schrift nicht unter Guardinis Werken aufgeführt. Und das geschieht mit gutem Grund, denn der tatsächliche Verfasser war der in Straßburg wirkende Jesuitenpater Pierre Lorson, ein gebürtiger Deutscher.⁷ Der Zensor der Schrift, der Straßburger Generalvikar Abbé Pierre-Charles-Émile Vuillard, hatte in weiser Voraussicht nur einen Druck unter anderem Namen genehmigt.

¹ Vgl. B. Hinwood, *Race. The reflections of a theologian*, Rome 1964, 12, 37, 53, 57, 75, 79, 80, 83–86, 95, 99, 104, 111.

² Vgl. H. de Lubac, *Résistance chrétienne à l'antisémitisme. Souvenirs 1940–1944*, Paris 1988, 34, Anmerkung 11.

³ Siehe J. Gadille, *La progressive prise en compte de „l'autre croyant“ par le Magistère romain de 1918 à 1933*, in: F. Jacquin / J.-F. Zorn (Hgg.), *L'altérité religieuse: un défi pour la mission chrétienne, XVIIIe-XXe siècles; actes du colloque de l'Association Francophone Œcuménique de Missiologie et du Centre de Recherches et d'Échanges sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme tenu à Torre Pellice (Italie) du 29 août au 2 septembre 1999*, Paris 2001, 333–346, hier 341.

⁴ Vgl. M. Ostenc, Rezension zu Ascenzi (Anna), *Lo spirito dell'educazione. Saggio sulla pedagogia di Romano Guardini*, Milan 2003, in: ASSR 128 (2004), 54–56. Nachdruck in: PH 41 (2005), 432–435.

⁵ H. Mercker, *Bibliographie Romano Guardini (1885–1968)*. Guardinis Werke, Veröffentlichungen über Guardini, Rezensionen, Paderborn 1978.

⁶ H. Zenz, *Romano Guardini im Internet*, online: www.helmut-zenz.de/hzguard.htm (Stand/Abruf 09.08.10).

⁷ Zu Pierre Lorson siehe die Kurzbiografien: H. Beylard, *Lorson (Pierre)*, in: *Cath.* 7 (1975), 1089f.; P. Burg, *Peter Lorson*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*; Band 5, Hamm 1993, 1089f.

Das Bekenntnis zur Autorschaft, das während des Krieges im besetzten Frankreich für Pater Lorson lebensgefährlich gewesen wäre, war alsbald nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges möglich und der politischen Reputation förderlich. Das Buch „Le chrétien devant le racisme“ führte der Jesuit fortan in seinen Werkverzeichnissen auf (manchmal, ohne das Pseudonym zu erwähnen), die sich im Anhang seiner Monografien oder in den als Prospekt beigefügten Flyern befanden. Die Auflösung enthielten im Jahr 1975 zudem die Kurzbiografien von Hugues Beylard im Lexikon „Catholicisme“ und im Jahr 1993 von Peter Burg im „Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon“. Sie führten jedoch, da die Bibliotheken sie nicht rezipierten, keineswegs zu einer Beendigung der Zuordnung von Lucien Valdor zu Romano Guardini. In den deutschen Bibliotheken, in denen das in nationalsozialistischer Zeit unterdrückte Werk fünfmal nachgewiesen ist, erreichte der Verfasser dieses Beitrags die Titelaufnahme unter dem tatsächlichen Namen (Pierre Lorson). Der israelische Verbundkatalog weist zwei Exemplare weiterhin ohne Auflösung des Pseudonyms aus, der portugiesische ebenfalls, davon eines in portugiesischer Übersetzung. In den französischen Bibliothekskatalogen, wo das Buch viermal nachgewiesen ist, führt die Suche über das Pseudonym Lucien Valdor nach wie vor zu Romano Guardini, nicht zu Pierre Lorson. Allerdings befindet sich in der Nationalbibliothek in Paris unter dem Verfassernamen des Jesuitenpaters neuerdings auch der Hinweis auf dessen Pseudonyme: neben dem einmalig verwandten Namen Lucien Valdor der häufiger benutzte René Baltus. Eine irrtümliche Zuordnung des Pseudonyms ist, wenn man sich an die Bibliothekskataloge hält, demnach weiterhin möglich und sogar naheliegend.

Wie ist die falsche Namenszuweisung in Frankreich, wo die Schrift erschienen und ihr primäres Lesepublikum zu orten ist, zu erklären? Ist sie ganz zufällig erfolgt, oder gibt es Querverbindungen zwischen Pater Lorson und Romano Guardini in inhaltlicher, sachlicher oder persönlicher Hinsicht, die sie verständlich machen oder gar den Vorwurf eines Plagiats rechtfertigen würden? An einen puren Zufall in der Auflösung des Pseudonyms kann man nicht glauben, wenn man sich vergegenwärtigt, dass der Jesuit als Übersetzer des deutschen Theologen eine nachhaltige Vermittlungsfunktion ausgeübt hat.⁸ Eine schlüssige Erklärung ist aus der Vermittlertätigkeit aber nicht abzuleiten. Gleiches gilt für die Berührungspunkte in inhaltlicher Hinsicht. Sie bestehen zu Guardinis Aufsatz „Der Heiland“ in „Unterscheidung des Christlichen“ (Mainz 1935) und zu der Nachkriegsschrift: „Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik. Eine theologisch-politische Besinnung“ (Stuttgart 1946). Die Bewertungen der nationalsozialistischen Rassenlehre und ihrer führenden Repräsentanten, beide selbstverständlich aus christlicher Sicht, fallen gleich aus, doch in der Ausführung unterscheiden sich die Schriften in Stil und Reflexionsniveau. Pierre Lorson nimmt stärker und konkreter Bezug auf das zeitgenössische Schrifttum – sei es in kritischer Distanz, sei es zur Legitimation der eigenen Position. Eine nähere Beschäftigung mit dem Inhalt der unter Pseudonym erschienenen Schrift lässt Guardini als Verfasser ausschließen, stützt aber die Autorschaft Pater Lorsons, zumal ein unter seinem Namen veröffentlichter Aufsatz bis ins Wörtliche gehende Übereinstimmungen aufweist.⁹ Alles in allem scheint damit der Irrtum der Zuordnung nachgewiesen, seine Entstehung bleibt aber vorerst ungeklärt. Die Fortpflanzung des bereits in die wissenschaftliche Literatur eingeflossenen Irrtums ist nach dem vorliegenden Beitrag zwar nicht ausgeschlossen, aber vermeidbar.

Der Frage nach den Beziehungen zwischen Pater Lorson, dem gebürtigen Deutschen, und Romano Guardini, dem gebürtigen Italiener, kann und sollte unabhängig von der Aufklärung des Pseudonyms „Lucien Valdor“ nachgegangen werden. Die Beziehung

⁸ Vgl. *R. Guardini, Le Seigneur, méditations sur la personne et la vie de Jésus-Christ*, traduit par le P. P. Lorson, 2 Bände, Colmar/Paris 1946, weitere Auflagen folgten, die letzte 2009. Auszüge aus der Übersetzung erschienen 1959 und 2005; *R. Guardini, L'Essence du christianisme*, traduit par P. Lorson, Colmar/Paris 1950, 2. Auflage 1953. Außerdem veröffentlichte Pierre Lorson einen Aufsatz als kleine Broschüre: *Ders., Romano Guardini, À la recherche de la paix* (Note préliminaire, par P. Lorson), Strasbourg/Paris 1948.

⁹ Vgl. *P. Lorson, Le racisme politique du III^e Reich*, in: NRTh 66 (1939), 157–181.

lässt sich nur von der Seite des Jesuiten her beleuchten; von einem umgekehrten Einfluss ist nicht auszugehen. Am augenfälligsten scheint Pater Lorsons Vermittlerfunktion, die lange vor der Übersetzungstätigkeit begann. Eher beiläufig präsentierte er Romano Guardini in der Zwischenkriegszeit dem französischen Publikum. Guardinis Berufung auf den neu geschaffenen Lehrstuhl für Religionsphilosophie und Christliche Weltanschauung an der Friedrich-Wilhelms-Universität (heute Humboldt-Universität) von Berlin, gewissermaßen im Herzen des Protestantismus, bewertete er als Zeichen für ein Erstarren des Katholizismus im Deutschen Reich nach einer Epoche der Inferiorität und Repression, für die der Kulturkampf bezeichnend war.¹⁰ Katholische Jugendbewegungen wie den Quickborn, dessen geistlicher Mentor Romano Guardini war, stellte er nach Hitlers Machtergreifung als eine Kraft vor, die dem Einfluss des Nationalsozialismus wirksam widerstehen könne.

Die größte Vermittlungsleistung Pater Lorsons ist jedoch in der Übersetzung des Werkes „Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi“ (erste Veröffentlichung 1937) zu sehen. Er fertigte sie mitten im Zweiten Weltkrieg am Großen Seminar von Fréjus-Toulon in La Castille bei La Crau (nicht weit von Toulon gelegen) an, wo er seit 1942 einen Lehrauftrag zunächst als Professor für Philosophie, dann auch für Theologie wahrnahm. Dort versteckte er sich vor den Deutschen, vor denen er nach der Besetzung Straßburgs im Jahr 1940 geflohen war. Ein Kontakt zu Romano Guardini in der Frage der Übersetzung und Drucklegung muss vor dem Krieg oder sogar – was sicher äußerst schwierig gewesen sein dürfte – während des Krieges stattgefunden haben; denn Pater Lorson erhielt die Druckgenehmigung seitens des Ordens (Auguste Décisier 1. März 1945) und des Bischofs von Fréjus-Toulon (Auguste-Joseph Gaudel 1. Mai 1945) noch vor Kriegsende. Die Übersetzung erschien 1946 im Verlag Alsatia, in dem auch Romano Guardini in den Kriegsjahren publiziert hatte. Die französischen Rezensenten Jean Levie¹¹ und Louis Beirnaert¹² lobten das Werk und die Übersetzung, die eine beachtliche Verbreitung fand und mehrfach nachgedruckt wurde.¹³ Eine weitere Übersetzung, Guardinis Schrift über „Das Wesen des Christentums“ (erste Veröffentlichung 1938), legte Pater Lorson 1950 den französischen Lesern vor (Nachdruck 1953). Ein Rezensent dieser Übersetzung, Georges Dejaifve,¹⁴ rügt die zu enge Bindung an den deutschen Text.

Zwischen den beiden Übersetzungen edierte der Jesuit eine von Romano Guardini in Paris gehaltene Rede, den Vortrag auf der Schlussitzung der Woche der katholischen französischen Intellektuellen am 18. April 1948, unter dem Titel „À la recherche de la paix“, und versah die Broschüre mit einem Vorwort.¹⁵ Er bedankt sich bei dieser Gelegenheit sehr für das Einverständnis des Theologen, die von ihm herausgegebene Buchreihe „Da Pacem“ mit einem schönen Text bereichern zu dürfen.¹⁶ Im Vorwort verweist der Jesuit auf Presseberichte über den tiefen Eindruck, den die Rede Guardinis bei den Zuhörern hinterlassen hatte. Den Lesern stellt er ihn als eine Persönlichkeit vor, die große Autorität in Deutschland besitze und deren Ansehen in allen christlichen Ländern

¹⁰ Vgl. P. Lorson, *Chronique du mouvement religieux à l'étranger. L'apôtre de Berlin: le Docteur Carl Sonnenschein*, in: *Études* 69 (1932), 738–750.

¹¹ In: *NRTh* 79 (1947), 1102.

¹² In: *Études* 253 (1947), 115–117.

¹³ Erfreulich ist die im Jahr 2009 mit einem kenntnisreichen Vorwort versehene Neuauflage des Inhabers der Guardini-Stiftungsprofessur an der Humboldt-Universität Berlin, Jean Greisch: *R. Guardini, Le Seigneur. Méditations sur la personne et la vie de Jésus-Christ. Préface de J. Greisch*, traduit de l'allemand par le P. Lorson, Paris 2009.

¹⁴ In: *NRTh* 84 (1952), 867.

¹⁵ R. Guardini, *À la recherche de la paix* (Note préliminaire, par P. Lorson, Strasbourg/Paris 1948).

¹⁶ Leider war auch zu dieser Schrift keine Korrespondenz zu finden. Unbeantwortet bleibt auch die Frage, ob ein Übersetzer an der französischen Fassung des Vortrags beteiligt war. Der Vortrag wurde sowohl in französischer als auch in deutscher Sprache mehrfach gedruckt, so auch: R. Guardini, *Auf der Suche nach dem Frieden. Vortrag an der Sorbonne 1948*, in: Hochl., München, 41 (1948/1949), S. 105–122.

von Tag zu Tag wachse. Er charakterisiert ihn als einen bedeutenden Philosophen und Theologen, spirituellen Autor und geistigen Anreger der Jugend, Förderer der Bibelkenntnis, der Naturerkenntnis und der Liturgie. Als christlicher Existenzialist nach Art von Gabriel Marcel zeichne er sich dadurch aus aufzudecken, was es Unsterbliches im Augenblick, Unendliches im konkreten Endlichen, Göttliches im Menschlichen, Geheimnisvolles im vollen Licht gebe.

Pater Lorson, der sich stark in der nach dem Zweiten Weltkrieg aufkommenden Friedensbewegung engagierte und für die Vereinigung „Pax Christi“ als Repräsentant der Diözese Straßburg tätig war, verwies auch in seinem einschlägigen Werk „Symphonie pacifique“ (1948) auf Romano Guardinis Werk „Der Herr“ und berief sich in folgendem gedanklichen Zusammenhang auf „Le Seigneur“: Christus wollte den Krieg und alles, was ihm gleicht, verbannen. Aber er ließ diese Verbannung vom freien Willen der Menschen abhängen. Angesichts der Mittelmäßigkeit der Menschen erlaube Gott den Krieg in Fällen, wo er das einzige Mittel sei, die Gerechtigkeit und die Ehre in der Welt zu retten. Aber die Menschen müssten suchen, sich kollektiv das rein evangelische Ideal zu eignen zu machen. Dann werde sich der Traum von Christus realisieren und das Paradies auf Erden geschaffen.¹⁷ Über diese konkreten Verweise hinaus dürfte Pater Lorson, nachdem er Romano Guardinis Werk insbesondere im Zuge der Übersetzungen gründlich rezipiert hatte, das Gedankengut des hoch geschätzten Theologen auch indirekt in seinem umfangreichen Schrifttum vermittelt haben. Damit hat er einen wichtigen Beitrag zum deutsch-französischen Kulturaustausch geleistet, der verdient, ins Bewusstsein gerückt zu werden.

¹⁷ Vgl. *P. Lorson*, *La symphonie pacifique: la paix individuelle, nationale, internationale*, Strasbourg/Paris 1948, 197–210; Kapitel XXI: Der Christ gegenüber dem Krieg als solchem.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
 Hermann-Herder-Str. 4
 D-79104 Freiburg im Breisgau
 Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
 E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.

THEOLOGIE UND *Vierteljahresschrift* PHILOSOPHIE

ISSN 0040–5655

www.theologie-und-philosophie.de

85. Jahrgang · Heft 4 · 2010

ABHANDLUNGEN

Michael Seewald

Erkenntnis woher? Der Wandel von Autoritätsbezug und
Philosophiebegriff in der Intellektlehre Sigers von Brabant 481

Boris Hogenmüller

Die ‚*impü*‘. Melchior Canos Auseinandersetzung mit den Reformatoren
in *De locis theologicis* 501

Heinz-Jürgen Görtz

Wir und die Anderen – die Frage nach dem „Subjekt“ in Franz Rosenzweigs
geschichtsphilosophischem Konzept des „Stern der Erlösung“ 513

Thorsten Gubatz

Das Nichts im Dasein und die Unruhe des Herzens.
Die philosophisch-theologischen Wurzeln des Begriffs der Langeweile 535

Werner Löser S. J.

Biblische Texte zur Taufe – ausgelegt durch Heinrich Schlier 550

BEITRAG

Peter Burg

Lucien Valdor, Pierre Lorson und Romano Guardini 571

Herder Freiburg · Basel · Wien

HERAUSGEBER:

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

HAUPTSCHRIFTLLEITER:

Werner Löser S. J., Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

MITGLIEDER DER SCHRIFTLEITUNG:

Dieter Böhler S. J., Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:

Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER AUTOREN:

MICHAEL SEEWALD

Lehrstuhl für Dogmatik und
Ökumenische Theologie
Ludwig-Maximilians-Universität München
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München
E-Mail:
michael.seewald@kaththeol.uni-muenchen.de

DR. BORIS HOGENMÜLLER

Im Bornfeld 20
63791 Karlstein
E-Mail: boris.hogenmueller@uni-wuerzburg.de

PROF. DR. HEINZ-JÜRGEN GÖRTZ

Leibniz Universität Hannover
Philosophische Fakultät
Institut für Theologie und
Religionswissenschaft
Abteilung Katholische Theologie
Schloßwender Straße 1
30159 Hannover
E-Mail:
heinz-juergen.goertz@theo.phil.uni-hannover.de

DR. THORSTEN GUBATZ

Stieberstraße 12
90453 Nürnberg
E-Mail: freecastle75@web.de

PROF. DR. WERNER LÖSER S. J.

Ignatiushaus der Jesuiten
Elsheimerstraße 9
60322 Frankfurt am Main
E-Mail: werner.loeser@jesuiten.org

PROF. DR. PETER BURG

Schöppingenweg 49
48149 Münster
E-Mail: burgp@uni-muenster.de

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

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

Buchbesprechungen

1. Philosophie/Philosophiegeschichte

ROWE, CHRISTOPHER, *Plato and the Art of Writing*. Cambridge: University Press 2007. IX/290 S., ISBN 978-0-521-85932-5.

Rowe (R.) verfolgt ein zweifaches Anliegen. (a) Er vertritt eine unitarische Interpretation. Damit wendet er sich gegen eine seiner Ansicht nach in der angelsächsischen Platon-Forschung dominierende Richtung, nach der Platon als Sokrater begann, aber dann in der Mitte seines Schaffens zum Platoniker wurde. Platon, so R.s These, blieb bis zum Ende Sokrater. Deswegen führt Sokrates in den meisten Dialogen das Gespräch; Sokrates ist Platons *alter ego*, seine *persona*, seine Maske. R.s unitarische ist zugleich eine „doktrinale“ Interpretation; sie wendet sich gegen die Auffassung, es komme Platon ausschließlich darauf an, uns selbst zum eigenen Denken zu bringen. R. unterscheidet seine unitarische Sicht, die von den frühen Dialogen ausgeht, von der „normalen“ unitarischen Interpretation, die vom Platon der „Politeia“ ausgeht und von hier aus die sokratischen Dialoge interpretiert. Er sieht sich in der Tradition von Paul Shorey und Auguste Diès. (b) R. möchte die Strategien verstehen, die Platon gebraucht als Schriftsteller, der seine Leser überzeugen will, d. h., er will Platons Rhetorik verstehen. Was Platon sagt, sei gewöhnlich nur eine Form dessen, was er sagen will, eine Form, die Rücksicht nehme auf die besonderen Hörer und den jeweiligen Anlass; „und er kann uns verschiedene Versionen derselben Sache anbieten, entweder in demselben Dialog oder normalerweise in anderen“ (vii). Platons Denken lasse sich nicht von der Oberfläche seiner Dialoge ablesen. „Wir werden nicht in der Lage sein zu verstehen, was Platon sagen will, bevor wir nicht, unter anderem, verstanden haben, in welchem Ausmaß die Art und Weise, wie er sagt, was er tatsächlich sagt, bestimmt sein mag von seiner Wahrnehmung dessen, was seine Hörer brauchen, und des Abstands, der ihn von ihnen trennt“ (268). In jedem Dialog fänden sich eine Reihe von Aspekten, die sich daraus ergäben, dass der Inhalt in eine persuasive Form gefasst sei, ohne dass diese Aspekte selbst einen Teil des Inhalts ausmachten; sie seien Nebenprodukte, die sich aus einer literarischen Notwendigkeit ergeben. R.s These von der Einheit von rhetorischer Form und philosophischem Gehalt stützt seine unitarische Sicht: „Platonic variety more often reflects variety of strategy than variety of – changes in – thinking“ (51).

Das Buch ist in zwei ungleich umfangreiche Teile gegliedert. Der erste Teil „Preliminaries: reading Plato“ (1–51) entfaltet unter verschiedenen Zwischentiteln die eben in aller Kürze referierten Thesen. Herausgegriffen sei § 7 „The revolutionary nature of this perspective, and the consequences for Plato’s strategy as a writer“ (28–32). Die Thesen, die Sokrates etwa in der „Apologie“ über die Güter und die Tugend vorträgt, seien für seine Zeitgenossen ebenso provozierend wie für uns. Sie würden von Platon vertreten und beibehalten; „Plato always remained essentially a Socratic“ (29), was bedeute, dass ihm die gewöhnliche Sicht der Dinge ebenso fremd ist, wie sie es Sokrates ist. Für die richtige Lektüre der Dialoge sei es wesentlich, diese Distanz zwischen Platon und seinen Lesern im Blick zu haben. Die Dialoge zeigten zwei verschiedene Ebenen des Verstehens, die des Sokrates und die seiner Gesprächspartner, und der Leser sei eingeladen, sich zu fragen, auf wessen Seite er sich stellen solle. Oft könne ein und dasselbe Argument verschieden gelesen werden, je nachdem, ob man von den Prämissen des Sokrates oder vom alltäglichen Verständnis ausgehe. Die Dialogform erlaube es Platon, das Spiel zwischen den Gesprächspartnern zu gebrauchen, um zwischen sich und seinen Lesern zu vermitteln. – Dieser erste Teil entwickelt seine Thesen in großem Abstand zu den Texten; er setzt sich mit anderen Deutungen der Dialogform auseinander. Die Lektüre – das gilt für das ganze Buch – wird durch die stilistische Eigenart erschwert, dass R. seinen Text immer wieder durch Einschübe in Klammern unterbricht. Dafür, dass es sich bei diesen Präliminarien um Thesen handelt, die nicht durch Einzelinterpretationen belegt werden, ist dieser Teil zu breit geraten; er hätte durch Straffung und größere Prägnanz gewonnen.

Der zweite Teil, „The Dialogues“, interpretiert ausgewählte Abschnitte aus den Dialogen. Vor den elf Kap. steht als Einleitung eine Interpretation des Höhlengleichnisses. Die „Politeia“, so deren Ergebnis, sei nicht der Bericht über eine Umkehr, die Platon für eine ideale Zukunft empfehle. „Plato is working with Socrates, now, in the written text, to educate humanity at large“ (61). Die Einleitung zum Höhlengleichnis fasst den Gegensatz zwischen Sokrates und uns in die Begriffe *paideia* und *apaideusia* (514a2). Platons Sokrates ist der Führer der Gefangenen, und wir, die unaufgeklärte Menschheit, sind die Gefangenen. – Die „Apologie“ sei nicht nur die Verteidigung des Sokrates, sondern zugleich ein Manifest, in dem Platon seine grundlegenden Anliegen und Ziele mitteile. Die zentrale Aussage, in der die gegensätzlichen Wertvorstellungen aufeinanderprallen, sieht R. in 30b2f.: „Nicht aus dem Reichtum entsteht die Tugend, sondern aus der Tugend der Reichtum.“ Wichtig ist der Nachweis, dass die „Politeia“ keine Wende vom sokratischen Platon zum Platon der Ideenlehre darstellt (Kap. 9: „The form of the good and the good: the *Republic* in conversation with other [pre-*Republic*] dialogues“). Vor den drei Gleichnissen für die Idee des Guten bemerkt Sokrates, „dass die meisten unter dem Guten die Lust verstehen, die feineren Köpfe dagegen die Einsicht“ (Resp. 505bf.). Wer sind die „feineren Köpfe“? R. zeigt, dass es sich um eine Anspielung auf die frühen platonischen (sokratischen) Dialoge handelt. „In fact the whole of 505b5-c11 is a kind of patchwork of elements from pre-*Republic* dialogues [...] This, I suggest, is the basis for Socrates' insistence that Adimantus has 'heard' what he is talking about often enough before“ (241). Die Dialoge vor der „Politeia“ haben also die ganze Zeit schon von der Idee des Guten gesprochen. „The intertextual references are there, I speculate, just in order to mark that continuity“ (243).

Platon und die Figur des Sokrates in den Dialogen sind, so R.s These, virtuell identisch („virtual identity“, 255). Wer spricht aber dann in den späten Dialogen, in denen nicht Sokrates, sondern eine andere Figur das Gespräch führt? Im Kap. über den „Timaios“ geht R. auf diese Frage ein. Der entscheidende Schritt ist die Interpretation von Tim. 29c4-d3 mit Hilfe von Resp. 504c1-d4. Beide Stellen sind verbunden durch die Wendungen *pera zêtein* (Tim. 29d3) und *peraiterô zêtein* (Resp. 504c4). Es geht darum, ob man sich mit einer vorläufigen Darstellung zufriedengeben und auf „darüber hinaus“ gehende Fragen, also auf eine genaue Untersuchung, verzichten soll. Timaios sei einer derer, von denen Sokrates in der „Politeia“ missbilligend sagt, dass sie sich mit dem Unvollständigen zufriedengeben, während Sokrates fordert, die Untersuchung müsse den „längeren Weg“ einschlagen.

Der „Sophistes“ und der „Politikos“, in denen nicht Sokrates, sondern der Fremde aus Elea das Gespräch führt, werden nicht behandelt. R. betont jedoch, dass zwischen der chronologisch spätesten Gruppe und den früheren Dialogen eine tiefe Kontinuität besteht. „The continuities between the last group of dialogues and the earlier ones run deep [...]. If my thesis holds for the earlier groups of dialogues, then it should in principle also hold for the latest group: Socrates, and what he represents, are as important in this new context as they were in the old“ (256f.). Dass nicht Sokrates das Gespräch führe, sei lediglich eine taktische Entscheidung. Das Thema der Dialoge verlange einen Sprecher, dem eine Autorität in der Sache zukomme, und für diese Rolle eigne sich Platons Sokrates nicht. – Aber worin, so meine kritische Frage, besteht die behauptete tiefe Kontinuität? Inwiefern sind Sokrates und sein Anliegen auch in diesen späten Dialogen präsent? Im „Phaidros“ unterscheidet Platon zwischen „bunten“ und „einfachen“ Seelen und „bunten“ und „einfachen“ Reden (277c2f.). R. wendet diese Unterscheidung auf Platons Dialoge an. Die „bunten“ seien die, in denen die Dinge, um die es gehe, auch aus anderen Perspektiven und nicht nur aus der von Sokrates/Platon gesehen würden; das seien die meisten Dialoge, und nur wenige seien einfach: „*Parmenides*, *Theaitetos*, *Sophist*, *Politicus*“ (270). Dass die genannten Dialoge nicht im Einzelnen interpretiert werden, wird so begründet: Eines der Hauptthemen von R.s Buch sei die Beziehung Platons zu seinem Publikum, und in diesem Zusammenhang seien Fachdiskussionen zwischen zwei Philosophen das am wenigsten Interessante (270, Anm. 17). Worin besteht dann jedoch die von R. behauptete tiefe Kontinuität und die Bedeutung des Sokrates auch für diese Dialoge? Charakteristisch für die Gestalt des Sokrates ist, dass er das alltägliche Wertverständnis mit seinem eigenen konfrontiert (Apol. 30b2f.), aber diese

Konfrontation findet in den „einfachen“ Dialogen nicht statt. § 6 der Präliminarien fragt nach der „substanzialen philosophischen Position“ (25) des Sokrates und fasst sie in die These: Wir Menschen wollen immer das, was in Wahrheit gut ist, und um es zu erreichen, brauchen wir eine besondere Art des angewandten Wissens: das praktische Wissen vom Guten. Diese These kommt in den „bunten“ Dialogen zum Tragen, wenn dort dem vermeintlichen das wahre Wissen vom Guten entgegengestellt wird. Im „Sophistes“ geht es um semantische und ontologische Fragen, die dann in der Kategorienschrift und in der „Metaphysik“ des Aristoteles weitergeführt werden; Gegenstand des „Politikos“ ist die Analyse der Verfassungsformen, die Aristoteles dann in der „Politik“ aufgreift. Worin besteht die tiefe Kontinuität dieser Untersuchungen mit den sokratischen Dialogen? Es geht, da es sich um „einfache“ Dialoge handelt, nicht um eine Konfrontation von Wertvorstellungen. Freilich haben auch Untersuchungen über den Seinsbegriff und die Verfassungsformen letztlich etwas mit der Frage nach dem Guten zu tun, aber eine solche These ist so allgemein, dass sie nichts mehr aussagt.

R. betont den Zusammenhang von rhetorisch-literarischer Form und philosophischem Gehalt; um die Argumentation der platonischen Dialoge zu verstehen, muss der Interpret nach dem epistemischen Wert der Prämissen fragen, von denen der jeweilige Gesprächspartner ausgeht, und er muss den von Platon intendierten Einfluss auf den Leser im Blick haben. R. versucht, die enge Beziehung der frühen Dialoge zur Lehre von der Idee des Guten in der „Politeia“ aufzuzeigen und so die These von der Wende des Sokratikers Platons zum ‚Platoniker‘ zu widerlegen. Offen bleibt die Frage, ob sich diese unitarische Sicht auch auf die späten Dialoge ausdehnen lässt. Hier weitet sich der Horizont von Platons Fragen deutlich über den Sokrates der „Apologie“ hinaus. Die späten Dialoge müssen im Licht der Arbeit und der Themen der Akademie gelesen werden, die dann zu den *Pragmatien* des Aristoteles führen. F. RICKEN S. J.

RÖBEL, MARC, *Staunen und Ehrfurcht. Eine werkgeschichtliche Untersuchung zum philosophischen Denken Peter Wusts* (Edition Peter Wust; 3). Berlin: LIT 2009. 499 S., ISBN 978-3-8258-0714-6.

„Die Rede von Staunen und Ehrfurcht durchzieht das Gesamtwerk des seinerzeit sehr geschätzten Denkers“ (15). Nach einer Sichtung der bisherigen Forschung, von den eher unkritischen ersten systematisierenden Arbeiten bis zur entschiedenen Kritik Karl Delahayes an der „Weltanschauungsphilosophie“ seines Lehrers, gliedert Röbel (= R.) seine Untersuchung in vier Teile: Wust (= W.) und die „Krisis des Menschen schlechthin“, Wiederentdeckung des „ganzen Menschen“, Staunen und Ehrfurcht in werkgeschichtlicher Perspektive (nach der „Negativfolie“ das Kernstück der Studie), Ausblick: Staunen und Ehrfurcht als „das Andere der Vernunft“.

I. Krisis. R. greift das „Manifest“ elf führender Neurowissenschaftler von 2004 auf und erinnert an den aristotelischen Hylemorphismus des Aquinaten (statt vom „Körper“ läse ich gerne konsequent nur „Leib“ und „Leiblichkeit“). W. hat sich mit der „neuen Flut naturalistischer Denkart“ (69) vor allem bzgl. der experimentellen Psychologie auseinandergesetzt, weitet die Wissenschaftskritik jedoch zur Kulturkritik angesichts der „Entzauberung“ der Welt. R. geht auf die Bezugsnamen ein: Dilthey, Simmel, Troeltsch, Husserl, Scheler, und schließt mit einem Wort von W. Schulz: Zu Recht werde „unser Zeitalter als verwissenschaftlichte Epoche bestimmt, und ebendies verwissenschaftlichte Leben wirkt dann auf den Forschungsvollzug der Wissenschaften zurück“ (145).

II. Der „ganze Mensch“. Ihn entdeckt vor allem die medizinische Anthropologie. R. stellt Frankl vor (151–161), theologisch Barth und (163–170) Guardini, philosophisch E. Stein (171–181) und Scheler (181–193). Das Schlusszitat bildet hier eine schöne Mendervariation W.s: „Wie erhebend ist doch die Philosophie, die ganz menschlich ist.“

III. Staunen und Ehrfurcht als Schlüsselthemen in W.s Denken. Gegen ein breites System-Verständnis (und Selbstverständnis) W.s setzt R. seine Entwicklungsthese. Die werkgeschichtliche Untersuchung ist ihrerseits dreigeteilt. A. Frühphase (*Auferstehung der Metaphysik* – 207–260), B. Geistmetaphysisch-anthropologische Phase (260–437), C. Existenzphilosophische Phase (437–465). – A. Im frühen Werk kommen die Begriffe noch nicht als Paar vor. Die „Auferstehung“ ist historisch wie systematisch gemeint; es

geht um die Überwindung des Neukantianismus, lebensphilosophisch wie phänomenologisch. Die beiden Kernbegriffe werden noch „vorkritisch“, unspezifisch und synonym gebraucht, in Entgegensetzung zum „Gift der herrschenden funktionalen Denkart“ (232). R. versteht die Schrift als Prolegomenon zu einer metaphysischen Anthropologie, in Abgrenzung zugleich nicht nur von der Neuscholastik, sondern auch von der traditionellen Metaphysik, jedenfalls der aristotelisch-thomanischen, stärker platonisch, wenngleich auch hier nicht problemlos. – B. Die geschichtliche Hauptthese gibt W. schon zwei Jahre später auf, insbesondere von Troeltschs Entwicklung schockiert, doch die wesentlichen Fragestellungen bleiben, in einem Perspektivenwechsel von der Historie zur Anthropologie, erweckt durch Kleists *Marionettentheater*, inspiriert besonders durch Schelers Religionsphilosophie (*Vom Ewigen im Menschen*). 1924 erscheint der Hochland-Aufsatz über den Doppelaffect von Staunen und Ehrfurcht. Sie werden metaphysisch gedeutet, wobei aus Ersterem der „mehr theoretische Wissensprozess“, aus Letzterem der „überwiegend praktisch gerichtete Glaubensprozess“ folgt (277). Entfallt wird das in den beiden Hauptwerken *Naivität und Pietät* und *Dialektik des Geistes*. Zum Beleg für die Originalität dieser Paarbildung setzt R. mit einer philosophiegeschichtlichen Vergewisserung ein: Staunen bei Platon, Aristoteles [das bei beiden aber nur am Anfang steht!]; Ehrfurcht in der Antike: *eusebeia* (Sokrates), *pietas* (Cicero), und dann [von Goethe ist selbstverständlich zuvor schon die Rede gewesen] im 20. Jhd. Schweitzer, Scheler, Hildebrandt. Als Affekte gehören beide zum „emotionalen Tiefengrund“, besonders aber liegt W. an der ontologischen Analyse, an beider Wirklichkeitsbezug, in bewusster Aktivität wie seins-grundsätzlich, also auch in vor- und unbewussten Stadien. Über die schelersche Intentionalität der Liebe schlägt er den Bogen „in die theologische Analyse hinein“ (309). Das Staunen ist „theoretischer Klarheitstrieb“ (343), der zur Geburt der Philosophie führt. Staunen und Zweifeln? Dankenswert wird Descartes gegen die üblichen katholischen Vorwürfe verteidigt; R. meint sogar zeigen zu können, dass W. ihn „nur bedingt als ‚Philosoph des Zweifels‘ betrachtet“ (374). Ehrfurcht ist „praktischer Liebestrieb“ (380). Zu deren Dimensionen kommt jetzt ausführlich Goethe zu Wort (er ergänzt die Erbsünde durch die Erbtugend Pietät (390). Im „Doppelphänomen Naivität und Pietät“ als Urhabitus seien Staunen und Ehrfurcht als Uraffekt „seinsgemäß verwurzelt“, war 383 zu lesen; 429 dann, dass „aus der metaphysischen Grundwurzel der religiösen Ehrfurcht alle Pietät überhaupt stammt“. Es geht halt um Gleichursprünglichkeit. R. sieht W.s Doppelaffect-Theorie wesentlich gegen Schelers Trennung von Wissen und Glauben gerichtet (436). – C. Existenzphilosophische Phase (*Der Mensch und die Philosophie; Ungewissenheit und Wagnis*). Augustinisch gefärbt, betont sie das Entscheidungsmoment. Im Hintergrund steht Rosenmöllers Religionsphilosophie. „Stillschweigend“ treten an die Stelle des Doppelaffects die Grundakte „reflexio“ und „devotio“ (453). Die Sinnfrage rückt ins Zentrum; Ehrfurcht gilt dem Geheimnischarakter des Seins. Der Zweifel erscheint in neuem Licht, haben doch „die kritischen Zweiflernaturen vom Stamme David Humes das philosophische Selbstprüfungsgeschäft im allgemeinen erfolgreicher betrieben“ als jene, die „Seinsfrömmigkeit vor solchen skeptischen Abenteuer des Geistes geschützt“ hat (461). Jedes Denkresultat ist grundsätzlich anfechtbar. „Sogar der Satz vom Widerspruch“ (464).

III. Ausblick. Unter dem Titel *Das Andere der Vernunft* befassen sich H. und G. Böhme mit der Ambivalenz neuzeitlichen Philosophierens bei Kant. W. hat vom „Wagnis der Weisheit“ gesprochen (471). Und bei aller Metaphysik-Skepsis verlangt auch D. Henrich, „erste und letzte Fragen zu stellen“ (472). So weist R. das Plädoyer O. Marquards für eine Diätetik der Sinnerwartung ab und votiert nach wie vor für das spannungsvolle Miteinander von Philosophie und Theologie.

W. ist keiner der „Großen“. „Vielleicht wird man Heinrich Fries darin zustimmen müssen, dass eine Ontologie der menschlichen Existenz noch mehr und Tieferes aussagen muss, als es bei Wüst geschieht“ (468). Aber R. „kontextualisiert“ ihn erhellend, in den damaligen Kontext wie in unsere Situation. Hilfreich ist dazu das Sachregister, das auf das übliche Literaturverzeichnis und Namenregister folgt. Die Einführung war überschrieben: Der Mensch in der „entzauberten Welt“. Diesem M.-Weber-Wort antwortet das Schlusszitat (Motto bei R. Otto) aus Faust II über das Schaudern als der Menschheit bestes Teil: „Ergriffen fühlt er tief das Ungeheure.“

J. SPLETT

FIGAL, GÜNTER, *Zu Heidegger. Antworten und Fragen* (Heidegger-Forum; Band 1). Frankfurt am Main: Klostermann 2009. 248 S., ISBN 978-3-465-04076-7.

„Antworten und Fragen“: das kehrt die gewohnte Reihenfolge um. Gemeint ist: Zuerst sind da Heideggers (= H.s) Texte, und dann die Fragen, die sich dem Leser Figal (= F.) stellen. F. interpretiert H.s Texte, indem er diese selbst als Interpretationen liest, die nicht an den Texten hängen bleiben, sondern durch diese hindurch zur „Sache“ vorstoßen, die für ihn, H., und die gedeuteten Autoren irgendwie dieselbe ist. Als diese Sache erkennt F. „vor allem das Erstaunliche der Phänomenalität, also das Unbegründbare, Unableitbare des Sichzeigens“ (14). In dieser Perspektive ergaben sich gesammelte Aufsätze über H. Man kann sie zwei Typen zuordnen. Es gibt solche, die eher ein breiteres Publikum ansprechen, wie die Beiträge zu den H.-Porträts von Dix und Wimmer oder zum Atmosphärischen der Landschaft um Todtnauberg, in der H.s „Hütte“ steht, aber z. B. auch zum Verhältnis von H. und Husserl. Und es gibt andere, z. T. glänzende, die philosophisch dicht und anspruchsvoll sind. Von diesen sollen hier einige herausgegriffen und knapp vorgestellt werden.

„H. und die Phänomenologie“: H. geht aus von der Phänomenologie als einer bestimmten philosophischen Methode, entgrenzt sie aber zweifach: erstens, indem er sie fundiert sieht in der zum Leben selbst gehörenden Erschlossenheit, zweitens, indem er meint, im Grunde sei schon das Denken des Aristoteles phänomenologisch gewesen. Doch nimmt er später die These zurück, dieser habe die *aletheia* als Unverborgenheit erfasst; er sagt dann, die *aletheia* werde bei den frühen Griechen nur genannt, nicht gedacht. Als seine eigene Aufgabe sieht er die immer stärkere Konzentration auf die Phänomenologie des Urphänomens „Lichtung“. In diesem Sinne will auch F. der Phänomenologie ihre bleibende, relativ situationsunabhängige Aufgabe zuweisen. – Ein Problem, das F. in H.s Phänomenbegriff heraushebt, ist das dort herrschende Spannungsverhältnis zwischen dem „Von-(sich-)selbst(-her)“ des Zeigens und der Notwendigkeit, dieses Zeigen „herzustellen“, indem das Phänomen zum Sichzeigen gebracht wird; das zweite Element kann das erste gefährden. F. beurteilt H.s Versuch, das Von-sich-her des Zeigens durch das Von-selbst der *physis* zu deuten, zu Recht als nicht gelungen.

Ein zweiter Themenbereich betrifft das Verhältnis von H. zu den beiden antiken Klassikern. Zuerst zu Aristoteles! In seinen ersten Vorlesungen bemüht sich H., das geschichtliche Leben zu retten gegen die Übermacht des zeitlosen Seins und der Theorie sowie der von dieser abgeleiteten Kategorien, d. h. die Hauptlinie der europäischen Philosophie, die er von Aristoteles gestiftet sieht. 1922 beginnt dann eine explizite Befassung H.s mit Aristoteles, die sich bis zum Physis-Aufsatz 1939 hält. Es geht dabei darum, gegen den ausdrücklichen Primat der *theoria* nach Spuren einer Alternative zu suchen, die H. in der aristotelischen Konzeption der *phronesis* vermutet. H. konzentrierte sich damals auf die Weisen des *aletheuein* in Nik. Ethik VI. Erst später treten ontologische Begriffe wie *kinesis* und *physis* in sein Blickfeld. Folglich befasst sich H. keineswegs schon seit jeher mit der Seinsfrage. Vielmehr wird erst ab 1922 und unvermittelt das Leben durch das Sein ersetzt, wird H.s Philosophie dadurch zur Ontologie, dass die aristotelische Frage nach dem *on he on* aufgegriffen wird, wobei aber H. das *einai* als Erscheinen deutet. H. unterlegt der aristotelischen Unterscheidung von *phronesis* und *theoria* die husserlsche Unterscheidung von Lebenswelt (die H. auf die Selbstwelt zuspitzt) und der Welt der natürlichen Einstellung (m. a. W. der Vorhandenheit). Diese Ambivalenz werde im *Physis*-Aufsatz durch eine andere ersetzt, nämlich die zwischen der angeblich „ursprünglichen“ vorsokratischen *physis* als Aufgehen und der neuen Konzeption der *physis* als Gegenstück zum Seienden, das sein Sein der *techné* verdankt.

Platon wird bei H. weitgehend von Aristoteles her, dem Verfasser der reifsten = wirklich wissenschaftlichen Form antiker Philosophie, gesehen. (F. sieht in diesem Urteil einen Nachklang von Husserls „Philosophie als strenger Wissenschaft“). Entsprechend sieht H. die abendländische Philosophie einseitig als Folge des Aristotelismus, unter Ausklammerung Platons. Gegen die platonische Dialektik äußert sich H. oft kritisch. Warum? Der Einwand scheint unverständlich, wenn man beachtet, was H. in „Sein und Zeit“ selbst tut. Wenn Platon (im „Sophistes“) in sokratischer Manier aus dem Verfalls-

modus der Existenz (dem Sophisten) bzw. der Wahrheit (dem Schein) einen Begriff des Philosophen und der Wahrheit entwickelt, dann kritisiert ihn H. nicht; vielmehr imitiert er ihn in „Sein und Zeit“, wo die eigentliche Existenz aus der uneigentlichen, die als eine Fluchtbewegung vor jener entlarvt wird, herauspräpariert wird. Die Kritik an der Dialektik als philosophischer Methode hat also einen anderen Grund: Diese beruht auf einer unreflektierten Voraussetzung: Die Hoffnung, sich durch Rede und Gegenrede der Wahrheit anzunähern, setzt voraus, dass beide Partner im *nous* schon einen Sachbezug haben, wenn nicht alles nur Gerede bleiben soll. Man muss also hinter die Ebene der Aussagen auf die der Evidenz zurückgehen. Das ist umso schwieriger und wichtiger dann, wenn deren Struktur, als sittlich-praktische Evidenz, ganz anders gebaut ist als die der Aussage. So stellt sich für H. die Aufgabe einer dem Leben abgelauchten, mit dem Leben mitgehenden Auslegung. Auf diesem Weg stellt sich für H. freilich das Problem „der Sprache“. So sieht ihn F. schon in seinen Anfängen ‚unterwegs zur Sprache‘. Das scheint mir etwas übertrieben. Wohl plagte ihn von Anfang an das Problem des Ausdrucks; aber dass schon die Phänomene selbst sich sprachlich (genauer: nach Ülichkeiten der deutschen, der akademischen Sprache usw.) präsentieren, hat er, wie auch Husserl, lange übersehen. Hingegen möchte ich eine kritische Bemerkung Fs (176) unterstreichen, dass H.s Sprechen nicht so massiv an die Grenzen der Sagbarkeit geraten wäre, wenn er es mehr, der platonischen Tradition folgend, als Gespräch verstanden (und vollzogen) hätte.

Schließlich äußert sich F. zu den „Beiträgen“ H.s. Die „Beiträge“ sind das schwer verständliche Hauptwerk des „zweiten“ H.; am unverständlichsten ist ihr Zentrum, die Rede vom „Letzten Gott“. F. macht sich in einem ebenso gewichtigen wie dichten Beitrag (145–162) daran, Licht in dieses Dunkel zu bringen. Zunächst entfaltet er H.s Basisaussage über das menschliche Dasein, dass es in sich Möglichkeit sei und (kontingente) Möglichkeiten ausbilde (152. 181). Daraus folgt, dass seine Welt immer eine (bloß) gedeutete ist. Dass dies auch für die moderne Welt gilt, die sich in ihren Prinzipien als selbstverständlich und damit alternativlos aus gibt, wird freilich erst deutlich, wenn man sie kontrastiert mit der vormodernen, religiös gedeuteten. Ebendieser Kontrastierung aber entziehe sich das moderne Lebensgefühl, weil es keine Möglichkeiten enthielte, die „Flucht der Götter“ und den „Tod Gottes“, durch die es doch selbst in seiner transzendentalen Entwurfsfreiheit konstituiert sei, zu begreifen, ohne sich in einem *circulus vitiosus* zu verstricken. H. aber, so F., unternehme gerade dies. In der Erfahrung des „Verlusts“ der religiösen Welt liege die Chance, ebendiesen Verlust „zuzulassen“ und mit ihm die Offenheit des Daseins als Möglichkeit zu gewinnen, die korreliert ist mit einem bleibenden Bezug zum Entzogenen, zur Fraglichkeit des Seins selbst, das als „Möglichkeit“ allen Deutungen des Seienden zugrunde liegt. In diese Fraglichkeit hat sich für „uns“ alles Göttliche zurückgezogen, vorausgesetzt, „dass in der Götterflucht die Göttlichkeit gerade waltet (155). Diese darf, so H. nach F., nicht in einer neuen bzw. erneuten Gestalt erwartet werden. Eine solche sei vor allem auch der „letzte Gott“ nicht. Er ist vielmehr „der die offene Zeit ... Gebende“. Als sich wesenhaft entziehender, „steht er für die Unfassbarkeit des Zusammengehörens von einheitlicher Offenheit und zeitlicher Gliederung“ in Gewesenheit und Zukunft (158). „Erfahren wird ausschließlich die ‚Gründung‘ des Daseins als zeitlicher Offenheit, die zwischen der Selbststeigerung eines nur der eigenen Kraft vertrauenden Lebens und der Hinwendung zu einer jenseitigen ... Macht gleichsam die Mitte hält“ (158–159). Diese Epoche war m. E. schon in „Sein und Zeit“ geübt worden. Über sie hinaus gehen die „Beiträge“ nur insofern, als sie von einer wirklichen Präsenz von Göttlichem in der Vergangenheit ausgehen und dessen Abwesenheit in der Kultur der Moderne als Weise der Verweigerung verstehen, die doch wieder die Möglichkeit für eine neue Zukunft birgt. F. drückt Reserven gegenüber der Zukunftsorientierung H.s aus und möchte lieber, dass das „Gespräch zwischen Göttern und Menschen“ als eine bleibende Basis-Dimension aufgefasst würde, die dem Wandel von Religion und Religionslosigkeit und auch der Unterscheidung von Religion und Philosophie zugrunde liege. Es scheint ihm wichtig, auch H.s ohnehin vage „Winke“ in jener Schwebe zu halten, die mit der Möglichkeit als Daseinskonstitution gegeben ist.

G. HAEFFNER S. J.

WUCHERER-HULDENFELD, AUGUSTINUS KARL, *Befreiung und Gotteserkenntnis*. Herausgegeben von *Karl Baier*. Wien: Böhlau 2009. 276 S., ISBN 978-3-205-78454-8.

An den Anfang und ans Ende dieses Aufsatzbds. sind zwei Interviews mit Wucherer-Huldenfeld (= W.) gesetzt, die durch ihren biographischen Charakter den besten Zugang zum Ganzen geben. In der Familie, in der W. ab 1929 aufwuchs, gab es neben überzeugten und überzeugenden Vertretern des katholischen Glaubens auch einen dezidierten Kritiker des Gottesgedankens. So wurde der junge W. sehr früh auf seine eigene Urteilskraft und seine eigene Erfahrung verwiesen. Leitend dabei war für ihn die Erfassung der unabweisbaren Wahrheit: Mag es auch fraglich sein, ob es Gott gibt oder nicht, jedenfalls gibt es Sein: das Sein, das sich in der Erfahrung gibt und auf das hin ich wesentlich geöffnet lebe, und zugleich das Sein, das ich selbst zu sein habe, das ich sein darf. Sein gibt sich in der Erfahrung auf mannigfache Weise, mit der immer auch irgendwie eine Gabe und ein Anspruch verknüpft ist. Damit liegt in dieser Erfahrung eine anfängliche Erfahrung dessen, was ich selbst bin, nämlich, traditionell gesprochen, geistige Seele, die auf alles irgendwie Anwesende hin geöffnet ist, sich dem jeweils Anwesenden und darin auch ihren eigenen Möglichkeiten öffnen und verschließen kann. Diese Möglichkeiten kann man nur als gegebene hinnehmen; man setzt sie nicht selbst, obwohl sie offenbar auf Ratifizierung angelegt sind; sie erflehen aus einer unbekanntem Quelle, auf die der geheimnisvolle Ausdruck „Gott“ verweist. Das ist der Grundgedanke, den W. in den einzelnen Beiträgen seines Buches nach verschiedenen Seiten hin vertieft.

Seine Anthropologie entnimmt W. in erster Linie aus Heideggers „Sein und Zeit“, das er auf dem Hintergrund seiner breiten Kenntnis der klassischen Metaphysik liest. Grundlegend sind zwei Dinge: erstens die Tatsache der wechselseitigen „Anwesenheit“ der vielfältigen weltlichen Realität und des menschlichen (zugleich individuellen und sozialen) Da-seins; und zweitens dessen Wechsel zwischen einer (zunächst und zumeist dominanten) uneigentlichen wahrheits-flüchtigen und einer möglicherweise auch wahrheits-treuen, „eigentlichen“ Existenzweise. Mit Heidegger hält W. daran fest, dass dieses eigentliche Sein, das aus dem Prinzip der Freiheit und Verantwortung lebt, eine unzerstörbare Möglichkeit ist, die im Grunde jedes Menschen vorhanden ist. Um aber konkret werden zu können, ist diese Freiheit faktisch immer wieder auf Befreiung angewiesen, existenziell und therapeutisch für das Individuum wie sozial und politisch für die Gesellschaft. Wie aber können die Menschen zu dieser Freiheit gelangen, wie kann ihnen dabei geholfen werden, da Imperative dazu offenbar wenig beitragen? Von dieser Frage bewegt, hat sich W. früh für personalistische Schulen der Psychotherapie (I. Caruso, M. Boss usw.) interessiert und selbst engagiert. Einer der m. E. interessantesten Beiträge der Abteilung „Befreiung“ des vorliegenden Bds. besteht im Versuch, den Begriff der „Acedia“ aus den sog. Lasterkatalogen von Evagrius Ponticus und Johannes Cassianus in ein interpretatorisches Dreiecksverhältnis zum modernen Begriff der „maskierten Depression“ und zu den Ausfluchtbewegungen des uneigentlichen Existenzverhältnisses nach Heidegger zu bringen und so in einer Weise neu zu erschließen, die weder moralistisch noch naturalistisch ist.

„Gotteserkenntnis“ ist der Titel, unter dem der größere Teil der Beiträge steht. Deren Ausgangssituation ist die Tatsache der immer größeren Religionslosigkeit unserer modernen westlichen Gesellschaft, die W., der seit langem regelmäßig die sog. gegenstandslose Zen-Meditation übt, als Anstoß zur Reinigung und Vertiefung der christlichen Religion nimmt. Wie sich dadurch die Auffassung von Gott überzeugend erneuert, wird durch die drei Wege der „Grunderfahrung“ illustriert, auf die W. (165–169) hinweist. Diese Wege sind nicht angewiesen auf die Voraussetzung einer bestimmt gefassten Gläubigkeit; sie sind dem Menschen als solchem eigen, sodass sie im Prinzip jeder Mensch gehen kann. Sie sind auch nicht „auf überdurchschnittliche religiöse bzw. mystische Erfahrungen“ (165) angewiesen, auf die die heutigen Religionsphilosophien oft aufgebaut werden. Denn obwohl es zweifellos solche Erlebnisse gibt, werden sie doch nur wenigen Menschen, und diesen nur selten, zuteil. W. geht lieber Wege, deren Funktion es ist, Grunderfahrungen des gewöhnlichen Lebens zu erhellen. – Der erste dieser drei Wege geht von der Erfahrung aus, dass wir immer wieder in der Wahl stehen, dem Guten oder dem Bösen in unserem Denken und Handeln Raum zu geben. „Erkennen wir, dass wir

Sorge zu tragen haben füreinander und für unsere Umwelt, dann geht uns auf, dass uns im Guten zu sein ‚auf-geben‘ ist. Das heißt, sowohl die Auf-Gabe als auch das Vollbringen können der Auf-Gabe verdankt sich einem Geben. Dieses enthüllt uns die abgründige Tiefe unseres Daseins, die ... Gott genannt wird“ (166). – Den zweiten Weg können alle die gehen, denen es gegeben ist, als Eltern Leben zu schenken, d. h. „sich auf ein neues Menschenwesen hin zu überschreiten, das noch nie dagewesen ist, das einmalig und einzigartig ist und so aus eigener Anfangskraft existiert“ (166). Wer auf diese erstaunliche Ermächtigung aufmerksam ist, die unsere Herstellungskräfte übersteigt, macht eine Erfahrung der Teilnahme an der Schöpferkraft Gottes. In ähnlicher Weise ist sie Erziehern und Therapeuten möglich. – Der dritte und wohl noch am wenigsten gegangene Weg ergibt sich aus einer Meditation über das Nichts, in das wir im Tod eingehen und dessen Zukunft uns das ganze Leben lang begleitet. Was ist dieses Nichts? Es ist wie ein dunkler Raum, von dem wir nicht wissen, was er birgt. W. versucht es zusammenzusehen mit einem anderen Nichts, nämlich jenem, „aus dem es uns gegeben ist, zu sein“, sodass das Eingehen in das Nichts des Todes die Begegnung mit dem Grund sein kann, aus dem es uns gegeben war zu leben.

Man sieht, eine wie große Erschließungskraft hier der an Heidegger geschulten Phänomenologie zugetraut wird. Darin bezeugt sich auch W.s Fähigkeit, große Denker nicht nur auf „Meinungen“ und „Theorien“ hin zu lesen, sondern auf „Grunderfahrungen“ des Lebens. Dabei ist es „gleich, ob Denker in der Gegenwart leben oder vor 2000 Jahren gewirkt haben: Als Denkender tritt man mit ihnen in ein Gespräch ein, über ein und dieselbe Sache, über ein und dasselbe Ganze, das uns in Anspruch nimmt“ (13). Dabei kann es einem geschehen, dass man nicht nur klüger wird, sondern weise. Echte lebenserhellende Weisheit findet man im heutigen Betrieb der Philosophie nicht oft. W. ist einer ihrer – viel zu wenig bekannten – Meister.

G. HAEFFNER S. J.

SEITSCHECK, HANS OTTO (HG.), *Sein und Geschichte*. Grundfragen der Philosophie Max Müllers. Freiburg i. Br.: Alber 2009. 151 S., ISBN 978-3-495-48341-1.

Am 6. September 2006 wäre der Philosoph Max Müller (1906–1994) hundert Jahre alt geworden. Aus diesem Anlass fand, angeregt von Wilhelm Vossenkuhl und Rémi Brague, am 25. 11. 2006 in München ein Symposium von Schülern und Freunden statt, dessen Beiträge hier vorliegen. *Hans Maier* und *Hans Filbinger* † zeichnen ein Bild des Menschen und skizzieren den biographischen Hintergrund der Philosophie. Wie viele junge Katholiken litt Müller (= M.) darunter, dass der deutsche Katholizismus nach 1919 geistig an den Rand gedrängt war. So nahm er lebhaften Anteil an dem Aufbruch, der sich in der Philosophie Max Schelers, der liturgischen Bewegung um Romano Guardini, im Quickborn und im Bund Neudeutschland vollzog. Ein Studienaufenthalt in Paris, bei Etienne Gilson und Jacques Maritain, begründete die Nähe zum französischen Kulturkreis; M. war der Erste, der Merleau-Ponty, Gabriel Marcel und Jean Paul Sartre an eine deutsche Universität einlud. Mit Reinhold Schneider, Bernhard Welte, Hans Filbinger u. a. gehörte M. dem Freiburger Kreis um den Publizisten Karl Färber an. Heidegger ermunterte den jungen, von Martin Honecker promovierten Philosophen zur Habilitation (1937). Aus politisch-weltanschaulichen Gründen wurde M. jedoch die *Venia legendi* verweigert, wobei Heideggers Gutachten den Ausschlag gab. M. überlebte als Dozent in der Theologenausbildung im Collegium Borromaeum. Er hat den Frankfurterfeldzug mitgemacht. Weil er der Weißen Rose nahestand, wurde er verhaftet und verhört. Er war Mitbegründer der Badischen CDU und vier Jahre (1956–1960) Freiburger Stadtrat.

Eine Übersicht über das Werk (mit einer Auswahlbibliographie) gibt *Wilhelm Vossenkuhl*. Die drei miteinander verbundenen Schwerpunkte sind die an Thomas von Aquin angelehnte Ontologie, die an Heidegger orientierte Existenzphilosophie und die Metahistorik oder Geschichtsphilosophie. Die Habilitationsschrift „Sein und Geist“ sei „eine der besten, scharfsinnigsten und gleichzeitig eigenständigsten Einführungen in die Ontologie des Thomas von Aquin“ (14f.); sie vergleicht sie mit der Ontologie des Neukantianismus und der Phänomenologie. Es fehlt eine Auseinandersetzung mit Heideggers „Sein und Zeit“. M. versteht Sein als Geistsein; in der Existenzphilosophie treten an die

Stelle des Geistbegriffs die Begriffe Freiheit und Geschichte. Das Buch „Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart“ (1949) will Heideggers Denken in den großen Zusammenhang der abendländischen Metaphysik stellen, was Heideggers Intention, die Metaphysik endgültig zu überwinden, zuwiderlief. Mit „Metahistorik“ bezeichnet M. seine Metaphysik der Geschichte. Die Bedeutung von ‚Sein‘, darin stimmt M. Heidegger zu, kann nicht universal und absolut bestimmt werden, sondern sie hat eine Geschichte. Das ist jedoch kein hinreichender Grund, die Metaphysik zu verabschieden. M. ist vielmehr überzeugt, dass auch die Metaphysik sich wandelt, und er sieht die Aufgabe der Philosophie darin, nach dem jeweiligen epochalen Seinsverständnis zu fragen.

Thematisch mit dem Werk von M. befasst sich auch der Beitrag von *Gerd Haeffner* über den „kairotischen Imperativ“. Er ist ein moralischer Imperativ und lautet: „[T]ue das, was kein anderer tun kann und was Du in Deiner Gemeinschaft als gerade Deine jetzige alleinige Aufgabe übernehmen kannst“ (43). Mit ihm wendet M. sich gegen den Begriff des (moralischen) Imperativs in der antik-mittelalterlichen und der kantischen „Wesensethik“. Dem antik-mittelalterlichen Imperativ ‚Beachte die Rangordnung der Güter‘ und Kants kategorischem Imperativ ist in einer sich geschichtlich begreifenden Anthropologie der „historische Imperativ“ (45) entgegenzusetzen. M. begründet den kairotischen Imperativ einmal mit dem Gedanken der schöpferischen Freiheit und zum andern mit dem biblischen Begriff des Nächsten, den er als eine „geschichtliche Kategorie“ (48) interpretiert.

Die vier anderen Beiträge haben eine eher lockere Beziehung zu M.s Philosophie. *Hans Unterreitmeier* fragt nach dem Gemeinsamen des literarischen und des religiösen Totengedenkens. Das Lesen des Buches eines längst verstorbenen Autors ist „ein gleichsam liturgischer Akt des Toten-Gedächtnisses“ (27); Schreiben ist ein Akt der Totenerweckung und Lesen ein Akt der Teilnahme an dieser Totenerweckung. *Severin Müller* interpretiert auf dem Hintergrund der Mediengesellschaft Nietzsches Diktum, dass der Schein „die wirkliche und einzige Realität der Dinge“ sei (51). Thema des hermetischen Beitrags von *Jörg Splett* „Ontotheologie?“ ist die philosophische Theologie. Die Antwort von *Lorenz B. Puntel* auf die Frage „Seinsphilosophie heute?“ lautet: Die großen Intuitionen der früheren Seinsphilosophie, wie sie von Aristoteles, Thomas, Heidegger und Max Müller vertreten wird, können heute nur dann von Bedeutung sein, „wenn sie in völlig neuer methodischer und wissenschaftstheoretischer Weise artikuliert und weiterentwickelt werden“ (96). Um dieser Notwendigkeit zu entsprechen, skizziert Puntel einen „neuen Ansatz“. An die Stelle einer „Seinsphilosophie“ tritt eine „Seinstheorie“ als der umfassendste Teil einer „struktural-systematischen Philosophie“.

F. RICKEN S. J.

HELLER, MICHAŁ, *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata* [Die endgültigen Erklärungen des Universums]. Krakau: Universitas Verlag 2008. 246 S., ISBN 978-83-242-0913-2.

Die Physik galt lange Zeit als Leitwissenschaft. Als sie um die Kosmologie erweitert wurde, erwartete man von ihr die Lösung aller Probleme; denn ihre philosophische Komponente wurde offensichtlich. Einige Wissenschaftler äußerten sogar die Überzeugung, dass jetzt die Naturwissenschaft auch religiöse Fragen auf wissenschaftliche Weise zu untersuchen habe und dass die Religion durch die Physik zu ersetzen sei (P. Davies). In diesem Kontext erscheint es nun notwendig, die Verhältnisse zwischen Kosmologie, Philosophie und Theologie genauer zu überprüfen. Dieser Herausforderung hat sich der polnische Priester, Kosmologe und Philosoph Michael Heller (= H.), Preisträger der Templeton-Foundation 2008, in seinem neuesten Buch mit dem Titel *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata* gestellt. H. hat zahlreiche Publikationen in den Bereichen der Kosmologie, Wissenschaftstheorie, Naturphilosophie und Theologie sowie über das Verhältnis von Wissenschaft und Religion veröffentlicht. Er ist Adjunct Scholar des Vatican Observatory und Professor für Philosophie an der Päpstlichen Theologischen Akademie in Krakau.

Die Inspiration zum Schreiben dieses Buches resultierte aus einem internationalen Symposium über Wittgenstein (*Wissen und Glauben – Knowledge and Belief*), das 2003

in dem kleinen Dorf Kirchberg am Wechsel (Österreich) stattfand. H. hat dort zum Thema „Kann das Universum sich selbst erklären?“ ein Referat gehalten. Im Laufe der Vorbereitungszeit für das Referat ergaben sich viele neue Aspekte zur Thematik seines Vortrags; und so entwickelte sich dieser langsam zu einem Buch – wie der Autor einleitend erklärt.

In der Praxis der Kosmologen, bemerkt H., herrscht ein mehr oder weniger bewusst philosophisches Programm. Man sucht nach sogenannten „endgültigen Erklärungen“, nach letzten sicheren Gründen für unser Wissen über die Welt. Dabei ergibt sich die Tendenz, immer radikalere Fragen zu stellen und entsprechende Antworten zu suchen, die auf ein endgültiges und umfassendes Verstehen des Alls zielen. Es geht im Allgemeinen um die Rechtfertigung der Existenz des Universums – was auch immer Universum bedeutet –, seiner Gesetze und seines Funktionierens (149).

Das Buch ist in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil (25–98) gibt H. eine Übersicht und eine kritische Analyse der verschiedenen, manchmal ganz überraschenden Ideen der Kosmologen, was die Gestalt des Universums anbetrifft. H. verweist dabei nur auf jene Aspekte der verschiedenen kosmologischen Modelle, welche das Hauptthema seiner Erwägungen betreffen: die Suche nach „endgültigen Erklärungen“ in der Kosmologie. Diese Suche konzentriert sich in der aktuellen Kosmologie auf die Eliminierung des Beginns des Universums (Urknall). Der Autor stellt fest, dass die Physiker Lösungen vorgehen, in denen der Urknall nicht mehr vorkommt. H. thematisiert statische Modelle, zyklische Modelle, Modelle mit geschlossener Zeit und Modelle des stationären Zustands. Dabei zeigt H. die grundlegenden Probleme aller dieser Vorschläge auf. Besonders interessant scheint das Modell von Hartle und Hawking zu sein. Dieses Modell hat deutlich gezeigt, wie die Kosmologie letztlich gezwungen ist, eine Gratwanderung zwischen Wissenschaft und Metaphysik vorzunehmen. An diesem Punkt ist es nicht mehr eindeutig, wie man Methoden und Konzepte der Physik und der Metaphysik voneinander unterscheiden soll. Die Wissenschaftler sind hier vor Grenzfragen der wissenschaftlichen Methode gestellt. Auch sind die Voraussetzungen der Methoden erklärungsbedürftig. Andererseits zeigt H., dass die Kosmologie nicht nur auf die alten philosophischen Fragen ein neues Licht wirft, sondern auch, dass diese wissenschaftliche Fragen selbst eine philosophische Schwere mit sich bringen.

Die Versuche, das Weltall mit dem Weltall zu erklären, haben sich mit der Zeit zu Spekulationen über anthropische Prinzipien und den unendlichen Raum von Multiversen erweitert. Anthropische Prinzipien und ihre Nachwirkungen werden im zweiten Teil (101–145) besprochen. Immer wieder unterscheidet H. wissenschaftliche und philosophische Seiten der Probleme und reflektiert über verschiedene Interpretationen dieser Prinzipien. In diesem Kontext bespricht er die Idee der Multiversen. Sein besonderes Interesse gilt den Konzepten von Lee Smolin und Tegmark. Nach H. zeigen diese Ideen, wie sorglos viele Autoren mit den philosophischen Aspekten der wissenschaftlichen Probleme umgehen. Was die konzeptionellen und methodologischen Dimensionen betrifft, so herrscht bei den Multiversen eine große Verwirrung. H. versucht also, einige Konzepte zu klären (insbesondere Wahrscheinlichkeit). Auch die Frage nach Metagesetzen, die in Multiversen regieren, muss man stellen. Die Erkenntnisse über diese Metagesetze sind reine Spekulation, eine Meta-Physik. Mehr noch: Die Existenz selbst der Multiversen ist erklärungsbedürftig. Dieses Konzept kann eigentlich nur eine heuristische Rolle spielen. Viele Autoren nehmen die Idee von Multiversen als eine Alternative zum Konzept von einem Gott. H. unterstreicht, dass dies eine falsche Alternative ist. Die Existenz von unendlich vielen Universen eliminiert nicht die Frage nach Gott; sie erweitert allenfalls den Raum des Nachdenkens über Gott (133–134). Aus diesen Überlegungen zieht H. eine wichtige Schlussfolgerung: Auf der Suche nach Antworten auf die endgültigen Fragen können wir nicht von der Unendlichkeit ausgehen. Man muss die Unendlichkeit Gottes annehmen, wie H. im dritten Teil seines Buches zeigt.

Nach H. deckt die für die wissenschaftliche Methode spezifische Rationalität nicht die ganze Rationalität. Deshalb ist der dritte Teil (149–235) philosophisch und theologisch gedacht. H. interessiert sich grundsätzlich für die philosophischen Aspekte der Schöpfungsideen, und er rekurriert dabei nur auf jene, die einen Bezug zu den Wissenschaften erlauben. H. analysiert das Buch Genesis, die griechischen Ideen von der Er-

schaffung der Welt und die christliche Schöpfungstheologie, die von Origenes und Augustinus erarbeitet wurde. Etwas mehr Raum gibt er dem Werk Thomas' von Aquin. Insbesondere analysiert er die Schrift *De aeternitate mundi*, wo Thomas eine wichtige Unterscheidung zwischen Konzepten der Schöpfung und Konzepten von einem Beginn vorgeschlagen hat: Das Weltall könnte demnach geschaffen sein und gleichzeitig keinen Beginn haben. Ausgehend von diesem Kontext und von diesen Ideen suggeriert H., dass man Theologie und Wissenschaft in einen gegenseitigen und fruchtbaren Bezug stellen kann. So kann die Suche nach „endgültigen Erklärungen“ zwar immer noch rational, dabei aber tiefgehend betrieben werden.

H. ist sich bewusst, dass seine Übersicht verschiedener Theorien, Modelle und Spekulationen nicht vollständig ist. Seine Intention bestand denn auch nach eigener Aussage darin, eine repräsentative Probe zu geben, um auf dieser Basis einige Schlussfolgerungen vorzuschlagen (149–154).

So ist Heller erstens davon überzeugt, dass es viele Wege gibt, auf denen die Philosophie – ohne bemerkt zu werden – in die wissenschaftliche Forschung eindringen kann und tatsächlich eingedrungen ist. Das kann klar herausgestellt werden, wenn man die Entwicklungen der Kosmologie verfolgt. Kosmologen waren und sind immer wieder von stillschweigend angenommenen, philosophischen Ideen inspiriert und motiviert. Mehr noch: H. hegt den Verdacht, dass sich viele Wissenschaftler gar nicht bewusst sind, dass sie die methodologischen und die ontologischen Ordnungen unterscheiden müssen. Sie verstehen oft die methodologischen Regeln wie ontologische Prinzipien (15).

Zweitens bemerkt H. bei verschiedenen Richtungen der heutigen Physik eine Orientierung „nach innen“ (Quantenkosmologie) und eine Ausrichtung auf das Ganze (Multiversen). In der Kosmologie vereinen sich diese beiden Richtungen und fallen sogar in eins. Das ist ein neues methodologisches Phänomen.

Drittens scheint es sehr wahrscheinlich, dass endgültige Erklärungen tiefe konzeptuelle Revolutionen erfordern. Wir sollen uns auf solche Revolutionen gefasst machen. Dabei sind die Chancen für solche Revolutionen allerdings viel größer, wenn sie aus den Problemen der Hauptströmungen der Wissenschaft ausgehen (76).

Viertens führt uns nach H. die Suche nach dem Verstehen zur Idee eines Verstehens, das auf mathematischen Strukturen beruht. Man muss aber fragen, woher der mathematische Formalismus kommt. Und warum ist er fähig, die Welt zu modellieren? Warum gibt es Naturgesetze und nicht das reine Nichts ohne jede Rationalität? Daher hat die mathematisch-empirische Methode ein sehr wichtiges philosophisches Gewicht. Sie zeigt, dass die Welt eine Menge von besonderen Eigenschaften hat, die mit dieser Methode zu forschen erlauben. H. hat schon früher diese Eigenschaften „Weltmathematik“ genannt und eingehend analysiert. Alle unsere Bemühungen, die Welt zu verstehen, setzen diese Eigenschaften voraus. Weil aber das Verlangen nach Verstehen eine wesentliche Eigenschaft der menschlichen Rationalität ist, muss man über die mathematisch-empirische Methode hinausgehen (154).

H.s Buch spiegelt nicht nur seine breit gefächerte Erfahrung und seine tiefe Kenntnis der Physik und Philosophie wider; es beweist auch ein erfrischendes Maß an intellektueller Bescheidenheit und Demut. Heller meidet nicht die Vorstellungen von sehr avancierten Ideen aus der Physik und Mathematik; er geht auch auf spezielle Konzepte und Ideen ein. In den Fußnoten kann man viele Referenzen auf Fachartikel und wissenschaftliche Literatur finden. Dennoch legt der Autor seine Vorstellungen immer in einer gut verstehbaren Weise dar. Das Buch ist am besten geeignet für Philosophielehrer und -lehrerinnen mit Vorkenntnissen in Physik und Mathematik. Aber auch andere Interessierte können sicher davon profitieren.

J. POZNAŃSKI S. J.

ANGEL, HANS-FERDINAND, *Religiosität*. Anthropologische, theologische und sozialwissenschaftliche Klärungen. Stuttgart: Kohlhammer 2006. 212 S., ISBN 978-3-17-019326-0.

Wie stark sich die Beschäftigung mit dem Gegenstand Religion bzw. Religiosität in der wissenschaftlichen Diskussion verändert hat, lässt sich an der Position von Jürgen Habermas ablesen. Im Kontext der anthropologischen Verortung der Religion wird Haber-

mas – im Beitrag von *Martin Rothgangel* und mit Bezugnahme auf Wolfhart Pannenberg – als prominenter Vertreter einer Position vorgestellt, wonach Religion sich im Verlauf der Menschheitsgeschichte verflüchtigen werde. Doch auch wenn Habermas noch in seinem Hauptwerk, der *Theorie des kommunikativen Handelns*, im Anschluss an die soziologischen Analysen von Max Weber eine vollständige Versprachlichung des Sakralen angenommen hatte, so vertritt er spätestens seit Ende der 1980er Jahre bezüglich der Rolle und des Fortbestands der Religion unter den Bedingungen nachmetaphysischen Denkens eine wesentlich bedächtiger Position. Mit seiner erstmals in der Friedenspreisrede von 2001 artikulierten Zeitdiagnose der „postsäkularen Gesellschaft“ geht Habermas nun sogar davon aus, dass Religion in der pluralistischen Öffentlichkeit der modernen Gesellschaft weiterhin eine bedeutende Rolle spielt. Seine prognostischen und normativen Ausführungen, wonach sich die postsäkulare Gesellschaft auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in säkularisierter Umgebung einzustellen habe, ist eine Inspirationsquelle für die sozialwissenschaftlichen, philosophischen und auch theologischen Diskurse und befruchtet das interdisziplinäre Gespräch. Die Autorin und die Autoren der vorliegenden Gemeinschaftspublikation gehen nun davon aus, dass nicht nur Religion, sondern auch Religiosität Gegenstand des interdisziplinär strukturierten Forschungsinteresses sein sollte. Die bisherigen und gegenwärtigen Diskussionen fokussierten sich zu sehr auf den Begriff der Religion und vernachlässigten den Begriff der Religiosität. Durch die Beschäftigung mit diesem Begriff könne aber ein relevanter Beitrag zur wissenschaftlichen Theoriebildung erbracht werden. Auch wenn der Begriff der Religiosität nicht vollständig von dem der Religion abgelöst werden könne, so habe er dennoch einen besonderen Reiz: „[Z]um einen ermöglicht er eine Diskussion auf der Ebene der Anthropologie. Zum zweiten ist er besonders geeignet, individualisierte und pluralistische Formen von religiöser Orientierung phänomenal zu erfassen [...]. Schließlich erlaubt er in grundlegend konzeptioneller Weise, Nähe und Distanz zu institutionalisierter „Religion“ in den Blick zu nehmen“ (9). Gerade religionspädagogische Veröffentlichungen – und in dieser Disziplin verorten sich auch die Autorin und Autoren des Sammelbds. – würden zur semantischen Verwirrung beitragen, weil sie die Begriffsarbeit letztlich scheuten und „sich oszillierend zwischen „Religion“, „Religiosität“ und „religiös“ hin und her winden“ (9–10). Dieser Vorwurf fällt allerdings auf die ersten Abschnitte der Einleitung zurück. Überhaupt wird mit Blick auf die versammelten Artikel eingestanden (vgl. 13), dass es auch in diesem Sammelbd. keine die wissenschaftlichen Disziplinen übergreifende und in diesem Sinne verbindliche Definition von Religiosität gibt.

Alle Beiträge im Sammelbd. beschäftigen sich aus jeweils unterschiedlichen Blickwinkeln mit der Frage, inwieweit der Begriff der Religiosität anthropologisch, theologisch und sozialwissenschaftlich fruchtbar gemacht werden kann. Aufgrund der begrifflichen Unschärfen ist es deshalb folgerichtig, an den Anfang des Sammelbds. ein Beitrag zu stellen, der sich mit der Begriffsgeschichte der Religiosität auseinandersetzt. Das Ergebnis der Anmerkungen von *Martin Bröking-Bortfeldt* (16–29) zur Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte des Religiositätsbegriffs ist allerdings ernüchternd, denn auch dieser konstatiert letztlich nur die „Vielfalt der Definitionen und Positionen, die z. T. aufeinander aufbauen bzw. sich ergänzen oder aber im Widerspruch zueinander stehen“ (27).

Einige Bemerkungen zum Aufbau des Sammelbds. bzw. zur Anordnung der Beiträge: An die Einleitung von *Hans-Ferdinand Angel* und den ersten Beitrag *Martin Bröking-Bortfeldt* wäre sicherlich besser der Artikel von Martin Rothgangel (173–198) gestellt worden, da dieser sich mit der Verwendung des Begriffs der Religiosität im engeren Feld der systematischen evangelisch-theologischen Entwürfe (Schleiermacher, Barth, Tillich, Pannenberg) beschäftigt. Auch der informierte und informierende Artikel von *Ulrich Hemel* zur „Religionsphilosophie und Philosophie der Religiosität“ (92–115) wäre besser an den Anfang des Sammelbds. gestellt worden; denn hier wird versucht, den Gegenstand der Religiosität begrifflich einzugrenzen und zugleich eine Typologie religiöser Lebensformen zu erstellen. Ähnliches versucht der Beitrag von *Manfred L. Pirner* zu leisten, der seinen Blick auf die „Religiosität als Gegenstand empirischer Forschung“ (30–52) richtet. Pirner liefert ein konkretes Arbeitsprogramm; denn er fordert für eine

Konzeptionalisierung von Religiosität „eine Kultur- und Gesellschaftstheorie, welche eine möglichst umfassende Bandbreite und Vielfalt von „Religion“ in den Blick zu nehmen erlaubt“ (34), und er fordert eine „Theorie des Subjekts, welche Fragen der Wechselwirkung zwischen Subjekt und Kultur (im Sinne der Entkulturation, Sozialisation, Erziehung und Bildung) mit umfasst“ (36). Auch die religionssoziologischen Perspektiven in *Monika Jacobs'* Beitrag „Religiosität als biografische Verarbeitung von Religion“ (116–132) stellt eine begriffliche Auseinandersetzung mit Religion und Religiosität dar und hätte deshalb an den Anfang des Sammelbds. gestellt werden müssen. Dagegen sind die Beiträge von *Hans-Ferdinand Angel* zum Verhältnis von Neurowissenschaft und Religiosität (53–68), sein anthropologischer Entwurf von Religiosität im Kontext der Neurowissenschaft (69–91), seine psychologischen Perspektiven auf die Entwicklung von Religiosität (133–159) und der von *Joachim Kunstmann* beleuchtete Zusammenhang zwischen „Religiosität und Bildung“ (160–174) spezialisierte Diskurse, die sich weniger dem Allgemeinen, sondern dem Besonderen zuwenden.

Sucht man nach einer Übereinstimmung oder dem kleinsten gemeinsamen Nenner in der begrifflichen Eingrenzung der Religiosität zwischen allen Beitragenden des Sammelbds., so ist die explizite Unterscheidung zwischen Religion als soziologisches Phänomen und Religiosität als dessen anthropologisches Korrelat oder als anthropologische Größe zu nennen. Allerdings weicht *Ulrich Hemel* von diesem stillschweigenden Konsens insofern ab, als er als anthropologische Voraussetzung von Religion *und* Religiosität den menschlichen Zwang zur Weltdeutung sieht. Dieses „Existenzial der Weltdeutung“ (97), der „anthropologisch nicht hintergehbare Weltdeutungszwang“ (99) verweist auf die anthropologischen Kategorien der „Weltoffenheit“ und „exzentrischen Positionalität“, die Max Scheler und Helmuth Plessner erarbeitet und systematisch vertieft haben.

A. BOHMEYER

SPAEMANN, ROBERT, *Schritte über uns hinaus*. Gesammelte Reden und Aufsätze I. Stuttgart: Klett-Cotta 2010. 376 S., ISBN 978-3-608-94248-4.

Nach dem Sammelbd. „Grenzen“ von 2001 (siehe ThPh 76 [2001] 478–480) hat der Verlag eine weitere Sammlung von Wortmeldungen des unbestechlichen Lehrers (= S.) angeregt. Dieser findet eingangs den Wunsch nach Selbstdarstellung problematisch: „Uns selbst gehören nur unsere Irrtümer. Philosophie will ‚Erkenntnis dessen, was in Wahrheit ist‘ (Hegel). Als Philosoph möchte man sich über das Selbstverständliche klar werden“ (8). In der Tat macht eben das Bestehen auf dem Selbstverständlichen in hohem Maße den Charme dieser Einsprüche aus: die „Rehabilitierung des gesunden Menschenverstandes“ gegenüber den Sophisten (Philosophische Essays [erw. Ausg.], Stuttgart 1994, 86). Aber nicht bloß unsere Irrtümer gehören uns, sondern auch die uns geschenkte Perspektive auf die Dinge. Ist Wahrheit doch nicht schlicht die Wirklichkeit, sondern diese, insofern sie sich zeigt – nicht einfachhin, vielmehr stets jemandem. Darum setzt sich auch S. von Platons Gedanken der Entindividualisierung ab. Der Versuch, das Ganze zu denken, kann immer nur Sache einzelner sein (11). Umso schöner, wenn die Leser danach selbst sehen, was sie vorher nicht gesehen haben (wie wir z. B. – dank den Impressionisten – die Farben der Schatten). – Die Texte sind, nach der Einleitung, die S. mit leichten Ergänzungen aus der Reclam-Sammlung übernommen hat, in drei Gruppen gegliedert.

I. Philosophie. – Den Anfang macht passend ein Beitrag von 1973 über Philosophie als institutionalisierte Naivität, naiv, solange sie für *freedom and dignity* eintritt. – Dem folgen Gedanken zum Streit der Philosophen, die „argumentieren, ohne einander zu überzeugen“ (36 [1978]), wobei der *ars longa* die *vita brevis* gegenübersteht. Zur Rationalität als Tugend gehören a) das Bewusstsein der Naturwüchsigkeit des eigenen Ausgangspunkts, b) Wohlwollen (*principle of charity*), c) die Bereitschaft, auch Positionen, die man tatsächlich nicht zu diskutieren vermag, zu Wort kommen zu lassen (bis hin zur Besetzungspolitik). – Daher ist/bleibt Philosophie ihrer Natur nach kontrovers (1981 – und will man sie als Instrument auffassen, dann nicht wie PCs, sondern wie Hand und Fuß). – Die Textgruppe beschließt ein reizvoller Bericht, Paris 1957, über die Philosophie „im heutigen Deutschland“.

II. Philosophen. – Platons Philosophenkönige (1997). Es geht um die Gerechtigkeit, am „Persönlichkeitsprofil des vollkommen gerechten Mannes“ (123). Dessen Weisheit ist in Wahrheit göttlich, während tatsächlich die Hirten derselben Art angehören wie ihre Herde. Der wahrhaft Weise hat kein Motiv mehr, gegen das Gute zu handeln; ihm begegnet aber das Misstrauen der Menge, wie die Schlange Misstrauen gegen Gottes Gebot suggeriert. – Das Sum in Descartes' *Cogito* (1987). Darauf gehe ich näher ein, weil ich glaube, ihn (= D.) als einen der am schlechtesten behandelten Denker auch hier verteidigen zu sollen. S. mag ihn nicht, weil in seinem Dualismus Natur und Leben entfallen. Das ist wirklich betrüblich; es verunmöglicht die metaphysisch-analoge Auffassung des *Cogito Sum* nach Aristoteles und Thomas, wo *vivere viventibus est esse* und *intelligere* als die bessere Hälfte des Lebens gelten. So muss Dialektik die Analogie ersetzen, und zwar in S.s Augen wesentlich die zwischen Naturalismus und Transzendentalismus, über deren Anhalten persönliche Vorliebe entscheide. D.s Ausweg: Theologisierung der Ontologie, in einer Dialektik von endlichem und unendlichem Bewusstsein. (Der Name *Theologie* ist äquivok, so auch der Vorwurf; hätte Philosophie [heideggerisch oder schlicht zeitgeistig] gottlos zu sein?) Dabei ist selbstverständlich das *Cogito* nicht als logischer Eigenname zu lesen. Schon die Zeitgenossen meinten leider, „dass D. ihnen etwas aus seinem Leben erzählen wollte, und kamen gar nicht auf die Idee, sich selbst mit dem Ich der Meditationen zu identifizieren ...“ (R. Lauth). Dasselbe Missverständnis zeigt sich in der seit Lichtenberg/Nietzsche immer wieder vorgeschlagenen Präzisierung „es denkt“, natürlich nicht „ohne [und nicht bloß] semantischen Verlust“ (P. Ricoeur). Bei Fichte aber vertritt das nicht der Autor, sondern der Geist im zweiten Buch der *Bestimmung des Menschen*. Wie jedoch, wenn D. weniger rationalistisch „dächte“ (in der ganzen von ihm gemeinten Breite des Wortes), als S. ihn auslegt? Wenn es statt um Objektivierung um die Erfahrung unbedingten Angesprochenenseins ginge? Und war der täuschende Genius seine Erfindung, nicht der Gedanke nominalistischer Theologen, der ihn zur Antwort nötigte? In der Tat muss die Idee Gottes „als gleichursprünglich mit dem *Cogito* gesehen werden“: Getroffen vom Anruf der Wahrheit, finde ich mich im Licht, das ich nicht bin, sondern bezeuge. Dieses Nicht-Andere aber verweist mich auf den/die Anderen. – Die Folge-Aufsätze gelten Leibniz' möglichen Welten (1987) und Whiteheads Kosmologie (1983). – Es gibt Laudationes auf den Hegelpreisträger Luhmann (1989) und auf Hans Jonas zum Friedenspreis (1987); eine Gedenkrede über K. Jaspers' Idee eines philosophischen Glaubens (2008 – theologisch hier die Anfrage, ob wirklich der Vater gedacht werden sollte als „sich dem Logos als Gabe übereignend, nämlich als den Heiligen Geist“ [221]). – Philosophiegeschichte nach Heidegger (1989): „Heidegger hat uns vor allem gelehrt, alle diese Dinge auf neue Weise nicht zu verstehen“ (240). – Zuletzt eine Rezension zu Habermas (2002) bzgl. der Menschen-Natur (der den Umgang mit Ungeborenen dem mit Toten parallelisiert). Wenn wirklich der Schritt von einer als vernünftig anerkannten Regel zu deren Befolgung „nach dem Wegfall des Glaubens an Gott nicht mehr rational plausibel gemacht werden kann, so ist vielleicht eher plausibel zu machen, die Argumente zugunsten der Existenz Gottes erneut zu prüfen“ (248 f.).

III. Kultur. – Opfer (1995). Im Deutschen kaum noch verständlich, womit allerdings die Erinnyen zurückkehren. – *Ars longa – vita brevis* (1977 – bzw. Expertenwissen und Gewissen): Wissenschaftliche Pädagogik mag Versuche machen, für das Kind ist seine Schulzeit einmalige Lebenszeit. – Überzeugungen in einer hypothetischen Zivilisation (1977). „Der Fremdkörper schlechthin“ (295) für eine solche ist der Begriff des Heiligen. – Wahrheit und Freiheit (2009). Der Text richtet sich wohl am deutlichsten gegen das bei S. oft zu lesende Hume-Wort, auf das der Titel des Bds. anspielt: „We never advance one step beyond ourselves“. Freiheit besagt über sich hinaus auf die Wirklichkeit, auf den anderen zugehen zu können; und beides an sich bildet den Maßstab der Wahrheit meiner Meinung über jene und diesen. (Gleichwohl nötigt m. E. die Kontrovers-Situation nicht dazu, Wahrheit auf die [Hegel] „ausgeprägte Münze“ purer Richtigkeit, des bloßen „objektiven Tatbestands“ (327) zu reduzieren.) – Aufhalter und letztes Gefecht (1995). Am Ende jedes Kampfes gegen die Ananke steht die Kapitulation. Christliche Geschichtssicht hingegen erwartet einen endgültigen Sieg, freilich nicht unseren, und auch nicht gegen das „hyletisch-träge“ Chaos, sondern über eine aktiv dämonische Macht. Und sie

hofft auf ein Ende vor Eintritt des Verrats [des Zusammenbruchs unter dem einen Strohalm zu viel]. – Ritual und Ethos (2002). „Rituell nenne ich die Seite unseres Handelns und Unterlassens, durch die unsere Verantwortung und unsere Zweckrationalität eingeschränkt werden“ (365). Das Ethos kann sich davon ausdifferenzieren, weil das Rituelle doppelt auftritt, in der rituellen Strukturierung des Alltags und in der sakralen Vergegenwärtigung des Heiligen, darf sich aber nicht ganz davon lösen. Verbunden und verbindlich aufgehoben ist beides in der sittlichen Schönheit. – Aus der Spitze des Füllhorns erhält zum Schluss der Leser gut drei Seiten zur Frage, was eine gute Religion sei (2007). Vielleicht jene, von der wir wünschen, sie wäre wahr. Sie würde lehren, dass die absolute Macht in ihrem Wesen Liebe ist, dass wir die Einheit von Gut- und Glückseligkeit erhoffen dürfen: Sie verspricht Verzeihung und Versöhnung. Und sie gäbe dafür gute Gründe: Bretter, um auf ihnen durch das Lebensmeer zu fahren (Sokrates), solange uns kein göttliches Wort trägt. Die Fahrt auf dessen Schiff wäre die beste Religion.

J. SPLETT

MACINTYRE, ALASDAIR, *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. Lanham/Md.: Sheed and Ward Book/Rowman & Littlefield Publishers 2009. VI/193 S., ISBN 978-0-7425-4429-1.

Ob „Gott“ ein Thema der Philosophie sein sollte, mag umstritten sein, doch kann es wohl niemanden, der sich ein wenig mit Philosophiegeschichte oder auch systematischer Philosophie beschäftigt hat, ernsthaft erstaunen, dass es de facto so ist. Anders mag sich dies mit dem Thema „Universität“ verhalten, zumal wenn es – wie bei Alasdair MacIntyres (= M.s) neuestem Buch *God, philosophy, universities: A selective history of the Catholic philosophical tradition* – in eine Reihung mit den Themen „Gott“ und „Philosophie“ gebracht wird.

Die Grundthese des Buches ist nun, dass die Geschichte einer katholischen philosophischen Tradition vom Spannungsverhältnis dieser drei Themen her erzählt und verstanden werden kann. Entsprechend gut liest sich dieser Entwurf als ein historisches Narrativ, das durch die Vorstellung von einzelnen Denkern und ihrer sozialen Kontexte über die Jhdte. hinweg ein philosophisches Suchen nachzeichnen will, das von der Gottesfrage ausgeht und sich in einer bestimmten Form von Universität institutionalisiert hat.

Bevor M. mit seiner Erzählung beginnt, liefert er in einem knappen und sehr dichten ersten Teil (5–18) Definitionen dessen, was er unter „Gott“ und „Philosophie“ versteht, legt dar, wie sich Theologie und Philosophie seiner Ansicht nach zueinander verhalten und warum diese Verhältnisbestimmung nur in einer bestimmten Art von Universität adäquat realisiert werden kann.

M.s Argumentation skizziert sich wie folgt in diesem Teil: An drei klassischen Problemen des Theismus (Die Existenz des Bösen und die Annahme der Gutheit Gottes; Die Unabhängigkeit bzw. Freiheit endlicher Wesen und die Annahme eines allmächtigen und allwissenden Gottes; Das Sprechen mit einer begrenzten Sprache über Gott als den Unbegrenzten), von denen er behauptet, dass sie jeder Form des Theismus inhärent sind, demonstriert er, dass sich ein theistischer Gottesglaube philosophisch in Frage stellen kann, ohne dadurch indifferent werden zu müssen gegenüber bestimmten religiösen Prämissen und Überzeugungen, von denen dieser Glaube ausgeht und über die er sich definiert (z. B. Aussagen über die Existenz und die Gutheit Gottes). Mit anderen Worten: Dem Theismus wohnt eine doppelte und auf den ersten Blick inkompatible Spannung inne. Zum einen erfordert er die gläubige und gehorsame Bejahung bestimmter Überzeugungen als wahr, zum anderen sind diese Überzeugungen in sich oder in der Beziehung zu anderen Überzeugungen in einer Weise problematisch, dass sie eine philosophische Infragestellung erfordern. Da es für M. Aufgabe der „Philosophie“ ist, die Wahrheitsansprüche von Überzeugungen systematisch zu prüfen und zu bewerten, die jeweils rivalisierende Antworten geben auf die existenziellen Fragen des Menschen in einer bestimmten Kultur, ist so etwas wie eine „theistische Philosophie“ kein Widerspruch. Anders formuliert: Offenbarte Wahrheiten – etwa die Existenz oder das Wesen Gottes betreffend –, von denen, laut M., jeder Theismus ausgehen muss, stehen nicht mit

einer philosophischen Haltung, die alles in Frage stellt, im Widerspruch, da die Erfassung des Wahrheitsgehalts der Offenbarung mit den Mitteln der Vernunft selbst durch den Inhalt und die Art der Offenbarung Gottes geboten ist. Die Wahrheit der Offenbarung wird im Theismus insofern gläubig angenommen, indem sie philosophisch problematisiert wird (14). Nachdem M. das Verhältnis von „Gott“ und „Philosophie“ auf diese Weise charakterisiert hat, kommt das Stichwort „Universitäten“ ins Spiel. Das von M. skizzierte theistische Verständnis von Philosophie erfordert, dass Philosophie und die anderen akademischen bzw. säkularen Disziplinen in einem systematischen Bezug zur Theologie stehen und sich dies im institutionalisierten Curriculum einer Universität widerspiegelt. M. geht hier schon klar von einem augustiniischen Ordo-Gedanken aus, d. h. der Idee, dass sich in der Ordnung des Kosmos der Wille des göttlichen Heilsplanes erkennen lässt; dieser wird aber erst voll im Laufe des Buches entfaltet. Der Kompartimentierung der verschiedenen akademischen Disziplinen im Curriculum der modernen Universität, wo jede Disziplin hoch spezialisiert und autonom für sich forscht, stellt M. einen interdiziplinären und integrativen Lehrplan entgegen, in dem die einzelnen Fächer durch den gemeinsamen Hintergrund eines einheitlichen und teleologischen Ordo-Gedankens von Natur und Kosmos verbunden sind. Die Spannung, die der theistischen Philosophie bzw. dem Gottesglauben selbst inhärent ist, institutionalisiert sich in einer solchen Universität in der Weise, dass die Theologie die Schlüsseldisziplin ist, um die Ordnung des Kosmos und seine Hinordnung auf Gott zu verstehen, und es Aufgabe der Philosophie ist, die Ergebnisse der theologischen Forschung in Verbindung zu bringen mit den Teilergebnissen der anderen, säkularen Disziplinen (16–17). Epistemischer Fortschritt in den jeweiligen Einzeldisziplinen erfolgt insofern dann, wenn damit eine größere ontologische Konvergenz der Gesamtwirklichkeit intelligibel wird. Dieser Begriff rationalen Fortschritts liegt zwar schon dem Beginn von M.s Spätwerk mit „Epistemological crises, dramatic narrative, and the philosophy of science“, *The Monist* 60, no. 4 (1977) 453–472, zugrunde; es bietet sich aber von dem vorliegenden Buch her eine interessante Relecture dieses Artikels an, insbesondere durch den hier dargestellten Bezug auf den Ordo-Gedanken. Um diesen Teil aber abschließend zusammenzufassen: Die Fragmentation der Forschung in verschiedene autonome Teildisziplinen – die laut M. typisch für die moderne Universität ist – geht mit einer Fragmentierung des Wissens einher, die keinen institutionalisierten Raum bietet für die philosophische Frage nach Gott und ihrerseits deshalb hinterfragt werden muss von einer theistischen Philosophie (18).

Nach diesem Einleitungsteil entwickelt M. seine historische Erzählung, die als Protagonisten die „katholische philosophische Tradition“ hat, also jene Form von theistischer Philosophie, die M. im Einleitungsteil beschrieben hat. Das historische Narrativ hat einen Prolog, in dem unter anderem Augustinus, Boethius, Pseudo-Dionysius, Anselm von Canterbury, Maimonides und Averroes und ihr Beitrag zur Genese katholischen Denkens diskutiert werden. Seine Klimax findet die Erzählung dann im Mittelteil über den Aquinaten, wo die theistische Philosophie auch in ihrer institutionalisierten Form der mittelalterlichen *universitas* ihre Vollendung erreicht. In knappen Zügen wird im anschließenden Teil der Übergang zur modernen Philosophie dargestellt. Die Abkehr von der thomistischen Synthese augustiniischen und aristotelischen Denkens und besonders seines Ordo-Gedankens sieht M. schon durch Scotus und Ockham vorbereitet und dann weiter begünstigt durch eine unkreative und erstarrte – und deshalb im Grunde unthomistische – Scholastik. Die Geburtsstunde der modernen Philosophie mit Descartes, Pascal und Arnauld hat ihre Ursache – gemäß dem von M. vorgestellten Narrativ – insofern in der spätmittelalterlichen Krise der mittelalterlichen Universität und der dort gelehrten Philosophie, die nicht mehr in der Lage war, rationalen Fortschritt zu erzielen und so skeptischen Einwänden eine immer größere Angriffsfläche bot (114). Die Erzählung wird mit dem gleichnamigen Teil der „Moderne“ fortgesetzt, die für M. durch eine lange Abwesenheit originären katholischen Denkens und eine fehlende Auseinandersetzung mit den philosophischen Debatten der Zeit gekennzeichnet ist. Zwar deutet sich schon einzelnen Denkern wie Nicolas de Malebranche und Antonio Rosmini-Serbati eine Neuformulierung der katholischen philosophischen Tradition an, doch bleibt es in den Augen M.s der Person und dem Denken John Henry Newmans

vorbehalten, mit der Konzeptionierung der neugründeten katholischen Universität in Dublin eine adäquate Antwort auf die intellektuellen und philosophischen Herausforderungen der Zeit zu geben. Auch wenn dieses Projekt als solches früh scheiterte, so hatte Newmans Konzept einer katholischen Universität für das 19. Jhd. als institutionalisiertem Ausdruck katholischer Philosophie – formuliert in den *Dublin lectures* von 1852 – doch einen entscheidenden Einfluss auf die Erneuerung katholischen Denkens (139). Insbesondere in Newmans Entwicklung einer natürlichen Theologie bzw. Gotteserkenntnis durch das angemessen gebildete menschliche Gewissen sieht M. den entscheidenden Beitrag für eine neue fruchtbare Spannung zwischen Offenbarung und Vernunft bzw. Theologie und Philosophie. Im und durch das Gewissen können wir Gottes Stimme erkennen und so unterscheiden, wie die Welt nach seinem Willen geordnet werden soll und wie nicht. Kann die göttliche Ordnung der Welt insofern mit natürlichen Mitteln – mit den Mitteln der Vernunft, die allen Menschen als Menschen zur Verfügung stehen – erkannt werden, so ist dennoch die Offenbarung notwendig, weil sich nur durch sie und den in ihr geoffenbarten Gottesbegriff die Täuschungen des menschlichen Gewissens aufdecken und korrigieren lassen können (142). „Glaube“ bzw. Theologie ist in diesem Sinne „Ideologiekritik“ und soll der Vernunft bzw. Philosophie helfen, die ihr eigene kritische Funktion ausüben zu können. Hatte Newman die Aufgabe der Philosophie und ihr Verhältnis zur Theologie neu definiert und eine entsprechende Vision einer katholischen Universität entworfen, so konnte er allerdings nicht mehr die philosophischen Ressourcen für die Durchführung dieser Aufgabe identifizieren. Diese Identifizierung gelang dann – in der Darstellung M.s – Papst Leo XIII. mit der Enzyklika *Aeterni Patris*, der mit ihr einer Wiederentdeckung und Erneuerung thomistischer Philosophie Auftrieb gab, die wiederum Denkern wie Joseph Maréchal und Jacques Maritain zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie Gelegenheit gab, etwa im Versuch, die transzendente Methode Kants mit einer thomistischen Metaphysik in Einklang zu bringen (154). Überblicksartig skizziert M. in der Folge, wie sich katholische Philosophen im Einklang oder auch in bewusster Absetzung zum Thomismus mit den philosophischen Strömungen des 20. Jhdts. auseinandersetzen. Genannt werden hier etwa Jacques Chevaliers Bergsonrezeption, Emmanuel Mouniers Personalismus und Gabriel Marcel's Existenzialismus (157). In Edith Stein erblickt M. dann eine Philosophin, die versucht, Edmund Husserls Phänomenologie mit thomistischem Gedankengut ins Gespräch zu bringen – ähnlich wie Jean-Luc Marion dann nach ihr (157; 160). Auf G. E. M. Anscombe, Peter Geach und Michael Dummet nimmt M. in der Folge Bezug, um darzustellen, inwieweit sich katholische Denker mit Wittgenstein und der analytischen Philosophie bis in unser Jahrtausend hinein beschäftigt haben. Wie dieser Einfluss verschiedener philosophischer Strömungen aber deutlich macht, brauchte es eine Neudefinition der katholischen philosophischen Tradition, da katholische Philosophie wohl nicht mehr mit thomistischer Philosophie einfachhin gleichgesetzt werden konnte, wie dies Leo XIII. noch annahm. Diese Neudefinition hat – laut M. – Papst Johannes Paul II. mit seiner Enzyklika *Fides et Ratio* geleistet. M. findet in ihr eine gelungene Neuformulierung der Interdependenz von Philosophie und Theologie mit Hilfe eines thomistischen Wahrheitsbegriffs, laut dem der Mensch durch und in der Wahrheitssuche für Gottes Offenbarung offen wird (167f.). Die Verurteilung bestimmter philosophischer Positionen – etwa des Relativismus oder Positivismus – hat ihre Begründung insofern darin, dass sie das Unternehmen einer katholischen Philosophie, das darin besteht, jene Dinge immer mehr zu verstehen, nach denen wir existenziell fragen, als solches gefährden und damit den Menschen jener Offenheit und jenes philosophischen Strebens nach Wahrheit berauben, welche für die Vollendung seines Menschseins erforderlich sind und letztlich in der Anerkennung von Gottes Selbstoffenbarung gipfeln (170f.).

M.s historische Erzählung einer katholischen philosophischen Tradition, die mit Augustinus begonnen hat, endet folgerichtig mit einem Blick auf die aktuelle Situation, der die drei großen Themen dieses Buches in umgekehrter Reihenfolge abhandelt: „Universitäten“, „Philosophie“, „Gott“. Die heutige (amerikanische) Universität ist für M. eher eine „Multiversität“, in der die verschiedenen Disziplinen zusammenhanglos und ohne eine gemeinsame Vorstellung der Welt nebeneinander forschen (174). Geforscht wird

nach dem, was politische und ökonomische Interessen mittels ihres *funding* vorgeben (173). An einer solchen fragmentierten „Multiversität“ können „Philosophie“ – jedenfalls so, wie sie M. konzipiert – und Theologie nicht ihre Aufgabe erfüllen und „Gott“ nicht zum Thema der Wahrheitssuche machen. M. schließt mit der Formulierung eines eigenen katholischen philosophischen Ansatzes, der seiner Ansicht nach in Kontinuität zu der von ihm skizzierten Geschichte der Tradition katholischer Philosophie steht. Die heutige Aufgabe eines solchen Ansatzes sieht er in einer Auseinandersetzung mit jenen philosophischen Positionen gegeben, die seiner Ansicht nach mit dem katholischen Glauben inkompatibel sind. Er nennt hier explizit den Naturalismus, eine anti-essentialistische Ablehnung von Ontologie, pragmatische Wahrheitsdefinitionen bzw. eine postmoderne Ablehnung von Wahrheit und den Neokantianismus (178).

Fazit: Seine in diesem Buch entfaltete These zum Verhältnis von Glaube, Philosophie und einem institutionalisierten Universitätscurriculum, dem ein Ordo-Gedanke zu Grunde liegt, verdient Widerspruch: einen Widerspruch, der der intellektuellen Gründlichkeit, mit der M. hier argumentiert, nicht nachstehen darf. Mag umstritten sein, ob die Darstellung einzelner Denker adäquat ist, unumstritten ist, dass M. in diesem Buch wieder einmal zeigt, wie eine systematische These mit einer historischen Erzählung argumentativ begründet werden kann. Geboten wird insofern nicht nur ein Einblick in die Philosophie(geschichte), sondern ein faszinierendes Lehrstück über die Kunst des Philosophierens – als Katholik.

P. ZOLL S. J.

KETTL, SILVIA, *Ist Gott wahrnehmbar?* William P. Alstons Epistemologie religiöser Erfahrung in „Perceiving God“ und ihre Rezeption im religionsphilosophischen Diskurs (Pontes; 34). Berlin: LIT 2006. X/122 S., ISBN 3-8258-9501-7.

Der 2009 verstorbene US-amerikanische Philosoph William P. Alston (= A.) ist einer der wichtigsten Autoren der gegenwärtigen analytischen Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie. Besonders seine Arbeiten zu religiösen Erfahrungen haben den Status von Klassikern erlangt. In der vorliegenden Arbeit stellt Silvia Kettl (= K.) A.s Epistemologie religiöser Erfahrung dar und unterzieht sie einer kritischen Würdigung. Nach einem einleitenden Kap. zum „Streit um den epistemischen Stellenwert religiöser Erfahrung“ stellt K. die wichtigsten Thesen und Argumente aus A.s religionsphilosophischem Hauptwerk „Perceiving God“ (= PG) vor. Grundlage von A.s Epistemologie der religiösen Erfahrung ist dessen Interpretation religiöser Erfahrungen der (angeblichen) direkten Gegenwart Gottes als (nichtsinnliche) Wahrnehmungen (6–12). Die nächsten drei Kap. behandeln A.s Modell doxastischer Praktiken und deren epistemischer Rechtfertigung (13–32). „Rechtfertigung“ ist bei A. ein evaluativer Begriff: Eine Überzeugung von einer Proposition ist epistemisch gerechtfertigt, wenn ein objektiv adäquater Grund vorliegt, der die Wahrheit der Proposition mindestens wahrscheinlich macht. Wahrnehmungsüberzeugungen können aufgrund der (angeblichen) direkten Wahrnehmung Gottes genauso wie Überzeugungen direkt gerechtfertigt sein. Epistemische Rechtfertigung geschieht immer innerhalb doxastischer Praktiken. Eine doxastische Praxis ist eine Konstellation von Mechanismen, die aus spezifischen Inputs (im Falle der doxastischen Praxis der Sinneswahrnehmung sinnliche Erfahrung) entsprechende Überzeugungen (Wahrnehmungsüberzeugungen) bilden. Unter anderem mit Hilfe der Ähnlichkeiten und Unterschiede der Inputs und Verarbeitungsmechanismen lassen sich verschiedene autonome doxastische Praktiken mit unterschiedlichen Rechtfertigungskriterien voneinander unterscheiden. Die Zuverlässigkeit doxastischer Praktiken lässt sich zwar nicht theoretisch rechtfertigen, aber die Teilnahme an einer sozial etablierten doxastischen Praxis kann praktisch rational sein. Das Paradebeispiel einer praktisch rationalen doxastischen Praxis ist die Praxis der Sinneswahrnehmung. A. versucht zu zeigen, dass sich die Praxis der christlichen mystischen Wahrnehmung (= CMP) ebenfalls als eine etablierte doxastische Praxis verstehen lässt, an der man in praktisch rationaler Weise teilnehmen kann. Am Ende ihres darstellenden Teils formuliert K. eine doppelte Kritik an A.s Entwurf: Erstens: Die Interpretation mystischer Erfahrungen als Wahrnehmungen ist nicht solide begründet. Zweitens: Zweifel an der Zuverlässigkeit von CMP auf Grund der religiösen Vielfalt kann A. nicht ausräumen (51). Diese beiden Anfragen werden von

K. im zweiten Teil aufgegriffen, der sich mit der Rezeption und kritischen Diskussion von PG beschäftigt. Im ersten Kap. thematisiert sie A.s grundsätzliche epistemologische Position eines „gemäßigt ‚fundamentalistischen‘ Externalismus“ und kommt zu dem Ergebnis, dass diese auf jeden Fall die Diskussion um die Rechtfertigung von Überzeugungen befruchtet hat (63). Ihre Darstellung der Auseinandersetzungen um A.s grundlegende These der praktischen Rationalität der Teilnahme an CMP leitet über zum Problem der religiösen Pluralität, das A. nicht befriedigend lösen kann. K. schließt sich Phil Quinns These an, dass die Vielfalt der Religionen und entsprechend der religiösen Erfahrungen A. dazu zwingt, seine streng realistische Theorie religiöser Erfahrung aufzugeben (83). Als Fazit des letzten Kap.s, in dem u. a. Evan Fales naturalistische Kritik an A.s theistischer Subsumtion mystischer Erfahrung unter die Wahrnehmungskategorie referiert wird, kommt K. zu dem Ergebnis, dass die Möglichkeit einer rein naturalistischen Erklärung religiöser Erfahrungen nicht abschließend geklärt werden kann. „Beide Interpretationen kann man rationalerweise vertreten – für welche man sich entscheidet, wird in der Regel von nichtkognitiven Faktoren bestimmt“ (98). Die Arbeit schließt mit einer zusammenfassenden Würdigung von PG und einer knappen Stellungnahme K.s zur epistemischen Rechtfertigung religiösen Glaubens und dessen funktionaler Relevanz, die in den Schlusssatz mündet: „Für die Zeit unseres irdischen Lebens ist ein lebensfördernder Glaube, der nicht falsifiziert werden kann, jedenfalls rational, weil dann gilt: ‚Dein Glaube hat dir geholfen‘“ (115).

K. ist eine hervorragende Arbeit gelungen, die einen zwar knappen, aber zuverlässigen Überblick über Alstons Theorie der Wahrnehmung Gottes auf dem Stand von PG gibt. Ich teile allerdings weder K.s Pessimismus bezüglich der Möglichkeit einer epistemischen (im Gegensatz zu einer praktischen) Rechtfertigung theistischer Überzeugungen noch ihren Eindruck, dass die Entscheidung für oder gegen eine rein naturalistische Erklärung religiöser Erfahrungen in der Regel nicht aufgrund von rationalen Gründen, sondern von nichtkognitiven Faktoren, wie subjektiven Vorlieben, Wünschen etc., entschieden wird. K. kommt zu dieser Folgerung aufgrund der Tatsache, dass sich beide Positionen rational vertreten lassen und keine Position ein deutliches argumentatives Übergewicht besitzt. Daraus folgt aber noch nicht, dass vor allem nichtkognitive Faktoren die Entscheidung bestimmen, sondern es gibt auch „rationale“ Erklärungen einer solchen Situation, z. B. dass (wie in vielen anderen philosophischen Fragen) eine informale Argumentation und ein rationales Abwägen der verschiedenen Argumente entscheidend sind, die zwar eine geschulte Urteilskraft verlangen, sich aber selten in rein formal-quantifizierbarer Weise beurteilen lassen und deswegen rationale Meinungsverschiedenheiten begünstigen. Dies gilt umso mehr bei Fragen wie der nach der naturalistischen Erklärung religiöser Erfahrungen, die Teilfragen einer umfassenden Auseinandersetzung über die angemessene Interpretation der Wirklichkeit im Ganzen sind. Die unterschiedlichen Antworten auf die Frage nach der Möglichkeit rein naturalistischer Erklärungen religiöser Erfahrungen lassen sich auch durch unterschiedliches Hintergrundwissen und unterschiedliche Beurteilung der Ausgangswahrscheinlichkeit und Erklärungskraft der theistischen bzw. naturalistischen Hypothese rein kognitiv erklären.

O. J. WIERTZ

LERCH, MAGNUS, *All-Einheit und Freiheit*. Subjektphilosophische Klärungsversuche in der Monismus-Debatte zwischen Klaus Müller und Magnus Striet (Bonner dogmatische Studien; Band 47). Würzburg: Echter 2009. 213 S., ISBN 978-3-429-03180-0.

Die Kontroverse, bislang vor allem bzgl. ihrer theologischen Konsequenzen diskutiert, untersucht Lerch (= L.) in seiner Diplomarbeit philosophisch auf ihre subjekttheoretischen Prämissen hin. Müller (= M.) stützt sich vor allem auf Dieter Henrich (= H.); hinter Striet (= S.) (und Thomas Pröpper [= P.]) steht Hermann Krings (= K.). Denkt M. auf einen monistisch all-einen ‚Innengrund‘ hin, „der sich im Subjekt vergegenwärtigt“, so schließt S. „jede monistische Denkform in der Instanz des Subjekts aus“ (13).

Demgemäß stellt Kap. I in sechs Schritten H.s nicht-egologische Bewusstseinstheorie dar: 1. Es handelt sich um eine „nachkantische Synthese von Existenzphilosophie und transzendentaler Logik“ (24). – 2. Dabei gilt es, der Reflexionsfalle zu entgehen. Die Re-

flexionstheorie denkt das Ich als „Ich denke“ und Selbstbewusstsein als Selbstbeziehung. Damit aber scheitert sie an ihrer Zirkularität. Statt als Reflexion ist das Selbstbewusstsein als Einheit vierer Momente zu erkennen: Aktivität. Wissen seiner Existenz, Wissen um der Einheit beider, Wirklichkeitsgewissheit: Das Ich weiß „von sich als von einer Einheit von Aktivität und Wissen, die wirklich ist“ (37). Fichte sah die Lösung in einem reinen, absoluten präreflexiven Ich, ohne jedoch (so H.) die Zirkularität im Selbstbezug vermeiden zu können. – 3. H. konzipiert deshalb das Bewusstsein als Ichlos: „implizite Vertrautheit“, die nicht „als gewusste Relation zu sich verstanden werden kann“ (51). Aktives Organisations-Prinzip in diesem Bewusstseinsfeld ist das Ich, dessen Aktivität die Reflexionstheorie kurzschlüssig als Selbstkonstitution auffasst. – 4. Wichtig wird auch Hölderlins Fichte-Kritik. Er fasst Ich und Selbstbewusstsein als Subjekt-Objekt-Beziehung, womit es sich verbietet, die ursprüngliche Einheit „Ich“ zu nennen; denn das Ich(bewusstsein) ist komplex und kontingent. – 5. Hölderlin geht darum statt vom Ich vom Seyn aus. Dessen „Urtheilung“ oder „Trennung“ erbringt das Selbst(bewusstsein). Während für ihn dabei das Seyn, „verloren“ geht und „vergeht“, denkt H. es als bleibenden „internen Grund der Subjektidentität“ (80). Ein Grund, gleichzeitig immanent und entzogen, insofern als „Prinzip der All-Einheit“ zu bestimmen (81). – 6. Als solches trägt er die Einheit in Differenz des autonomen Einzelsubjekts wie der Subjekte-Gemeinschaft. Einheit und Vielheit sind so auf dem Hintergrund einer „Nichtdifferenz“ zu verstehen, der zugleich Differenz-Kapazität eignet (87f.). Dabei geht der Willensfreiheit der Subjekte deren eigentliche Freiheit der Selbstwahl voraus, die wir freilich (anders als beim Selbstbewusstsein) nur voraussetzen können.

II. Selbstbewusstsein und Gottesgedanke. M.s Ansatz. – 1. M. weist die Irreduzibilität des Selbstbewusstseins sprachphilosophisch auf, analytisch reformuliert. Sowohl die indizierende Rede von Einzelnem wie abstrakte Aussagen über Allgemeines verweisen auf das Selbst, und zwar sein „dort“ oder „dies“ auf seine eigene Raum-Zeit-Stelle (als Person, in der Welt), sein „Es scheint mir“ auf seine „Meinungsgeschichte“ (101 – als Subjekt, der Welt gegenüber), wobei dem Subjekt, in der Irrtumsgemeinschaft seiner Selbstbeschreibung, der Primat zukommt. Das Selbst besitzt also eine „Binnenstruktur“ (106), was nach deren Woher fragen lässt. Dies kann nicht eine „Instanz der gleichen Art wie das selbstbewusste Subjekt“ sein (108). – 2. Die unhintergehbare Subjektivität verweist (freilich nicht deduktiv metaphysisch) auf einen unverfügbaren „Innengrund“ (111), einen „weiselosen Ur-Grund“ (112 – Im Blick auf die *maior dissimilitudo* kommt so auch den nicht-theistischen Religionen „philosophische Dignität“ zu). Diesen hypothetischen Gedanken bezieht M. gleichwohl mit H. auf das ontologische Argument, holistisch im Sinne der All-Einheit, wobei das „All“ das in der Einheit einbeschlossene Viele anspricht. Dabei überwiegt in den westlichen Monotheismen die Personperspektive, im östlichen Monismus die des Subjekts.

III. Dem gegenüber steht nun die egologische Freiheitsanalytik nach K. und P. – 1. Transzendental-reduktiv fragt sie vom faktisch Gegebenen nach dessen nicht gegebener Möglichkeitsbedingung, die „nicht wie reale Bedingungen erkannt werden kann“, sondern „gedacht werden muss“ (134). 2. Gegeben ist für K. das Erkennen in seiner Relationsstruktur von Erkennendem (Fundament), Erkanntem (Terminus), deren „Band“ (formaler Transzendenz) und dem Eins dieser Trias (in sich zurückgewendete Transzendenz: Retroszendenz). – 3. Von hier aus ist nun der freiheitsanalytische „Begriff vom transzendentalen Ich zu gewinnen“: als „ursprüngliche Selbsteinheit“ „durch sich selbst“ (141f.), in der „Tathandlung“ der „Selbstsetzung“. Diese, beim frühen Fichte unklar geblieben, wird von K. als reiner Hervorgang der Retroszendenz entfaltet, „welche als spontanes Sich-Öffnen für Wirklichkeit jedem konkreten Akt der Reflexion [...] schon vorausliegt und daher ‚präreflexiv‘ und ‚prätemporal‘ genannt werden kann“ (148). Diese Transzendentalität verbürgt zugleich das Moment der formalen Unbedingtheit menschlicher Freiheit als Selbstursprünglichkeit (keine Ich-Eigenschaft, sondern „irreduzible[r] Ermöglichungsgrund realer, personaler Identität“ [151]). Gefüllt wird die „leere Figur der formalen Freiheit“ (155) durch andere „Freiheit als das Worauffhin des Sich-Öffnens“.

IV. Kritische Diskussion. – 1. Schon methodisch differieren K.s rein transzendente Argumentation und H.s sprachanalytisches und „introspektiv phänomenologisches“,

eher „geistmetaphysisches“ Verfahren. Tiefer greifen die inhaltlichen Differenzen. – 2. Ich-Innengrund: Ich-loses Sein oder transzendentes Ich, formal unbedingte Freiheit? L. fragt „ungeschützt“, ob die monistische Denkform „nicht metaphysische Implikationen habe, die sich subjekttheoretisch schwer begründen lassen“ (166). – 3. Transzendente Freiheit und monistische All-Einheit. a) Wie löst H. die These ein, ein Ich könne einem Ich-losen Grund entstammen? Worin besteht der „Theorievorteil“ (171), wenn H. zum Problem der Einheit des Ich nicht mehr weiß als der frühe Fichte? b) Läge dann nicht eine naturalistische Deutung des Ich-losen Grundes näher? So insistiert L. „auf das Ich als Schlüsselkategorie einer Subjekttheorie“ (178), so sehr H.s „Problematisierung des reflexionstheoretischen Zirkels jede subjektphilosophische Bemühung zu leiten hat“.

V. Ausblicke und Problemüberhänge – 1. Vermittlungsversuche zwischen H. und K. Skizzenhaft stellt L. drei Ansätze vor: S. fasst, in nicht ganz geklärter Spannung, „einerseits das präreflexive Ich als Gehalt der freien Retroszendenz, andererseits die Freiheit des Anderen als Gehalt des transzendentalen Ich“ (185). Bernhard Nietzsche sieht an K.s Retroszendenz „Lösungspotenziale“, indem er die Phänomenologie unseres Leib- wie Kontingenzbewusstseins in die transzendente Reduktion hineinnimmt. Schließlich wird bei Saskia Wendel die Leiblichkeit bestimmend. Der Leib ist untrennbar vom mit sich vertrauten Ich, fungiert als Möglichkeitsbedingung des Weltbezugs, ist zugleich irreduzibel je meiner, als mein [Real-]Symbol und Möglichkeitsbedingung von Du-Beziehung. L. fragt nun, ob die präreflexive Sich-Struktur sich nicht genauer als Retroszendenz beschreiben ließe, wobei er sich dafür auf eine Wortmeldung P.s beziehen kann. Dann wäre das reine Ich nicht mehr so lebensfremd abstrakt. – 2. Offen bleibt hier die Klärung des Verhältnisses von Absolutem und Endlichem im Hinblick darauf, dass Differenz logisch ein vorgängiges Identitätsmoment fordert und S. seine Differenzthese nur „offenbarungs- bzw. gnadentheologisch, nicht aber philosophisch gewonnen“ hat (196).

Damit tritt tatsächlich am Ende der eindrucksvollen Arbeit wieder der alte Streit um das Verhältnis von Theologie und Philosophie auf, aber wohl auch die Frage nach einem gemäßen Verständnis von Freiheit. Selbstverständlich stellt sich hier nicht „das Problem einer möglichen ‚Begrenzung‘“ ihrer. Wie aber, wenn sie ursprünglich als Frei-gebigkeit zu denken wäre? *Libertas: liberalitas* (W. Kern, MySal II, 497), oder kürzer (vgl. jetzt F. v. Heereman zum „letzten Fichte“: Selbst und Bild): als Güte. J. SPLETT

GASSER, GEORG / QUITTERER, JOSEF (HGG.), *Die Aktualität des Seelenbegriffs*. Interdisziplinäre Zugänge. Paderborn: Schöningh 2010. 362 S., ISBN 978-3-506-76905-3.

Dem Begriff der Seele kommt in der abendländischen Philosophie und Theologie eine zentrale Rolle zu. In ihm verdichten sich maßgebliche Antworten auf die Frage, was der Mensch im Grunde ist und was seine Sonderstellung in der Welt begründet. Gleichzeitig lässt sich nicht übersehen, dass das traditionelle Konzept der Seele im aktuellen Wissenschaftsdiskurs nur ein randständiges Dasein fristet. Der vorliegende Sammelbd. stellt sich dieser Herausforderung. Er verdankt sich einer in Innsbruck veranstalteten interdisziplinären Kolloquienreihe zum Thema: „Der traditionelle Begriff der Seele und die Neue Naturalistische Herausforderung“. In ihren Beiträgen widmen sich die Autoren der Frage, inwieweit sich der traditionelle Seelenbegriff weiterentwickeln und zu einem vertieften Verständnis des Menschen als psychophysischer Einheit heranziehen lässt. Der Aktualität des Seelenbegriffs wird dabei unter fünf verschiedenen Rücksichten nachgegangen: der Philosophie der Physik, der Philosophie der Biologie, der Philosophie der Neurowissenschaften, des Hylemorphismus und schließlich der Theologie.

Brigitte Falkenburg (= F.) geht der Frage nach, ob sich unser subjektiv-mentales Zeiterleben auf ein objektiv-physikalisches Konzept von Zeit reduzieren lässt. Schwierigkeiten bezüglich der Naturalisierung bereitet insbesondere der Zeitpfeil. Seine gängige physikalische Erklärung, die auf dem thermodynamischen Zeitpfeil beruht, setzt den subjektiv erlebten Unterschied von „früher“ und „später“ bereits voraus, erklärt ihn aber nicht. F. zufolge münden alle Naturalisierungsversuche in ein Dilemma: Nimmt man ein irreversibles neuronales Geschehen als Erklärung für unser Zeiterleben an, kann dieses nicht im strengen Sinne deterministisch sein, weil deterministische Gesetze rever-

sibel sind. Geht man dagegen davon aus, dass unser Zeiterleben auf reversiblen neuronalen Prozessen beruht, dann besitzt dasjenige, was die Qualität unseres Zeiterlebens ausmacht, nämlich der irreversible Unterschied zwischen Vergangenen und Zukünftigem, keine physikalistisch erklärbare Basis. Vor dem Hintergrund dieses Dilemmas plädiert F. für eine komplementäre Verhältnisbestimmung von physikalischer Zeit und subjektivem Zeiterleben.

Klaus von Stosch (= St.) diskutiert in seinem Beitrag, ob sich die Rede von einem besonderen und unmittelbaren Wirken Gottes in der Welt mit dem modernen naturwissenschaftlichen Weltbild vereinbaren lässt. Er erörtert die Stärken und Schwächen von Erklärungsmodellen, die sich auf quantentheoretische Indeterminiertheiten, auf die Chaostheorie oder auch auf das Konzept einer *Top-down*-Kausalität stützen. St. hebt hervor, dass der methodische Zugriff der Naturwissenschaften ihre Erklärungskompetenz auf quantifizierbare und reproduzierbare Aspekte der Wirklichkeit beschränkt. Die physikalische Wirklichkeit ist demzufolge deutungs offen: Nimmt man den deskriptiven, induktiven und statistischen Charakter der Naturgesetze ernst, dann lässt sich im Falle eines vereinzelt göttlichen Eingreifens kaum mehr sinnvoll zwischen einer Durchbrechung der Naturgesetze und einem von ihnen zugelassenen Ausnahmefall unterscheiden.

Uwe Meixner (= M.) argumentiert für eine dualistische Konzeption mentaler Verursachung. Er zeigt zunächst auf, dass die Annahme einer Verursachung durch ein nichtphysisches Subjekt nicht in Gegensatz zu Gesetzen der Physik, insbesondere zu den Energieerhaltungssätzen, gerät, wie oftmals behauptet wird. In einem zweiten Schritt schlägt M. vor, das Gehirn als Instrument für die Auffindung makroskopischer Indetermination in der Umgebung des Organismus zu begreifen. Es selektiere die gewonnenen Informationen über die Umgebung, um sie zum (Überlebens-)Vorteil des Organismus zu nutzen. Im Sinn eines Schlusses auf die beste Erklärung argumentiert M., dass sich Gehirne, mit deren Hilfe sich rationale Entscheidungen treffen lassen, wohl niemals entwickelt hätten, wenn in der Makrowelt deterministische Gesetze herrschen würden.

Franz Mechsner fragt nach dem Ort der freien und verantwortlichen Person im System der Wissenschaften. Dabei geht er davon aus, dass materiellen Prozessen, zielgerichteten Aktionen und willensfreien Handlungen drei verschiedene Kausalitätsmodelle zugrunde liegen, denen drei nicht aufeinander zurückführbare Ontologien entsprechen: Die Ontologie materieller Prozesse kennt im Unterschied zur telefunktionalen Ontologie biologischer Systeme keine finale Kausalität. Die Annahme einer vorwärtsgerichteten Kausalität erweist sich jedoch als heuristisch fruchtbar, wenn zur Beschreibung des Verhaltens biologischer Systeme Begriffe wie „zielgerichtete Funktionalität“ oder „Information“ herangezogen werden. Die personale Ontologie baut auf der telefunktionalen auf, geht aber über deren konzeptionellen Rahmen hinaus. Personen besitzen Willensfreiheit. Sie können Handlungszwecke setzen oder verwerfen, weil sie dafür Gründe haben. Die materielle, telefunktionale und personale Ontologie bauen aufeinander auf und stehen zueinander im Verhältnis „evolutionärer Emergenz“. Sie fundieren die wissenschaftstheoretische Differenzierung von Material-, Lebens- und Humanwissenschaften.

Johannes Seidel (= S.) wirft die Frage auf, was ein Lebewesen von bloßem biogenem Material unterscheidet. Im Hinblick auf die Individuationsproblematik hält er den Rekurs auf das Genom für ungenügend. Das Genom lege lediglich fest, welche RNA bzw. Aminosäuren ein Organismus synthetisieren kann. S. favorisiert hinsichtlich der Individuationsproblematik das aristotelisch-thomistische Konzept der *materia quantitate signata*. Damit ein biologisches Individuum vorliegt, bedarf es einer funktional organisierten Materie, die über eine geschlossene Außenschicht verfügt.

Martin Kurthen (= K.) expliziert die Möglichkeiten und Grenzen der neurowissenschaftlichen Forschung in Bezug auf das menschliche Selbst. In den Kognitions- und Neurowissenschaften werde das, was wir gewöhnlich mit „dem Selbst“ assoziieren, in verschiedene Teilleistungen zerlegt. Die Teilleistungen werden operationalisiert, indem sie einem experimentellen Setting zugänglich gemacht werden. Anhand zweier Fallbeispiele aus der neurowissenschaftlichen Forschung macht K. deutlich, dass die Neuro-

wissenschaft – im Unterschied zu populärwissenschaftlichen und spekulativen Publikationen – keine ontologischen Schlussfolgerungen ziehen kann und will.

Olaf Breidbach widmet sich der Geschichte der neuzeitlichen Hirnforschung. Er untersucht die Rezeption von illustrativen Bildern und heuristischen Modellen in den Neurowissenschaften und gelangt dabei zu dem Ergebnis, dass die herangezogenen Erklärungsmuster regelmäßig an philosophische Diskussionen andocken – auch wenn dies meist nicht reflektiert werde: ein Umstand, der ihn dafür plädieren lässt, die Aussagen der Hirnforschung nochmals gründlich zu überdenken.

Dieter Sturma wirbt angesichts der Aporien, in die sowohl naturalistisch-reduktionistische als auch substanzdualistische Deutungen des Leib-Seele-Problems geraten, für einen integrativen Naturalismus. Ausdrücke für psychische und physische Zustände referieren demzufolge auf dieselbe Wirklichkeit, stellen aber irreduzible Perspektiven auf diese dar. Der integrative Naturalismus löse das Leib-Seele-Problem auf theoretischer Ebene zwar nicht. Er mache es aber praktisch handhabbar, indem er einen epistemischen Pluralismus mit einem ontologischen Monismus verbindet.

Marianne Scharke (= Sch.) ordnet die Untersuchung der Frage, was Lebewesen im Grunde sind, dem Zuständigkeitsbereich der Philosophie der Biologie, letztlich der Metaphysik, zu. Im Anschluss an Aristoteles definiert sie Lebewesen als persistierende dreidimensionale Objekte (Kontinuanten), die sich gegenüber anderen Körpern dadurch auszeichnen, dass sie „am Leben sind“. Für Lebewesen bedeute zu persistieren und zu leben letztlich dasselbe. Zu persistieren bzw. zu leben wiederum sei gleichbedeutend mit der Fähigkeit, die körpereigene Struktur durch entsprechende Stoffwechsellvollzüge regenerieren zu können. Sch. diskutiert in weiterer Folge die Frage, ob es sich bei der Fähigkeit zum Stoffwechsel um eine passive Disposition handelt, aufgrund des inneren Aufbaus bestimmte Veränderungen durchzumachen, oder um ein aktives Vermögen, bestimmte Vollzüge selbstverursacht zu vollziehen. Da ein aktives Vermögen zum Stoffwechsel nicht allen Lebewesen zuzukommen scheint, kommt sie zum Schluss, dass „die Differenz zwischen Wesen, die ihre Tätigkeiten aktiv vollziehen, und jenen, auf die dies nicht zutrifft, in die Kategorie der Lebewesen“ fällt (251).

Tobias Kläden versucht, die *Anima-forma-corporis*-Lehre des Thomas von Aquin in der gegenwärtigen *Mind-body*-Debatte zu situieren. In seiner Sicht eröffnet der thomassische Hylemorphismus eine kohärente Alternative zur cartesischen Dichotomie, der sowohl substanzdualistische als auch physikalistische Positionen verhaftet bleiben, insofern sie Mentales und Materielles verdinglichen und einander gegenüberstellen. Begreift man Seele und Körper mit Thomas jedoch als Konstitutionsprinzipien, die zueinander im Verhältnis von Form und Materie stehen, dann lässt sich die Gleichzeitigkeit von Identität und Differenz zwischen Mentalem und Materiellem wahren: Der Bereich des Mentalen ist von physischen Bedingungen abhängig, insofern mentale Eigenschaften physisch realisiert sind (gegen den Dualismus). Zugleich reicht der Bereich des Mentalen als Prinzip der Verwirklichung physischer Eigenschaften über den physischen Bereich hinaus (gegen den Physikalismus).

Josef Quitterer (= Q.) erläutert das Erklärungspotenzial des aristotelischen Seelenbegriffs. Der Rekurs auf den Seelenbegriff ist nach Q. nicht durch Hypothesen der modernen Kognitions- und Neurowissenschaften ersetzbar, da diese das Verhalten von Lebewesen lediglich kausal erklären wollen, indem sie es auf seine Antezedensbedingungen zurückführen. Das aristotelische Konzept der Seele stellt demgegenüber eine funktional-integrative Erklärung dar. Mit seiner Hilfe lässt sich erläutern, wodurch die vielfältigen Prozesse, denen ein Lebewesen unterliegt, in einem funktionalen Zusammenhang stehen und ein strukturiertes Ganzes bilden. Das aristotelische Konzept der Seele stellt eine *Top-down*-Erklärung dar. Als solche liegt sie auf einer anderen Ebene als einzelwissenschaftliche Erklärungsmethoden und -modelle. Ihr Erklärungspotenzial besteht darin, einzelwissenschaftliche Zugänge in einen Verweisungszusammenhang zu stellen und so eine Alternative zu naturalistischen Reduktionsprogrammen zu eröffnen.

Ulrich Lükes (= L.s) Überlegungen widmen sich dem interdisziplinären Dialog zwischen Theologie und Biologie. In phylogenetischer Hinsicht bezeichne Beseelung denjenigen Entwicklungsschritt im Zuge der Hominisation, mit dem ein Transzendenzbezug gegeben sei, der sprachlich und symbolisch zum Ausdruck gebracht werden könne.

Die theologische Rede von der Seele bzw. Beseelung begreift L. letztlich als Chiffre, die auf ein wechselseitiges Kommunikationsgeschehen zwischen Beseelendem (Gott) und Beseeltem (Mensch) verweist. In ontogenetischer Hinsicht bringe die Rede von der Beseelung zum Ausdruck, dass der Mensch von Anfang an unter dem An-Spruch Gottes stehe. Das Theologumenon von der Seele bzw. Beseelung halte die empirische Unauslotbarkeit des Menschen fest und verweise auf seine von Gott geschenkte Würde.

Peter Marinkovic untersucht anhand von ägyptischen, griechischen und biblischen Quellentexten, ob das Konzept der Seele in der Antike eher dualistisch oder monistisch verstanden wurde. Betont dualistische Seelenvorstellungen, die die Seele als eigenständige Entität auffassen, tauchen Marinkovic zufolge erst im Spätellenismus auf, seien aber von den Autoren des Neuen Testaments nicht rezipiert worden.

Theo K. Heckel (= H.) spürt der Entwicklung des Seelenbegriffs im hellenistischen Judentum und frühen Christentum bis hin zur christlichen Gnosis nach. Einscheidend wirkte dabei die Übersetzung der hebräischen Bibel ins Griechische: Die Septuaginta gibt *néfesch* mit *psyché* wieder und lässt damit dualistische Deutungen der Seele zu. Am Beispiel des Philo von Alexandrien zeigt H., dass alexandrinische Diasporagelehrte in der Folge einen weitgehenden Dualismus von Leib und Seele formulieren. Im Rahmen einer damals verbreiteten Seelenallegorese deuten sie die Ereignisse der biblischen Überlieferung als Ausdruck des individuellen Seelenlebens. Auch Paulus stelle den geistigen Kern des Menschen mitunter seinem Leib kontrastierend gegenüber (vgl. z. B. 2 Kor 4, 16). Er habe dabei aber keinen Leib-Seele-Dualismus im Sinn, sondern beschreibe das Wirken Gottes innerhalb einer noch unerlösten Welt.

Rudolf Ch. Hennings thematisiert die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele aus Sicht der protestantischen Theologie. Für die Entwicklung der sog. Ganztodtheorie, die zum vorherrschenden Modell in der jüngeren protestantischen Theologie avancierte, war der Ansatz Schleiermachers maßgeblich. Schleiermacher kommt in seiner Auferstehungslehre ohne den Begriff einer unsterblichen Seele aus, weil er diesen durch die Hoffnung auf eine den Tod überdauernden Gemeinschaft mit Gott ersetzt. An diesem Modell bleibe allerdings klärungsbedürftig, wie eine Beziehung zu Gott über den Tod hinaus fortbestehen kann, wenn es keinen menschlichen Beziehungsträger mehr gibt. H. schlägt deshalb vor, den Begriff der Seele wieder einzuführen – und zwar als Grenzbezug, dem in der ganzheitlichen Transformation des Menschen im Tod die Funktion des Kontinuitätsmoments zukommt.

Der vorliegende Sammelbd. liefert einen wichtigen Beitrag zur gegenwärtigen Naturalismusdebatte. Zugleich vermittelt er einen guten Einblick in die neueren Arbeiten deutschsprachiger Philosophen und Theologen, die sich am Seelenbegriff abarbeiten. Hervorzuheben ist, dass etliche Autoren zusätzlich zu ihrer philosophischen bzw. theologischen Expertise eine naturwissenschaftliche Qualifikation aufweisen. Dies prädestiniert sie für die interdisziplinäre Thematik des Sammelbds. Ihre Beiträge sensibilisieren für die heuristische Leistungsfähigkeit des Seelenbegriffs, die vor allem darin bestehen dürfte, naturalistische Engführungen in der philosophischen Anthropologie bereits im Ansatz zu vermeiden. Erschwerend wirkt dabei freilich, dass sich unter dem Begriff der Seele eine breite Palette von durchaus nicht einheitlichen Konzeptionen versammelt: Sie reicht von verschiedenen Spielarten des Hylemorphismus über Emergenztheorien bis hin zu unterschiedlichen Versionen des Substanzdualismus. Die Frage, wie mit der Pluralität dieser Seelenkonzeptionen im Hinblick auf die Naturalismusdebatte umzugehen ist, bedürfte erst noch weiterer Diskussion. Alles in allem enthalten die vorgelegten Beiträge jedoch bedenkenswerte Einsichten und Anregungen. Sie können jedem, dem es um eine kritische Vergewisserung des christlichen Menschenbildes und seiner Grundlagen zu tun ist, zur Lektüre nur empfohlen werden. D. KRASCHL OFM

BRIESKORN, NORBERT, *Sozialphilosophie*. Eine Philosophie des gesellschaftlichen Lebens (Grundkurs Philosophie; 19). Stuttgart: Kohlhammer 2009. 319 S., ISBN 978-3-17-020521-5.

Norbert Brieskorn (= B.), Professor für Rechts- und Sozialphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München, hat in der Kohlhammer-Reihe „Grundkurs Philo-

sophie“ sein systematisches Werk zur Sozialphilosophie vorgelegt, das als eine Philosophie des gesellschaftlichen Lebens unterteilt wird, um dadurch das Interesse des Lesers auf den Begriff der Gesellschaft zu fokussieren. Da aber der Begriff der Gesellschaft als komplex erscheint, versucht B., zuerst eine Antwort darauf zu geben, welche Zugänge sich für eine sozialphilosophische Auseinandersetzung mit dieser Kategorie in Betracht ziehen lassen. B.s Annäherung an die Problemstellung ist existenziell ausgerichtet, indem sich dem Leser gleich in Teil A eine am Text schwebende, aber nicht formulierte Frage stellt: Kann die Gesellschaft für den Menschen eine letzte Wirklichkeit darstellen? Lässt sich behaupten, der Mensch werde einer gesellschaftlichen Wirklichkeit ausgeliefert, die ihn in seiner Freiheit permanent bedroht? B. zeichnet am biographisch-literarischen Beispiel von Schauspieler Heinz Rühmann auf eine sehr originelle Weise die umfassende Komplexität der anthropologischen Dimensionen der Gesellschaft voraus. Rühmann spielt den „Hauptmann von Köpenick“, das gleichnamige berühmte Stück von Carl Zuckmayer, und wiederholt darin die Worte aus dem Märchen von den Bremer Stadtmusikanten: „Etwas besseres als den Tod findest Du überall! ... So wie Rühmann die Worte in diesem Satz betont, werden wir vom Gegenteil überzeugt, dass nämlich der Tod dem vorzuziehen ist, was die Gesellschaft den Menschen anbietet“ (12). Dadurch wird ein paradigmatisches Bild des in den gesellschaftlichen Strukturen lebenden Menschen zum Ausdruck gebracht: Es zeigt den handelnden Menschen, seine Freiheit und Verantwortung, seine Bindung an die oft determinierte Gesellschaft, letztlich seine Tragik, indem der Mensch gleichzeitig als Täter und Opfer in Erscheinung tritt. Denn was bietet eigentlich die Gesellschaft dem Menschen an? Ist sie nur ein Ort, wo „menschliches Handeln menschliches Leiden verursacht“ (14)? B.s Antwort ist realistisch und steht mit der philosophischen Tradition in Einklang: Im Menschen sind sowohl die aufbauenden als auch die zerstörerischen Tendenzen am Werk; sie können zur Entstehung einer Gesellschaft verhelfen, aber auch zu ihrem Untergang verführen (15).

In Teil B diskutiert B. die Frage nach den Zugängen zur Gesellschaft. Die leitende Frage ist eine erkenntnistheoretische: Wie wird die Gesellschaft verstanden bzw. wie wird die Wahrheit über die gesellschaftliche Wirklichkeit erkannt? Das Verhältnis zwischen dem Erkennenden und dem Gegenstand der Erkenntnis soll nach B. von drei Prinzipien geleitet sein: Erstens wird eine richtige Haltung dem Gegenstand, d. h. der Gesellschaft gegenüber, vorausgesetzt; zweitens soll die Gesellschaft im menschlichen Gedächtnis vergegenwärtigt sein; drittens kann eine Gesellschaft letztlich nicht vollständig zum Gegenstand gemacht werden. Das letztere erkenntnistheoretische Moment begründet die These, wonach die Gesellschaft nicht bloß auf eine empirische Gegebenheit reduziert werden darf. B. stellt erstens die These auf, dass ein Verstehen von etwas „eine wohlwollende Einstellung ihm gegenüber“ verlangt (16). Weiter ist in diesem Zusammenhang eine Haltung der richtigen Distanz zum Gegenstand geboten, die „das ‚Zunah‘ und das ‚Zu-fern‘ vermeidet“ (17). Ein zweites Erkenntnismoment ist dadurch charakterisiert, dass zum einen der Mensch von der Gesellschaft geprägt ist und sich zum anderen von ihr auch lösen kann: Es wird „in jedem Erkennen von Gesellschaft etwas über den Menschen und in jedem Erkennen des Menschen auch etwas über die Gesellschaft mitausgesagt“ (20). Eine Erkenntnis erfolgt immer von innen und nicht von außen her, betont B. zu Recht, d. h., die Gesellschaft beschreibt sich selbst. Obwohl der Mensch und die Gesellschaft aufeinander bezogen und voneinander abhängig sind, erteilt B. der These einer „totalen“ Eingebundenheit des Menschen in Gesellschaft“ eine klare Absage. Die Kollektivität kann nicht die letzte Wirklichkeit des Menschen sein. B. argumentiert anthropologisch: Der Mensch ist zwar an seinen Körper gebunden, aber in seinem Geist kann er von dieser Gebundenheit gelöst und die Selbstreflexivität hergestellt werden. „Damit lässt sich mit Blick auf den Geist von einem gesellschaftlich unbeherrschbaren Ort sprechen“ (22). Da dieser Ansatz in der zeitgenössischen sozialphilosophischen Diskussion nicht ohne Einwände angenommen, sondern sogar abgelehnt wird, ist B.s Position umso wichtiger und wertvoller. Zum einen ist nämlich der heutige Mensch mit praktischen Vorgehensweisen konfrontiert, die ihn total an die Kollektivität zu binden und zu kontrollieren versuchen; zum anderen stellen die einzelnen philosophischen Richtungen den freien Willen des Menschen in Frage, zweifeln über seine Freiheit und befürworten aufgrund der neurowissenschaftlichen Untersuchungen einen an-

thropologischen Determinismus, was unvorhersehbare Auswirkungen auf die Philosophie des gesellschaftlichen Lebens haben wird. Das dritte Erkenntnismoment ist von grundlegender Bedeutung: Spricht der Mensch von der Gesellschaft, so kann sie nicht vollständig begriffen werden. B. führt drei Argumente für seine These an: Erstens, der Mensch, der über Gesellschaft spricht, „trägt auch immer sich selbst vor“ (34), gleichzeitig kann er sich selbst aber nicht völlig kennen; zweitens, die Gesellschaft verändert sich ständig, und drittens, der menschliche Geist lässt sich nicht an eine Form binden: „So sehr der Mensch sich seines Geistes bedienen kann, er ist doch nicht sein Herr“ (35). Dadurch wird deutlich zum Ausdruck gebracht, dass der Mensch in seinem Sprechen über die Gesellschaft mit den Grenzen konfrontiert wird, die paradoxerweise durch seine eigene Existenz bedingt sind. Anschließend widmet B. einem zusätzlichen Erkenntnismodell kurze Aufmerksamkeit, das als „kombinatorischer Ansatz“ bezeichnet wird und „Evidenz, Diskurs und Achten auf Minderheiten“ umfasst (36). Diese Erkenntnisform beruht auf einem präreflexiven Wissen, das nach B. von der Erfahrung abgeleitet wird. Das Modell besagt nun, dass ein Konvergieren der erwähnten Elemente einen Prozess einleiten kann, der zur Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit führt.

B. erweitert und entfaltet in Teil C seine Annäherung an die Gesellschaft. Im Mittelpunkt seines Interesses stehen die einzelnen Wissenschaften der Gesellschaft, beispielsweise die Soziologie, die Soziobiologie, die Sozialethik und nicht zuletzt die Sozialphilosophie. B.s Abgrenzung einzelner Wissenschaften stellt die Weichen für die darauf folgenden begrifflichen Ausführungen: „Wer ... nach allgemeinen empirisch überprüfbareren Gesetzen des zwischenmenschlichen Handelns fragt, arbeitet als Sozialwissenschaftler. Die Sozialphilosophie wiederum beschäftigt sich mit den Bedingungen der Möglichkeit von Gesellschaft überhaupt, ihren Bewegungen und Zwecken, und ‚was sie ist‘“ (39). Aufgrund dieser Unterscheidung liefert B. das wesentliche Kriterium, das für die methodische Vorgehensweise und inhaltliche Bewertung einzelner Wissenschaften von entscheidender Bedeutung ist. Als erste Sozialwissenschaft wird die Soziologie unter die Lupe genommen. Dabei konzentriert sich B. auf die Frage, ob sich eine Gesellschaft nach streng wissenschaftlichen Prinzipien bestimmen lässt. In einer abwägenden Gegenüberstellung von Argumenten werden sowohl Einwände darauf als auch Antworten auf sie diskutiert. Von den drei Gegenüberstellungen sei die erste zitiert. Zuerst der Einwand: „Da Wertfragen in sie (d. h. „wissenschaftliche Gesellschaftslehre“) eingehen, enthalte sie außerwissenschaftliche Bestandteile“ (40). Die Antwort auf den Einwand lässt sich immer als dessen Relativierung lesen: „Selbstverständlich ist jede sozialwissenschaftliche Betätigung und Theoriebildung Teil der Kultur und der Politik eines Landes. [...] Daher sind zwei Fragen getrennt zu stellen: Welche Werte bestimmen die Gesellschaft und auch den Wissenschaftsbetrieb? Und: Welche Werte soll die Gesellschaft und die Wissenschaft vertreten und wie begründet sie diese Werte“ (41)? In der weiteren begrifflichen Klärung der einzelnen Wissenschaften erläutert B. sein Verständnis der Sozialphilosophie: „Sie gehört zur theoretischen, nicht zur praktischen Philosophie“, lautet sein Paradigma (54). Diese Behauptung überrascht im ersten Augenblick den Leser, ist aber in ihrer Ausführung logisch, kohärent und konsequent. Denn B. will keine „Theorie des Handelns“, sondern die theoretischen Bedingungen für die Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit vorlegen. Diese subtile Auffassung der Sozialphilosophie erklärt im nächsten Schritt auch die Differenz zwischen einer „Philosophie des gesellschaftlichen Lebens“ und einer „Philosophie des Sozialen“ (54). Indem die beiden eigentlich ähnlichen Kategorien entgegengesetzt werden, lässt sich das „Soziale“ als nicht ausreichende Kategorie bestimmen, um die ganze Wirklichkeit des Menschen aufzufassen. Diese Wirklichkeit wird erst als „gesellschaftliches Leben“ adäquat wiedergegeben, indem die Verflechtung von menschlichen Beziehungen und geschichtlicher Erfahrung berücksichtigt wird.

Teil D ist dem Begriff der „Gesellschaft“ gewidmet. B.s Anliegen richtet sich darauf, diesen Begriff aus den unterschiedlichen Blickrichtungen zu beleuchten. Etymologisch lässt sich „Gesellschaft“ vom Wort „Geselle“ bzw. „sell“ ableiten, das „kein bloßes Nebeneinander von Menschen, sondern eine gemeinsame Unternehmung, ein Aufeinander-Einwirken von Menschen auf Menschen“ bezeichnet (56). Geschichtlich betrachtet

hat aber „Gesellschaft“ paradoxerweise erst in der Neuzeit ihre begriffliche Entwicklung genommen. Der Grund dafür liegt im antiken und mittelalterlichen Verständnis des gesellschaftlichen Lebens, wo zwischen „Staat“ und „Gesellschaft“ nicht unterschieden wurde. Wenn wir nun auf die Worte wie „koinonía, pólis, civitas, res publica, societas“ stoßen, so drücken sie die differenzierte Sichtweise einer Gemeinschaft aus, lassen sich aber mit „Gesellschaft“ nicht gleichsetzen. Letztlich waren die Menschen durch eine äußerliche Ordnung zu „Freien“ und „Unfreien“ vorausbestimmt. Warum ist es nun erst ab dem 18. Jhd. zur Ausdifferenzierung zwischen „Staat“ und „Gesellschaft“ gekommen, und welche Gründe haben zur Trennung geführt? B. verweist in seiner detaillierten Analyse auf die einzelnen Theoretiker, von A. Ferguson über I. Kant und G. W. F. Hegel bis K. Marx und F. Engels, die zu begrifflichen Differenzierungen beigetragen haben. Die Gründe könnte man in vier Stufen einordnen: 1) soziologische Gründe, d. h. soziale und politische Umstrukturierung durch die Machtübernahme des Bürgertums und Konstituierung der Nationen; 2) rechtlich-moralische Gründe; 3) ökonomische Gründe; 4) geistesgeschichtliche Gründe, indem in der philosophisch-theologischen Reflexion das Individuum stärker ins Bewusstsein rückt (61–67).

Um eine Definition von Gesellschaft zu liefern, weist B. zuerst auf die Schwierigkeiten hin, die mit dieser Aufgabe verbunden sind: Was sollte nämlich „im Fall der Gesellschaft genus sein?“ (67). B. diskutiert anhand von vier bzw. fünf Autoren (H. Schmidt/G. Schischkoff, O. von Nell-Breuning, U. Tietz und M. Forschner) die unterschiedlichen Definitionen (69–77). Jede für sich hebt ein charakteristisches Merkmal hervor. Wenn beispielsweise von Nell-Breuning die „Verbundenheit der Menschen“ und die „Verwirklichung eines gemeinsamen Ziels oder Wertes“ zum Kriterium der Gesellschaft macht, so bezweifelt B. diesen Ansatz und stellt dadurch indirekt eine Zeitdiagnose auf: Die Menschen sind in der Verfolgung gemeinsamer Ziele nicht miteinander verbunden. Ohne diese These weiterzuentwickeln und die Konsequenzen in Betracht zu ziehen, lässt B. durchblicken, dass sich eine Gesellschaft aufgrund von „Werten“ und „gemeinsamen Zielen“ nicht mehr definieren lässt. „Die Mitglieder bejahen in ihrer übergroßen Mehrheit die Verfassung und große Teile der Rechtsordnung; nicht viel mehr“ (70)!

Welche ist nun B.s spezifische Definition der Gesellschaft? Im Gegensatz zu den oben erwähnten Autoren unterscheidet B. zum einen im Einklang mit der aristotelischen und scholastischen Tradition zwischen der „Gesellschaft als Apriori“ und der „Gesellschaft als Aposteriori“. Das heißt, sie besteht bereits „von Natur aus“, wird aber auch durch die Aktivität der Menschen geformt (77f.). Zum anderen umfasst B.s Definitionsvorschlag Elemente, die inhaltlich neu bestimmt und als eine Einheit aufgefasst werden. Nach B. ist die Gesellschaft 1) „eine Mehrzahl von Menschen in einem abgegrenzten Raum“, d. h., eine bestimmte Zahl von Menschen muss existieren, damit die Voraussetzung für ein gemeinsames Handeln, Verstehen und Erinnern vorhanden ist; 2) „mit Wechselwirkungen zwischen ihnen“, d. h., erst durch die Kommunikation zwischen den Menschen sind Handeln, Verstehen und Erinnern sinnvoll; 3) getragen von „Wirkbewusstsein“, womit gemeint ist eine „lebendige Verknüpfung von Erfahrungen“ und nicht ein ontologischer Substanzbegriff; 4) „in Hierarchien geordnet“, d. h., eine Gesellschaft muss ihr Zusammenleben organisieren, wobei die Gerechtigkeit im Sinne von „jedem das Seine“ das leitende Prinzip ist; 5) „mit Erinnerungsvermögen“, d. h. sich mittels des Gedächtnisses an das Vergangene zu erinnern. Dieses Element weist darauf hin, dass die Sozial- und Geschichtsphilosophie miteinander verknüpft sind. Denn der „Memoria“-Begriff ist auch ein wesentlicher Bestandteil der Geschichtsphilosophie und hängt mit dem Konzept der „Tradition“ zusammen, obwohl der „Traditionsbegriff“ von B. nicht thematisiert wird. Dennoch kann die Anwendung des „Memoria“-Konzepts in der Sozialphilosophie neue Horizonte eröffnen, weil die gesellschaftliche Wirklichkeit in einem Prozess des „Erinnerns“ von dem, was geschehen ist, erst richtig erkannt wird; 6) „in Spannungen“, d. h., ein Zusammenleben wird nicht „harmonisch“ gestaltet, sondern ist von Konflikten gekennzeichnet; 7) „in Überforderungen“, d. h. dass vom Menschen etwas gefordert wird, was man nicht immer erfüllen kann, sei es unter dem moralischen oder politischen Gesichtspunkt; 8) „um das Andere ihrer selbst wissend“, d. h., die Gesellschaft darf nicht als eine Totalität konzipiert werden, sondern soll um ihre Grenzen wissen, sie soll „Räume und Zeiten festlegen, in denen sie sich verbietet, tätig

zu werden“ (78–91). Der letztere Gedanke B.s könnte in Bezug auf die zeitgenössischen Entwicklungen nicht aktueller und treffender sein; denn wenn eine Gesellschaft alle ihre Gestaltungsmöglichkeiten anwendet bzw. umsetzt, beispielsweise bezüglich der „Sicherheit der Bürger“, dann wird eine Gemeinschaft der Freien in eine Sicherheitsgemeinschaft transformiert, was stufenweise zur Aufhebung der konstitutiven Elemente der Gesellschaft und letztlich zu ihrem Untergang führen muss.

Betrachtet man den im Vergleich zu den anderen Teilen umfangreichsten Teil E, so lässt sich hier B.s Anliegen entdecken: die systematische und ausführliche Darstellung der unterschiedlichen, im Laufe der Geschichte entstandenen Gesellschaftstheorien. Im methodischen Vorgehen und in inhaltlicher Auseinandersetzung werden im ersten Schritt jeweils charakteristische Schwerpunkte einer bestimmten Theorie analysiert; im zweiten Schritt werden die konstitutiven Elemente von B.s Definition der Gesellschaft („Wechselwirkung, Wir-Bewusstsein, Erinnerung, Hierarchien, Spannungen, Überforderungen“) angewendet und mit jeweiligen theoretischen Ergebnissen verglichen. Die diskutierten Modelle lassen sich in vier methodisch-inhaltliche Klassen einordnen: 1) klassisch-philosophische Konzepte (Platon, Aristoteles und T. Hobbes), 2) sozial-empirische, auf der Idee der Entwicklung aufbauende Modelle (K. Marx, F. Engels und H. Spencer), 3) soziologische Konzepte (A. Comte, F. Tönnies, E. Durkheim, G. Simmel und M. Weber) und 4) system-kommunikative Konzepte (N. Luhmann und J. Habermas) (111–277). Stellvertretend für alle Modelle soll an dieser Stelle aus dem klassisch-philosophischen Konzept die Theorie Aristoteles, erwähnt werden (126–136). Zwei Merkmale zeichnen nach B. das von Aristoteles noch einheitlich gedachte „Staat-Gesellschaft“-Modell aus: die Anthropologie und die Teleologie. Die anthropologische Dimension besagt, dass zum einen ein Verlangen des Menschen nach Fortpflanzung besteht, obwohl er erst durch die Sprache (d. h. die „Kommunikationsfähigkeit“) und die Fähigkeit, Gesetzen zu gehorchen (d. h. die „Gerechtigkeitsvermögen“), zum „Menschen“ wird. Zum anderen gibt es Unterschiede zwischen den Menschen, sei es zwischen Mann und Frau bzw. Eltern und Kindern, sei es zwischen Freien und Sklaven, aufgrund derer auch die drei Herrschaftsarten abgeleitet werden. Die teleologische Sichtweise bringt ein anderes wesentliches Moment zum Ausdruck, nämlich das zielgerichtete Streben des Menschen, indem er nach einem Gut, nach dem Glück strebt. Dies kann aber nicht individuell, sondern nur in einer Gemeinschaft verwirklicht werden. Diese Gemeinschaft kann weder eine Familie noch ein Dorf, sondern nur eine öffentlich-politische Gemeinschaft, d. h. die Polis, sein. Vergleicht man nun das aristotelische Gesellschaftskonzept mit B.s Definition, so stellt man den subtilen Unterschied und den anderen Ansatz B.s fest: Für Aristoteles ist „die Polisgemeinschaft ‚zunächst um des bloßen Lebens willen entstanden, dann aber um des vollkommenen Lebens willen‘ (Pol. I 2, 1252b, 28f.).“ Dagegen behauptet B., „dass die Gesellschaft ‚von Natur aus‘ immer schon das vollkommene Leben will“ (135).

In einem abschließenden Teil F fasst B. prägnant die zentralen Aussagen der einzelnen Kap. unter dem Motto „Was festzuhalten ist“ zusammen. B.s philosophische Thematisierung der Gesellschaft wird durch die zahlreichen Beispiele aus der Literatur auf einmalige Weise erweitert. Indem auf die Klassiker der Weltliteratur Bezug genommen wird, können die narrativen, die menschliche Existenz kennzeichnenden und im Prinzip zeitlosen Dimensionen im Gedächtnis vergegenwärtigt werden, die auf den Leser inspirierend wirken und zum Reflektieren über die gesellschaftliche Wirklichkeit anregen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass B. mit seiner *Sozialphilosophie* ein gelungenes Werk präsentiert, das neue und originelle Ansätze bzw. Thesen zur Philosophie des gesellschaftlichen Lebens aufstellt und in seiner analytischen Präzision gleichzeitig als eine Diagnose des Menschen gelesen werden kann. Dieses Buch ist nachdrücklich zu empfehlen.

J. PERCIC S. J.

MÜLLER, KLAUS, *Glauben – Fragen – Denken. Band III. Selbstbeziehung und Gottesfrage*. Münster: Aschendorff 2010. 785 S., ISBN 978-3-402-00422-7.

Das Vorwort zu diesem dritten Bd. der Lehrbuch-Trilogie von Klaus Müller (= M.) definiert dessen Zugang und Darstellung der „christlichen Philosophie“ von der einfüh-

renden Bachelor- bis hin zur Spezialisierungsebene im Master- oder Doktorstudium unter dem „Vorzeichen des [...] zentralen Gedankens der Subjektivität“ (XXV). Bd. III knüpft dabei, wie die angefügte Synopse aufzeigt (785), nahtlos an Bd. II an und ergänzt jene drei der zehn im ersten Bd. angerissenen Themen, welche das Vorgängervolumen noch nicht bearbeitet hat, nämlich *Anthropologie* (1–264), *Religionsphilosophie* (265–520) und *Gotteslehre* (521–771). Auch dieser Bd. enthält ein Personenregister (773–784).

Die bereits die ersten beiden Bde. einleitende erkenntnistheoretische Ausgangsfrage nach der schwierigen Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie begegnet auch am Beginn dieses dritten Bds. (3–6), wird aber umgehend im Sinne des ersten Teils anthropologisch zugespitzt. Dabei wird zunächst einerseits jenen Ansätzen nachgegangen, die oft fälschlicherweise als Anthropologie ausgegeben werden; sodann werden Ansätze präsentiert, welche die Anthropologie direkt verunmöglichen (7–31). Für M. widerlegt die Unhintergebarkeit von Subjektivität die heideggerische Unmöglichkeit von Anthropologie. Heidegger formuliert damit den prinzipiellen Einwand, dass Selbstbeschreibung im Letzten notwendigerweise sich selbst verfehlt. Doch M. wendet das Argument gegen sich selbst, denn dieser Ansatz kann nicht die Tatsache des Selbstbewusstseins erklären: Dieses ist nicht reflexiv aufweisbar, sondern setzt „Präreflexivität“ voraus – womit M. den Ausgangspunkt der Anthropologie definiert (18–21). Nachdem der Begriff bereits im 16. Jhd. konstatiert werden kann, bildet sich die Disziplin jedoch nicht vor dem 18. Jhd. heraus. Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* kann als Initialzündung gelten (33). Weiterhin sind es die für die moderne Fortschrittsidee ernüchternden Ereignisse des Terrors nach der Französischen Revolution und im Ersten Weltkrieg, welche zur Weiterbildung der anthropologischen Frage führen. Nach dieser Hinführung leuchtet M. die Anthropologie mit den Positionen Schelers (auch im Verhältnis zu Rahner), Plessner und Gehlen aus (35–48), um dann an Marquard, Gehlen selbst und Gadamer sofort und unmissverständlich die Frage zu stellen, ob „aber Anthropologien konsistent sind, die außer Acht lassen, dass es dem Menschen trotz hartnäckigster diesbezüglicher Versuche nicht gelingt, alles, was er über sich zu sagen vermag, ausschließlich in der Sprache auszudrücken, mit der er über Objekte spricht?“ (51). Damit müsse eine Anthropologie „systematisch gesehen Kant und Hegel nahe“ stehen (52).

Doch diese gilt es, zunächst in ein dreifaches, stets mit Heidegger seinen Ausgang nehmendes „Kontrastprogramm“ einzuordnen, nämlich den Existenzialismus Jaspers' und Sartres, die naturphilosophische Metaphysik Jonas' und „bestimmte Formen katholischen Philosophierens“ (52f.; 55–95). Gerade Letzteren, deren Vertreter „beinahe ausnahmslos [...] in Gestalt von Rede- und Schreibverboten, Versetzungen und angeordneten Exkommunikationen lehramtlich unter Druck“ kamen (78; 536) und deren Erlungenschaften vor allem durch die deutschsprachige Maréchal-Schule in die „anthropologische“ Wende der Theologie einfließen (87), ging es um die Vermittlung von Tradition und Moderne, vom Denken des Thomas und den nachkantischen Entwicklungen, insbesondere von Sein und Erkenntnis in der heideggerischen „Gelichtetheit“ (88). Während aber Guardini, Pieper und von Balthasar schließlich an der sich zur Postmoderne fortentwickelnden Moderne resignieren und in eine reaktionäre Haltung zurückfallen, findet M. bei Rahner den entscheidenden Hinweis, dass die Theologie die Auseinandersetzung mit der Moderne nachholen müsse und nicht den Fehler begehen dürfe, in der Postmoderne eine fatale Allianz gegen die nie geliebte Moderne zu finden (92–95). Eben diese Perspektive sucht M. in den folgenden Kap. *Subjektivität: Vorbereitungen und avantgardistischer Durchbruch* (97–135) und *Subjektivität systematisch* (137–172) anzuzeigen.

Die Sicht der christlichen Philosophie auf die Anthropologie vermag dabei – mit Kobusch, auf den M. explizit als Gewährsmann rekurriert – darzulegen, dass bereits seit den Kirchenvätern eine „Metaphysik [...] des ‚inneren Menschen‘“ (Kobusch, zit. 97) ausgearbeitet worden ist, die sich, wie M. hinzufügt, vor allem in der Mystik konkretisiert. Neben Eckhart, Seuse und Tauler wird dabei der Strang der „Frauenmystik“ als „ein wichtiger Durchbruch der Dimension der Subjektivität“ interpretiert (97–109). Dieser mystischen Linie stellt M. die zweite, alternative Tradition der „Deutschen Mystik“ an die Seite, die eben weniger als „Mystik“ bezeichnet werden sollte denn vielmehr

als „Avantgarde einer philosophischen Denkform, die das Verhältnis von Endlichem und Unendlichem, von Gott und Mensch neu auf den Begriff zu bringen sucht“, und damit zugleich als „dialektisch“ oder „spekulativ“ definiert wird (110). So deckt M. im Intellektbegriff Dietrichs von Freiberg „eine ausgesprochen moderne, nachgerade kantische Drift“ auf (112) und bestätigt dessen – dabei keinesfalls bereits als ‚systematisch‘ zu bezeichnende – „Modernität“ (119, 113) in weiteren Zeugnissen seiner Zeit, insbesondere bei Meister Eckhart (114–120). Dieser Intellektbegriff Dietrichs wird dann bei Eckhart verschärft (120–135), wobei M. die flasche These, Gott werde hier durch das Ich ersetzt, umkehrt: Die eckhartsche Gottunmittelbarkeit lege eher das Gegenteil nahe – eine These, die auf Nikolaus von Kues und Johann Gottlieb Fichte erweitert wird (134f.). Diese subjektivitätstheoretischen Wurzeln werden dann im folgenden Kap. mit Hegel systematisch reflektiert. Dabei werden die Termini „Subjekt“ und „Person“ zunächst begriffsanalytisch und begriffsgeschichtlich dargelegt (137–149). Dies führt auf die Problematik der „Ichperspektive der menschlichen Selbstbeschreibung“, die das herkömmliche „begriffliche Instrumentar“ sprengt und gerade in der „schöpferischste[n] Epoche der okzidentalen Philosophie“ – neben der sokratischen – die idealistischen Konzeptionen von Selbstbewusstsein hervorgebracht hat (147; 372): allen voran die Überwindung der Bildmetapher zur Erfassung von Selbstbewusstsein durch den Gedanken eines Aktes, „der von Wesen und von vornherein sich selbst gelichtet ist, nicht erst gelichtet *wird*, sondern sich selbst durchsichtig ist“ (148). Für die begriffliche Relation zwischen „Subjekt“ und „Person“ schlägt M. daraufhin vor: „Sofern sich der Mensch in der Ichperspektive beschreibt, ist er Subjekt; sofern er sich in der Beobachterperspektive beschreibt, ist er Person“ (149). Mit dieser Sprachregelung ist Müller bei Dieter Henrich angelangt, mit dem er dessen Begriff „selbstbewusster Subjektivität“ nachgeht (150–163). Diese öffnet sich gerade über den in der Neuzeit deformierten Teil beschließenden Kap. *Körperlichkeit* (173–210), *Geschichte und Natur* (211–240) und natürlich *Das Leib-Seele Problem* (241–264). Diese Themen werden dabei nicht nur in ihren systematischen und historischen Dimensionen entfaltet, sondern auch anhand aktueller Herausforderungen dekliniert. Im Leibkap. finden sich beispielsweise Überlegungen zur „Cyberattacke auf den Leib“ (197–210): So sei in der Cyberszene der Auferstehungsgedanke im Gegensatz zum Inkarnationsgedanken kein Problem, sofern dessen Theoretiker „die von ihnen beschriebenen Phänomene betont mit dem Index des Immateriellen auszeichnen und dazu Begriffe wie ‚Erlösung‘ oder ‚Reinheit‘ konnotieren“ (202). So thematisiert M. vor allem die aus der medialen und von „Verhübschungsästhetik“ geprägten Spätmoderne erwachsenden Herausforderungen an die Inkarnationsbotschaft des Christentums (206f.), auf die nicht zuletzt die Auftritte des von Krankheit gezeichneten Papstes Johannes Paul II. „authentisch“ und „würdig“ die entsprechende Antwort gegeben haben. Gleichzeitig betont M. die Wichtigkeit, die Inkarnation auch auf die notwendige entsprechende Gegendynamik des „Fleisch wird Wort [des Verkündigten]“ zu öffnen (209).

Auch das Kap. *Geschichte und Natur* präsentiert die Darstellungskunst M.s, historische und systematische Themenanalyse, aktuelle Relevanz und virtuosens Gesamtüberblick in eine gefällig zu lesende Einheit zu bringen. Historie wird hier mit dem Fortschrittsbegriff zusammengebracht: In dieser Perspektive werden die verschiedenen Geschichtsmodelle präsentiert (211–214). Dabei gelingt es dem Autor etwa, im Begriff der „poetischen Imagination“ Lessing und den zeitgenössischen Historiographen Hayden White zusammenzubringen (216f.): Geschichte als das Ergebnis „bestimmter Formgebungsakte“ (Lessing, zit. 216) bzw. „poetisch-ästhetischen“ Umgangs mit der Vergangenheit (218). Im Zusammenhang des Anthropologiearguments fällt ein besonderes Augenmerk auf Schelling, der die Natur als die bewusste Voraussetzung für alles Bewusstwerden thematisiert, die aber durchaus selbstbezüglich und mithin Subjekt ist (226f.). Dies zieht natürlich den Pantheismusvorwurf auf Schelling, den M. allerdings als ungerechtfertigt herausstellt (229). Während aber Odo Marquard Schopenhauer in Schelling hineinliest und bei beiden bereits die Tendenz des freudischen Todestriebes herausstellt, ruft M. einen anderen Zeugen auf, nämlich den zum Katholizismus konvertierten Juden Alfred Döblin (235–239), demzufolge die Einzeldinge in einem holisti-

schen System stehen und beseelt sind, weswegen auch das Ganze Geist und Sinn sein muss. Diese Konzeption findet sich weiterhin bei Thomas Nagel (240) und verweist von selbst, um gänzlich durchdacht werden zu können, auf das *Leib-Seele-Problem*. Dieses wird von seiner gnostischen Herausforderung an das Christentum und dessen mit dem Datum der Bibel durchaus in Kontrast stehenden platonisierenden Antwort geprägt (243–245). Der Dualismus kehrt bei Descartes wieder und liegt dessen Interaktionismus bzw. auch den entsprechenden nachcartesianischen Systemen zugrunde: Ein roter Faden zieht sich damit von der cartesianischen Zirbeldrüse zur Mikrolokalisierungshypothese Eccles' (246–251). Jenseits der dualistischen Systeme analysiert M. die drei Alternativen: vermittelte Einheit, Reduktion auf Geist und Reduktion auf Leib (251–259). Schließlich werden verschiedene Dimensionen der „Rückkehr des Mentalen“ erörtert, wobei das Panpsychismus-Element wieder aufgenommen wird (260–264). Konzeptionen solcher Art würden dabei heute gerade von theologischer Warte aus vertreten werden können, wobei dies – wie M. ehrlicher Weise sofort bemerkt – „nur um den Preis ihrerseits radikaler Revisionen in der theologischen Theorie- und Begriffsbildung möglich ist“ (264), was aber unmittelbar zum religionsphilosophischen Teil des Buches überleitet.

Der zweite Teil mit dem Titel *Religionsphilosophie* konstatiert in der Hinführung die neue Aktualität dieses Themas und nimmt wichtige systematische Begriffsklärungen und epistemologische Abgrenzungen vor (267–279). Wie bereits im Anthropologie-Kap., so steht auch hier ein kantisches Werk am Beginn: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* von 1790. Zwei Jahre später begegnet der Begriff bei einem aufgeklärten Jesuiten, allerdings in apologetischer Absicht (281). Und in diesem geistesgeschichtlichen Klima stellt sich dann auch die Ausgangsfrage, ob die aufklärerische Anthropozentrik überhaupt noch Platz für Religion lässt (285). Mit Rahner wird dabei der dialektische Weg aus dem Dilemma zwischen Deismus und Pantheismus gewiesen (284f.). Doch setzt eine ausgewogene Antwort zunächst eine ausführliche Auseinandersetzung mit den sechs die Aufklärung und Neuzeit auslösenden Momenten, mit den grundlegenden Motiven sowie mit den Folgen für den Religionsbegriff voraus (287–300). In diesem Zusammenhang fällt der Blick auf ein weiteres Exempel der typisch müllerschen Dekonstruktion einer falschen Moderne-Lektüre: Die Ringparabel Lessings analysierend, weist der Autor nach, dass es keineswegs deren Intention sei, „Religion auf Vernunft zu reduzieren“ (294). Im Gegenteil seien bei Lessing augustini-sche Motive am Werk; weiterhin unterstreicht er den „Potentialis“, mit dem Lessing seine These formuliert, der Mensch „könnte aus sich haben, was ihm nur geschwinder und leichter die Offenbarung schenkt“ (296). Damit schließe dieser jedoch eine „faktische Notwendigkeit von Offenbarung“ nicht aus. Insgesamt könne Lessings *Nathan* „als klassisches Zeugnis dafür gelten, wie sich Gottergebenheit und eine auf Verstehen verpflichtete Vernunft ineinander verfügen“ (299). Ebenso wird Kant weniger in seinem skeptischen Gottesbegriff vorgestellt als vielmehr mit seiner treffenden Atheismuskritik: Er habe „der einzigen atheistischen These, die wirklich stichhaltig sein könnte, nämlich dass die Gottesidee als solche widersprüchlich sei, [...] gerade durch seine Gottesbeweiskritik den Boden entzogen“ (305). Und mit seiner Gotteslehre in Gestalt einer „(philosophischen) Moraltheologie“ lege er den Grundstein dafür, dass – dem neuzeitlichen Anspruch zufolge – religiöse Lehre „subjektive Religion“ werde (307). Überhaupt könne festgehalten werden, dass die „binnenreligiösen, vor allem die innerbiblischen Aufklärungsformen [...] den griechischen an Intensität in nichts nach[stehen]“: So stehe einerseits das Alte Testament „unter aufklärerischen Vorzeichen“ und das Neue Testament, andererseits, bringe zum Ausdruck, dass „Religion irreduzibel mehr ist als nur Moral“ (411).

Diese These wird im folgenden Kap. *Religionskritische Avantgarde* (311–346) vertieft. Detailliert werden religionskritische Aufklärungsbewegungen im antiken Griechenland, im Judentum, im Neuen Testament und im Islam untersucht, wobei bezüglich des Neuen Testaments vor allem die Radikalisierung von Transzendenz und Immanenz, die Verinwendung des Religiösen und der „mystische[] Überschuss über das Moralisch-Sittliche“ (342) herausgestellt werden. Letztere These ist dabei dem biserschen Standpunkt sehr nahe, ohne ihn eigens zu erwähnen; wohl wird aber der gemeinsame Gewährsmann Robert Musil genannt. Der *Pantheismussstreit* (347–410) wird sodann

sehr ausführlich und detailliert in seiner historischen, systematischen, kontextuellen und aktualisierenden Perspektive abgehandelt. Dabei besticht vor allem die monistische Kant-Interpretation: „Kant denkt aus intrinsischen [...] Gründen die Vollendung seiner Metaphysik monistisch [...]. Freiheit und Monismus sind kein Widerspruch. Vielmehr ist der Monismus das Geheimnis jedes Theismus, der einen wirklichen Weltbezug impliziert“ (395). Insofern der Pantheismusstreit bereits anlässlich der Rezension des ersten M.-Bds. besprochen wurde, sei hier nur auf die spezifischen Argumente des dritten Bds. verwiesen: Heine wird als Einzelexistenz dargestellt, in der sich die Konfrontation zwischen All-Einheit und biblischem Theismus biographisch austrägt (398–401). Des Weiteren sei das rahnersche Motiv des proportionalen Anwachsens von Gottes Selbstmitteilung und Eigenstand der Geschöpfe nur monistisch erklärbar; zudem neige Rahner insbesondere in den Momenten von „Sorge, Not und Tod“ (405) zum Monismus hin (402–405). Da auch das Thema Religionskritik bereits im ersten Bd. grundlegend dargelegt wurde, nutzt M. die Gelegenheit der Spezialisierung im dritten Bd., um näher auf Locke und Hume einzugehen (415–430). Er wundert sich zudem über die Hartnäckigkeit materialistischer Widerlegungen von Religion, die seit Newton, Planck, Einstein und von Heisenberg eigentlich keinen Rückhalt mehr finden dürften (Mill, Spencer; 431–435).

Die Darstellung des jacobischen Religionsbegriffs (438–442) führt hernach zur Reflexion über Religion „aus dem Kontrast zu Vernunft und Moral“, die sich natürlich auf Schleiermacher gründet (443–448). Wenn Schleiermacher dabei auf der Individualität von Religion als Position zwischen dem Ganzen und dem Teil, dem Universum und dem Endlichen beharrt, wird darin wiederum die Selbstbewusstseinsthematik offenbar: „Gott ist kein Gegenstand des Wissens, aber im Selbstentzogene[n] des Subjekts präsent“ (447). Daraus ergeben sich neue, spezifisch moderne Transformationen im Religionsbegriff, die Müller an der fiktiven Debatte Schleiermachers mit Rosmini aufzeigt (449–457). Letzterer, ein „im deutschen Sprachraum zu Unrecht unbekannt Gebliebene[r]“ (449), sei kein Geringerer als „das katholische Pendant zu den großen deutschen Idealisten“ (454). Durch sein philosophisches Grundkonzept der *idea dell'essere* gelinge es ihm, gleichzeitig Einheit zu denken, ohne dem Pantheismus zu verfallen. So sieht M. auch bei Rosmini jenen „Zug auf All-Einheit“ vorliegen – All-Einheit, die er bereits bei Schleiermacher ausgemacht hat. Gerade in der Gegenüberstellung von Rosmini und Hegel wird schließlich die fehlende systematische Pertinenz des in jener Zeit abundant erhobenen Pantheismusvorwurfs deutlich: „Es nimmt sich ja fast aus wie ein Treppenwitz des Geistes: Was der Roveretaner [Rosmini] Hegel am meisten ankreidete, musste er selbst sich von Gegnern bis hin zur posthumen Indizierung gefallen lassen. Und Hegel wiederum hatte sich zuvor bereits gegen eben diesen Anwurf [...] zu wehren“ (457; 460f.). Hierbei wird wiederum deutlich, dass die klassische Denkform, die dem Subjekt-Objekt-Gegensatz verhaftet bleibt, gerade die grundlegenden Elemente des Selbst- und Weltverhältnisses nicht ausleuchten kann. Dies führt M. zu dem bereits im zweiten Bd. eingeführten Begriff der „selbstbezügliche[n] Andersheit“ (458).

Der Autor präsentiert im Anschluss und kontrastierend zu den vorhergehenden Ansätzen Rudolf Otto, Husserl, Scheler und schließlich Kierkegaard, die „Religion als Apriori“ bzw. „als Intentionalität“ behandeln, dabei aber den religionsphilosophisch-kritischen Standpunkt unterlaufen (462–477). Indem sie aber „zum Denken der Moderne kein Verhältnis fanden bzw. gar nicht finden wollten und wollen“ (476), tragen sie eigentlich nicht zur Religionsphilosophie bei, sondern weisen eher auf die *Verzweigungen gegenwärtiger Religionsphilosophie* in den derzeitigen religionsphilosophischen Ansätzen hin (479–509): Diesen schickt M. die Feststellung voraus, dass die „Motive in der reflexiven Auseinandersetzung mit Religion [...] über alle Epochen im Wesentlichen die gleichen geblieben [sind] – bis heute“ (479). Das wird vor allem an den Aspekten der Verinwendigung, der Aufklärungen, der Verdachtshermeneutiken und der Rettenden Relecture deutlich (479f.). Auch die Darstellung der gegenwärtigen Ansätze verweist auf Abhandlungen in den vorhergehenden Bdn. und beschränkt sich daher hier auf zwei Typen: den transzendentalen Ansatz (482–501) und die Religionsphänomenologie (502–509). Überlegungen zur *Selbstdeutung im Konflikt* (511–520) beschließen diesen zweiten Teil, indem sie nochmals die subjekttheoretische Basis der Religionsphilosophie

deutlich machen. Als aktuelle Referenz beinhaltet dieses Kap. eine religionsphilosophische Reflexion über jene Weltreligion, die dem Christentum zeitlich folgte und als „Korrektur zu weitgehender Bemühung pluralontologisch orientierter Religion um Integration ihrer monismus-ontologischen Alternative, um die sie als Form der Selbstverständigung bewussten Lebens unausweichlich weiß, zu verstehen“ sei (517). Damit sei der Islam der „Stachel“ im untergründigen Monismus des Christentums, jenes „Provokanteste seiner eigenen Wahrheit [i. e. des Christentums]“ (518f.).

Der dritte Teil des vorliegenden Bds. und mithin das abschließende Argument der Lehrbuch-Trilogie ist die *Gotteslehre*. Dabei sei zu beachten, dass „Gott im Denken“ natürlich keine jüdisch-christliche ‚Erfindung‘ sei; selbst der Atheismus sei keine Widerlegung (523f.). Dennoch präsentiert M. einen geschichtlichen Abriss des „Krisenbewusstseins“ des Gottesgedankens (526–530). Das erste Kap. handelt sodann vom *Status philosophischer Theologie* (531–544), worin es zunächst um die Grundfrage der „Theologia naturalis“ und ihrer problematischen antihegelschen Stoßrichtung geht. Dabei wird kontrastierend insbesondere die Lebensphilosophie Bergsons dargelegt (533–536), in welcher der *élan vital* zur „Ausdrucksform der Liebe Gottes“ werde, jener Kraft, die hinter diesem ein monistisches Einswerden mit Gott besage (534f.). Auch hier gelingt es der Methode M.s, die „positivismus- und empirismuskritische[]“ Aussage-Intention Bergsons gegen ein vorschnelles Abtun dessen Ansatzes als „romantisch“, „schwärmerisch“, „ekstatisch“ oder „mystisch“ – kurzum: ‚modernistisch‘ – positiv und mithin konstruktiv herauszustellen (535). Andererseits war es der Antimodernismus, der die natürliche Theologie als „lehramtlich eingeforderten Vernunftoptimismus“ definierte (536). Demgegenüber sprach allerdings Karl Barth ein „theologisches Verdikt“ aus (538). Doch auch von philosophischer Seite wurde ein solches Verdikt geäußert: im Gefolge Kants und insbesondere dann durch Heidegger und Nietzsche (539–544). Wie sich die theologische Kritik Barths gegen die lehramtliche Definition natürlicher Theologie wendet, so der philosophische Einwand Kants, Heideggers und Nietzsches gegen das metaphysische Paradigma von „Aristoteles bis Schelling“ (544), das auf den verbleibenden, gut 200 Seiten thematisiert wird (545–771). Man hätte allerdings die müllersche Methode schlecht verstanden – bzw. die Lektüre der Lehrbuch-Trilogie wäre gänzlich umsonst gewesen –, erwartete man in diesem Schlussteil eine klassisch-zurückhaltende Aufbereitung des Themas. Im Gegenteil, gerade wie M. dieses Finale gestaltet, ist einmal mehr Bestätigung seiner Methode und Herangehensweise, die bezüglich der Gottesfrage in der folgenden Aussage zusammengefasst erscheint: „Gerade wer Metaphysik für möglich hält und also (unter anderem) ein metaphysisches Kausalitätsprinzip anerkennt, wird auf jene Konzeptionen der klassischen Moderne verwiesen, die selbst aus der konsequenten Fortschreibung der neuzeitlichen Kritik der alten Metaphysik durch Kant hervorgegangen sind“ (559). Die müllersche Methode artikuliert sich im Schlussteil in den folgenden Schritten: Grundlegung des aristotelischen Gottesbegriffs (545–558) – moderne Fernwirkungen bei Kant, Fichte und Andeutung der nachkantischen Konsequenzen (558f.) – Bereitstellung der notwendigen Basis der „herkömmlichen Metaphysik“, insbesondere in der doppelten theologischen Variante zwischen Neoplatonismus und Christentum (559–595) – vernunftkritische Auseinandersetzungen im Mittelalter (597–631) – Überleitungen des Spätmittelalters und der Renaissance bis Descartes und Pascal (633–662) – kantische Kritik, inklusive deren monistische Intuitionen (663–695) – die Linie Spinoza-Hegel (697–714) – aktuelle Debatte und Relevanz, hier Prozessphilosophie und gegenwärtige wissenschaftliche Bedeutung der klassischen Gottesfrage (715–771). Gerade im letzteren Aspekt verleiht M. klassischen Autoren wie Cusanus und Eckhart eine neue und ungeahnte Aktualität, spiegelt sie an vergessenen oder beiseite geschobenen Denkern wie Krause, Tyrrell oder von Hügel, und bettet das Argument in einen bislang als tabu geltenden Denkstrom, den des Panentheismus, ein. Als Gewährsmänner dieser Synthese dienen etwa Lessing, Jacobi, Schelling und Hegel, aber vor allem die Vertreter des nachidealistischen „Spekulativen Theismus“ (750) I. H. Fichte und Weißer, wobei von katholischer Seite auf einige „begrenzte[]“ Pendanten hingewiesen wird: Thanner, Drey, Kuhn, Staudenmaier und Günther (752). Doch stellen diese nur die Vordenker für ein aktuell diskutiertes Programm dar, das im Folgenden – nicht ohne Rekurs auf Thomas von Aquin (756) – dis-

kutiert wird (756–771). Dieses panentheistische Modell habe dabei den doppelten Argumentationswert, einerseits „den Gedanken der Entwicklung und Geschichtlichkeit angemessen in Formen der Welt- und Selbstbeschreibung“ einbeziehen zu können, andererseits aber auch den philosophisch-theologischen Diskurs für die existenzphilosophischen Momente menschlicher Erfahrung wie Leid und Liebe zu öffnen (761–763). Die spannenden aktuellen Analysen gerade des Erfahrungsbegriffs in der panentheistischen Perspektive werden anhand von Timothy Sprigge nachvollzogen (763–767), wobei bezeichnenderweise gerade die bereits seit Längerem thematisierten Schwächen des klassischen Begriffs des Absoluten aufgewiesen werden: Schöpfertum, höchste moralische Vollkommenheit und schließlich Allwissenheit bzw. Allkontrolle (767 f.). Dieses Ergebnis wird jedoch keineswegs in die Ablehnung des Untersuchungsansatzes Sprigges überführt, sondern produktiv dahingehend interpretiert, dass sich gerade die drei Merkmale in der Theodizeefrage verdichten: „Die Probe darauf, ob die Überlegungen eines solchen absoluten Idealismus, wie Sprigge sie bietet, eine christlich imprägnierte Religionsphilosophie zustimmungsfähig erachten kann, ist natürlich das Problem des Bösen“ (768). M. jedenfalls erkennt hierin positive „Anschlüsse [...], die sich als Liebe offenbarende ‚Vernunft des Weltalls‘, von der Joseph Ratzinger zu sprechen pflegt, zu denken“ (770). Dazu müssten die Ergebnisse dieser Analyse Sprigges freilich christologisch erweitert und weitergedacht werden. Jedenfalls stelle sich dessen Ansatz nicht der „Dimension des Personalen“ entgegen und müsse daher als „markante[r] Motivations-schub“ gewürdigt werden, „das Projekt einer Panentheo-Logie in Angriff zu nehmen, die nach den Standards heutiger Moderne-Forschung die Gottesfrage aus einer Neubestimmung auf das Verhältnis von Idealismus und Christentum reformuliert und zu beantworten vermag“ (770 f.).

Dieses Schlussresümee ist allerdings eher das eines hochspezialisierten Fachbuchs und nicht eines herkömmlichen Handbuchs. Da jedoch während unserer Besprechungen der Lehrbuch-Trilogie immer wieder auf die hohe didaktische Kompetenz und die kompetente Vermittlung des indispensable Grundwissens verwiesen wurde, kann dieses Resümee nur positiv gedeutet werden: Neben allen erfüllten Kriterien eines Handbuchs bietet M. gleichzeitig einen Einblick in die aktuelle Forschung, legt seinen eigenen Beitrag dar und formuliert konkret neue Forschungsperspektiven. Damit macht er deutlich, dass Studium und Lehre nicht reines Faktenvermitteln bedeutet, sondern einen lebendigen Einblick in die Forschung, die aktuellen Diskussionen und auch die Darlegung vorhandener Desiderate beinhalten sollte.

Was M. mit seinen drei Bdn. darüber hinaus – nicht nur auf das Studium und die Lehre, sondern auch auf die Forschung ausgerichtet – vermitteln will, ist die Notwendigkeit der folgenden Einsicht: „Was die Aufklärung und die Sattelzeit umtrieb, hart nach wie vor angemessener Antwort. Nur dass die Glaubwürdigkeit einer solchen Antwort mittlerweile gegen das Gewicht einer Jahrhunderte langen Verweigerung erkämpft werden muss“ (413). Das Problem der heutigen Theologie und christlichen Philosophie bestehe also darin, dass durch die Diskussionsverweigerung mit der Moderne die wichtigsten religionsphilosophischen Motive, wie sie im Christentum selbst angelegt sind, in der Neuzeit aus ihrem ursprünglichen „Verbund“ herausgelöst wurden und somit „begannen, als Kristallisationskerne selbstständiger religions- oder kulturkritischer Denksysteme eine Art Eigenleben zu führen“ (414). Dies habe im Laufe der Zeit zu einer „kritische[n] Masse“ geführt, welche heute die Theologie nicht mehr kontrollieren kann und die ihr somit gefährlich wird. Daher empfiehlt M. die Auseinandersetzung mit der Moderne der heutigen Theologie dringend an. Wiewohl dies keine leichte Aufgabe ist, bietet seine Lehrbuch-Trilogie eine systematisch aufbereitete Übersicht über das gesamte Themenfeld und stellt daher auch für die aktuelle theologisch-philosophische Diskussion ein indispensables Hilfsmittel dar.

Mit diesen Eindrücken schließt sich eine 2055-seitige Lese-Erfahrung, die in keinem Moment Anzeichen dafür zeigte, langweilig werden zu können. Dies verdankt sich insbesondere den vielen Querverweisen, der Herstellung von historischen und systematischen Verknüpfungen innerhalb der abendländischen Philosophie und Theologie sowie dem steten Bezug auf Gegenwartsprobleme. Darüber hinaus lockert der hin und wieder saloppe Stil, welcher aber niemals ableitet, sondern das sprachlich hohe Niveau stets

hält, die Abhandlung in willkommener Weise auf. Inhaltlich wie methodisch gelingt M. damit die Meisterleistung, die Leser auf über 2000 Seiten über eine doch sehr spezifische und fachlich anspruchsvolle Thematik zu fesseln. Dass dabei der Autor seine eigene Position deutlich zum Ausdruck bringt, sie aber stets klar abgrenzt und getrennt vom Lehrinhalt darstellt sowie sie darüber hinaus frei zur Diskussion stellt, sind weitere Merkmale der intellektuellen wie fachlichen Qualität dieser Lehrbuch-Trilogie.

M. KRIENKE

2. Historische Theologie

FIEDROWICZ, MICHAEL, *Theologie der Kirchenväter: Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2007. 448 S., ISBN 3-451-29293-9.

Der Trierer Kirchenhistoriker Michael Fiedrowicz (= F.) stellt in seinem Buch die Frage nach nichts Geringerem als dem Wesen(tlichen) in den Schriften der Vätern, nach ihrem Verständnis von Theologie, „den Grundlagen und Methoden ihrer Glaubensreflexion“ (14). Dieser systematische Ansatz unterscheidet die Arbeit von einer reinen Theologiegeschichte; F. fragt nach der Wahrheitsfrage der Kirchenväter als dem *consensus patrum*, der Harmonie innerhalb der patristischen Theologien (14f.). Der Ort für diese Überlegungen der Väter ist die Kirche als „die einzig adäquate Hermeneutik, der eigentliche Ort des Verstehens jener Texte“; daher stellt F. seiner Untersuchung voran, ob eine Distanzierung von den Vätern innerhalb der theologischen Fächern nicht auch als Relativierung der Wahrheitsfrage gesehen werden könne (16).

Die Legitimität einer Theologie als Glaubensreflexion war dabei am Beginn der Väterzeit selbstverständlich: Zu groß schien bereits Paulus die Gefahr einer Spaltung und zu stark die Vorbehalte etwa eines Irenäus von Lyon gegen die gnostischen Tendenzen einer „soteriologisch qualifizierten Suche“ (21f.). Innerhalb des Raums der Kirche jedoch, so derselbe Irenäus auf der anderen Seite, sei das theologische Forschen legitim, da das Prinzip der Rationalität in die Welt als Schöpfung Gottes eingeschrieben sei: Ziel dieser Suche „war der reflektierte Glaube“ (26f.). Die „Legitimität einer Glaubensreflexion“ (18–43) begann dann aber über die Auseinandersetzung mit der Gnosis und führte bis hin zu den Anfängen einer „wissenschaftlichen Theologie“ (30) bei Origenes. Der Ausgangspunkt dieser „Theologie“ waren die kirchlichen Bekenntnissätze (32), ihr Anliegen von der Ausprägung bei Hilarius von Poitiers bis hin zu Augustinus, den Glaubensakt als Tätigkeit des Intellekts/der „natürlichen Vernunft“ darzustellen (36). So erweist sich für F. der Versuch der Durchdringung des Glaubens bei Augustinus als wegweisend für das „Programm einer fides quaerens intellectum“ der Frühscholastik (38). In ihrer „Orientierung am Ursprung: das Prinzip der Überlieferung“ (44–96), und am Vorbild Paulus hatte die Glaubensreflexion das Ziel der „Sicherung des einmal erangenen Offenbarungswortes“ (48), also den stetigen Aufweis einer geschichtlichen Kontinuität der Überlieferung in der Kirche im Sinne einer „kontinuierliche[n] Rückbindung an den verpflichtenden Anfang“ (56). Trotz der Notwendigkeit der Reflexion besaß die Wahrung des überlieferten Glaubensgutes in Schrift und Tradition Vorrang (92–96; 72–80) – ein Punkt, auf den F. auch in späteren Großkap. immer wieder ausführlich zurückkommen wird, etwa in der Diskussion des schriftfremden *homousios* („Glaubensregel und Glaubensbekenntnis: Norm und Ausdruck theologischer Reflexion“: 188–236, besonders 221–230). Diese „Richtschnur der Schrift“ (97–187) stellte sich in der Theologie der Väter als ein „innerer“ Zugang zur Schrift dar, als ein „zutiefst geistliches Geschehen“ (101) sowie zugleich als der Versuch, die „Intention der göttlichen Offenbarung im Schriftwort“ mit Hilfe einer „mehrdimensionalen Schriftauslegung“ zu erfassen (128–131). Dabei verschweigt F. weder zeitgenössische Kritik an einer Maßlosigkeit der Methode (139–141) noch unterlässt er einen Hinweis auf das Fragliche des Konzepts von einer Selbstinterpretation der Schrift (vgl. 180, Anm. 218). Zugleich widmet er der Allegorese einen großen Abschnitt seiner Untersuchung (143–171): Vertikale Allegorese und eine Allegorese als rhetorische Form münden nicht nur in ein

symbolisches Verständnis (146), sondern auch in die Feststellung einer „Verborgenheit“ der Schrift. F. leitet harmonisch zur Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Schrift über sowie zum Kap., dessen zentrales Thema die *regula fidei* ist. Von besonderer Bedeutung angesichts eines aktuellen Mangels an entsprechenden systematischen Reflexionen ist auch das Kap. „Lex orandi – lex credendi“ (237–254), das das Selbstverständnis der Vätertheologie als reflektiertes Gebet und reflektierte Liturgie zeigt – wie auch das Gebet selbst Argument der Tradition sein konnte (z. B. 241–242).

Die Kap. „Das Väterargument“ (255–290), „Die Konzilien“ (291–322) und „Lehrentfaltung“ (323–364) beschreiben die weitergehende Reflexion der an Normativität gewinnenden Väterzeit, also die synchrone und diachrone theologische Übereinstimmung der universalen Kirche bis hin zu den Anfängen einer Theorie der Dogmenentwicklung. Die Gegenbegriffe von Häresie und Heterodoxie (vgl. 368 f.) bis hin zu rationalistischen Tendenzen sind Gegenstand des letzten Kap.s („Orthodoxie und Häresie“: 365–437), ebenso wie der sich laut F. erst im 4. Jhd. langsam entwickelnde Begriff der Orthodoxie (375), der im theologischen Verständnis der Kirche jedoch der der Häresie vorausliegende sein musste – unabhängig von der „regional bedingte[n] Vielfalt und Ungleichzeitigkeit christlicher Glaubensauffassungen“ (388). Von einer das göttliche Mysterium respektierenden Orthodoxie schlagen F.s letzte Sätze den Bogen zurück zu Gebet und Liturgie (435–437).

Die inhaltliche Anfragen an F.s Buch fallen nur marginal aus. So wird etwa die Frage nach der Übersetzungsproblematik der Schrift nur äußerst knapp gestreift (109), sonst stellt der Autor die Einzelproblematiken kenntnisreich und in ihrem hermeneutischen Gesamtzusammenhang einleuchtend dar. Auffallend fehlen Werke mit einer anderen Argumentationslogik als die der „Kirchenväter“: So wäre vielleicht im Kap. zum Verhältnis von Orthodoxie und Häresie apokryphe Literatur auf der einen sowie Heiligenlegenden auf der anderen Seite ein spannender Kontrast gewesen. Auch die noch wenig erforschte Rolle von Frauen, unter denen die *Aelia Eudokia* noch die bekannteste sein dürfte, untersucht F. in seiner Gesamtschau nicht. Formal wäre hingegen für die Benutzung dieses aufschlussreichen Werkes neben einer durchgängigen Angabe der verwendeten Editionen ein ausführliches Register wünschenswert gewesen: Im Text vorkommende wichtige Begriffe wie „Bild/imago“ und „Schatten/umbra“ wurden gar nicht erst aufgenommen, und die Stellen, an denen F. den Begriff der „veritas“ anführt, finden sich nicht unter dem deutschen Stichwort „Wahrheit“ wieder. Insgesamt aber stellt F.s Arbeit nicht nur ein Kompendium mit umfangreichen Quellennachweisen dar, sondern zugleich eine gelungene Zusammenschau vor allem der Homogenität patristischer Theologie unter Einbezug der Zusammenhänge zwischen apostolischer, spätantiker und patristischer Zeit. Ohne vorschnell eine Aktualisierung seiner Ergebnisse fordern zu wollen, dürften F.s Ausführungen etwa zu Liturgie und Gebet auch für die zeitgenössische systematische Theologie von großem Interesse sein.

A. MATENA

HEITHER, THERESIA, *Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern: Mose*. Münster: Aschendorff 2010. 326 S., ISBN 978-3-402-12852-7.

Der vorliegende Bd. ist nun schon der vierte der neuen Reihe „Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern“. Mit ihm wird sogar der Zweijahresrhythmus von Neuerscheinungen übertroffen; denn der erste, Abraham gewidmete Bd. erschien 2005, der zweite, der Adam zum Gegenstand hatte, 2007 (vgl. unsere Besprechung in *ThPh* 83 [2008] 282–283) und der dritte, der sich mit Samuel beschäftigt, 2009. Vom ersten Bd. erschien unterdessen auch schon eine zweite Auflage. Das Vorwort erinnert an das Ziel der Reihe, nämlich „die Art und Weise, wie die großen Theologen der frühen Christenheit die Bibel lasen, vorzustellen und so zu einer geistlichen Schriftauslegung in unserer Zeit Anregungen zu geben“ (6). Das für die „Gestalt“ des Mose zu bewältigende Problem bestand erstens darin, eine überzeugende Auswahl unter der großen Zahl von Texten zu treffen, die sich auf die eine oder andere Weise in den patristischen Quellen auf Mose beziehen. Denn nach Auskunft des „*Thesaurus Linguae Graecae*“ gibt es etwa 6 700 Stellen, an denen der Name des Mose vorkommt. Die Verf.in löst das Problem, indem sie vor allem die früheren Väter eindeutig den späteren vorzieht, die ja meistens nur die frü-

heren wiederholen. Die speziellen Kommentarwerke zum Pentateuch (Origenes, Cyrill von Alexandrien, Theodoret von Cyrus, Procopius von Gaza, Augustinus und Isidor von Sevilla) haben nach Auskunft des Vorwortes außer Origenes „keinen befriedigenden Ertrag geliefert“ (14). Fündig wurde die Autorin natürlich vor allem bei Gregor von Nyssa mit seiner *Vita Moysis*, aber, wie das Register zeigt, auch bei zahlreichen anderen Kirchenvätern, die zwar kein spezielles Werk wie der genannte Kappadokier über Mose verfasst haben, aber in ihren verschiedenen Werken immer wieder auf Mose zu sprechen kommen, so Ambrosius, Augustinus, Chrysostomus, Hieronymus, Quodvultdeus besonders häufig, aber auch immer wieder Athanasius, Basilius, Clemens von Alexandrien, Didymus der Blinde, Eusebius von Cäsarea, Irenäus, Justinus, Tertullian usw. – Das zweite Problem bestand darin, für die ausgewählten einschlägigen Texte eine überzeugende Anordnung zu finden. Die Verf.in entschied sich für folgende Einteilung und damit auch Gliederung ihres Werkes: Das erste Kap. ist den Stellen gewidmet, an denen die Kirchenväter im Zusammenhang ihrer Aussagen über Mose außerbiblische Quellen anführen, das zweite dem Anfang des Mose-Lebens mit Jugend und Berufung, das dritte seiner Sendung, untergliedert in Gottesbeziehung, Offenbarung, Beziehung zum Volk und Vermittlung, das vierte dem Ende des Mose mit Tod, Grab und Nachfolger. Das fünfte geht unter den Stichwörtern „Größe und Schwachheit“ einerseits auf die verschiedenen von den Kirchenvätern Mose gegebenen Titel (Freund Gottes, Mystagoge oder Hierophant, Priester, Prophet, Gott, Lehrer und Erzieher), auf seine Tugenden, nämlich Sanftmut und Weisheit, und auf sein Versagen ein. Das sechste und siebte Kap. versammelt die Belegtexte, die sich unter den Stichwörtern „Mose als Typos Christi“ und „Christus, der neue Mose“ einordnen lassen. Dabei ist das sechste Kap. untergliedert in Kampf mit dem Pharao, Taufe im Schilfmeer, Zug durch die Wüste, Gesetzgeber, Verhältnis Mose – Josua, das siebte in Christus wird von Mose bezeugt und wird durch ihn gefunden, Christus im Gegensatz zu Mose, Christus größer als Mose und von ihm verheißen, Christus verherrlicht Mose. Der Schluss gibt unter der Überschrift „Keiner war wie Mose“ eine gut lesbare Zusammenfassung des gesamten Werkes.

Die beiden Register (Bibel- und Kirchenväterstellen) machen den Bd. zu einem brauchbaren Arbeitsinstrument. Freilich wäre die Benutzung für den Auskunft Suchenden noch bequemer geworden, wenn die aufgeführten Schriftstellen unmittelbar auf die entsprechenden Väterstellen verweisen würden und er nicht zunächst in den betreffenden Seiten des Bds. nachsuchen müsste. Hinzuweisen ist schließlich auf ein bedauerliches Missgeschick bei der Drucklegung. Während sonst verdienstvollerweise zu den deutschen Übersetzungen der Kirchenvätertexte auch die Originalsprache in den jeweils besten Editionen in einer Anmerkung zitiert wird, ist auf S. 86, Anm. 199 leider eine Art Transkription des griechischen Textes stehen geblieben. Der Bd. belegt, wie schon die drei vorausgegangenen, welche Energien Begeisterung für die Kirchenväter freisetzt.

H.-J. SIEBEN S. J.

CONCILIORUM OECUMENICORUM GENERALIUMQUE DECRETA: EDITIO CRITICA; III. The oecumenical Councils of the Roman Catholic Church: from Trent to Vatican II (1545–1965). Curantibus Klaus Ganzer, Giuseppe Alberigo †, Alberto Meloni (Corpus Christianorum Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta). Turnhout: Brepols Publishers 2010. XI/739 S., ISBN 978-2-503-52528-0.

Zwar ist nach Erscheinen des ersten Bds. dieser neuen Ausgabe des COD eine ausführliche Rechtfertigung des von einigen Rezensenten kritisierten veränderten Titels erschienen (Concili, ecumenicità e storia. Note di discussione, in: Cristianesimo nella storia 28 [2007] 509–542), doch ihr Autor, Alberto Melloni, hat auf die einfache und klare Frage, warum die Herausgeber den früheren Titel *Conciliorum oecumenicorum decreta* in *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta* abgeändert haben, keine ebenso einfache und klare Antwort gegeben. Er konnte oder wollte nicht deutlich machen, dass mit *concilia generalia* keine von den *concilia oecumenica* verschiedene Kategorie von Konzilien gemeint ist. Das Vorwort des vorliegenden Bds. versichert zwar: „This volume, as the ones which will follow it, do [sic] not intend to replace neither the opinion of the churches about their conciliar history nor the history of the other ones: rather the

series aims is [sic] to provide a substantial contribution to the knowledge of the complexity and range of the conciliarity of churches“ (V), und der Titel des vorliegenden Bds. ist entgegen der Ankündigung des Verlagsprospekts „The general councils of the Roman Catholic Church“ abgeändert worden in „The oecumenical councils of the Roman Catholic Church“, aber die Frage steht nach wie vor im Raum: welchen Sinn die genannte Unterscheidung und Gegenüberstellung zweier Sorten von Konzilien in einer Sammlung hat, die bisher als Zusammenstellung der ökumenischen Konzilien der katholischen Kirche galt und verwendet wurde. Doch wir brauchen hier auf diese, milde gesagt, Unklarheit des Titels und seine Rechtfertigung nicht zurückzukommen. Wir haben zu dieser Problematik in unserer Rez. des ersten Bds. (vgl. in dieser Zeitschrift 82 [2007] 284–287) kurz und dann ausführlicher in unserem Artikel „Die Liste ökumenischer Konzilien der katholischen Kirche. Wortmeldungen, historische Vergewisserung, theologische Deutung“ (vgl. in dieser Zeitschrift 82 [2007] 525–556) Stellung genommen. Hier geht es nun darum, den an zweiter Stelle erschienenen dritten Bd. vorzustellen.

Zum Vergleich bietet sich natürlich die letzte Ausgabe der COD von 1973 an, in der auch schon die Texte des Zweiten Vatikanums aufgenommen waren. Und hier ist dann ohne Einschränkung festzustellen, dass die Neuauflage unter verschiedener Rücksicht einen großen Fortschritt darstellt. Schon die äußere Präsentation der Texte (Papierqualität, Übersichtlichkeit des Druckbildes usw.) ist ein Plus. Doch schauen wir uns die drei in Frage kommenden Konzilien im Einzelnen an! Das Konzil von Trient wird von dem bekannten Spezialisten Klaus Ganzer verantwortet. Fünf Seiten Einleitung, bei der auch auf die für die Rezeption des Konzils sehr wichtige Geschichte der Kirchenversammlung von Paolo Sarpi und Pietro Pallavicino relativ ausführlich eingegangen wird, und eine konzise Bibliographie gehen den Texten voraus. Was den Textteil selbst angeht, so gibt es, wenn wir recht sehen, nur zwei kleine Neuerungen. Erstens sind die Anmerkungen im Text durch Zeilenverweise im Apparat ersetzt. Zweitens sind die Anmerkungen auf drei Apparate verteilt. Der erste enthält ausschließlich Schriftverweise, der zweite alle sonstigen Anmerkungen der alten Ausgabe inklusive Literaturverweisen, die man vielleicht durch neuere hätte ersetzen können (vgl. 14, 103/17), der dritte bringt die Binnenverweise zur neuen Ausgabe.

Das Erste Vatikanum war dem leider zu früh verstorbenen Gesamtherausgeber Giuseppe Alberigo anvertraut. Hier nehmen Einleitung plus Quellen und Literatur nicht mehr als zehn Seiten in Anspruch. Die Einleitung gibt einen nüchternen Überblick über die Ereignisse; sie ist unterfüttert mit ausgezeichneten weiterführenden Literaturhinweisen. Leider ist in den betreffenden Anmerkungen eine Reihe von Schreibfehlern stehen geblieben, die man in einer Neuauflage beseitigen sollte (S. 184, Anm. 18: Konziljournalismus statt Konzilsjournalismus; der Punkt hinter Konzilsjournalismus ist zu tilgen; bei Lord Acton muss das kleine l durch eine großes ersetzt werden. Seite 185 sollte man die italienischen Städtenamen Ratisbona und Magonza durch deutsche bzw. englische Namen ersetzen). Der Textteil selbst ist, wenn wir recht sehen, mit dem der Ausgabe von 1973 identisch. Was die Anmerkungen angeht, so verfährt man auf die gleiche Weise wie für das Konzil von Trient. Da man die Anmerkungen als authentischen Teil der Konzilsdokumente betrachtet, sind die Quellen in der Regel nicht mit Verweisen auf neuere Ausgaben, sondern auf die vom Konzil selbst benutzten (vgl. S. 208, 467/469) versehen. Eine Ausnahme stellt der Denzinger dar, hier wird auf den DH verwiesen (vgl. 210, 546).

Das Zweite Vatikanum wurde von Alberto Melloni bearbeitet. Es ist mit einer vergleichsweise ausführlichen Einleitung von 38 Seiten versehen, unterteilt in 1. Ereignis und Geschichte (215–240), 2. Publikation der Entscheidungen (240–247), 3. Quellen und Verweise (247–253). Der erste Teil beschränkt sich nicht auf die Mitteilung der zum Verständnis der Konzilstexte notwendigen Fakten, sondern es finden immer wieder Wertungen von Personen und Ereignissen statt, wie man sie in der Einleitung einer Textsammlung nicht erwartet. Dabei vermisst man nicht selten die sprachliche und sachliche Nüchternheit des Historikers, so, wenn es z. B. auf S. 227 von Johannes XXIII. im Blick auf das Konzil heißt: „who had colored it with the luminous and delicate shades of an event of grace“, oder wenn auf S. 229 die Entstehung einer Mehrheit auf dem Konzil als

eine „manifestation of the workings of grace in the Council“ und als „sign of the vitality of the Spirit“ bezeichnet wird, oder wenn auf S. 240 von einer „new obedience of the Gospel in the discernment of the signs of the time, in the light of faith“ die Rede ist. – Wie schon in den Fußnoten zum Ersten Vatikanum ist auch hier auf den Seiten 215, 216, 233, 239 leider eine Reihe von Druckfehlern stehen geblieben.

Sehr zu begrüßen ist der zweite Teil der Einleitung, die Informationen über die verschiedenen im Laufe des Konzils und danach veröffentlichten Texte. Wir erfahren hier auch, dass die vorliegende Ausgabe im Unterschied zur Ausgabe von 1973 auf der Edition der *Acta Apostolicae Sedis* basiert und nicht mehr wie diese auf der *Editio typica*. Sehr hilfreich sind auch die reichen Literaturangaben des dritten Teils der Einleitung, wenn man auch den Eindruck hat, dass die nichtitalienische Literatur etwas zu kurz kommt. – Vergleicht man nun die Präsentation der Konzilstexte selbst mit derjenigen der Ausgabe von 1973, so ist eine ganze Reihe von Veränderungen festzustellen. So sind die Sitzungsbezeichnungen in den Überschriften der Dokumente restlos gestrichen worden. Neu eingeführt sind die Einleitungs- und Schlussformeln zu den einzelnen Dokumenten, z. B. für die Liturgiekonstitution „Paulus episcopus servus servorum Dei, una cum Sacrosancti Concilii Patribus ad perpetuam rei memoriam“ und „In nomine Sanctissimae Trinitatis ... Ego Paulus Catholicae ecclesiae Episcopus“. Sehr zu begrüßen ist die im Kopf der Dokumente eingeführte genaue Angabe der Herkunft der Quellentexte samt dem Hinweis nicht nur auf das Datum der Approbation durch das Konzil, sondern auch auf das Stimmenverhältnis der betreffenden Abstimmungen. An Texten völlig neu hinzugefügt im Vergleich zu der Ausgabe von 1973 sind die Botschaft an die Welt, die am 20. Oktober 1962 von der Versammlung approbiert wurde (257–259), die hinter *Presbyterorum ordinis* eingefügte Erklärung Pauls VI. und des Konstantinopler Patriarchen Athenagoras über die wechselseitige Aufhebung der Exkommunikation, welche am 7. Dez. 1965 vor dem Konzil vorgelesen und von den Konzilsvätern akklamiert wurde (550–552), die nach *Gaudium et spes* eingefügten *Schlussbotschaften* des Konzils an die Regierungen, Wissenschaftler, Künstler, Frauen, Arbeiter, Armen und die Jugend (628–636) und schließlich der Apostolische Brief Pauls VI. über die Beendigung des Konzils (637–638). Die berühmt-berüchtigte *Nota explicativa praevia* wurde von ihrer Stelle hinter *Lumen gentium* in der Ausgabe von 1973 ganz an den Schluss der Konzilsdokumente versetzt (639–642). – Was die drei Apparate angeht, so bringt der zweite bisweilen interessante Hinweise auf die Textgeschichte, z. B. auf die Neueinführung der Schlussformel der Dokumente (vgl. 295, 274–279), auf Varianten in anderen Ausgaben (vgl. 287, 1000–1007; 445, 188; 477, 83; 614, 2225), sogar auf einschlägige Diskussionen der betreffenden Stelle (vgl. 270, 369; 441, 86). Hier kann es auch schon einmal vorkommen, dass der Herausgeber auf die Unkenntnis der Konzilsväter und seine eigenen Forschungen hinweist (vgl. 577, 881).

Die *Indices* des vorliegenden Bds. sind nicht nur im Vergleich zur Ausgabe von 1973, sondern auch im Vergleich zum ersten Bd. der Neuausgabe deutlich verschieden angelegt. Unterschied die Ausgabe von 1973 einfach zwischen *Loci S. Scripturae*, *Loci conciliorum*, *Loci ex magisterio Romanorum pontificum* usw., so differenzieren Bd. I und Bd. III zunächst zwischen *Index locorum S. Scripturae* und *Index fontium*, die dann ihrerseits untergliedert sind in *Concilia*, *Patres*, *Corpora iuris* (Bd. I) bzw. *Concilia*, *Concilia particularia*, *Loci ex Magisterio Romanorum pontificum*, *Ecclesiae antiquae et patrum*, *Loci Corporis et Codicis Iuris Canonici*, *Congregationes Romanae Curiae*, *Loci ex libris liturgicis* (Bd. III). Dass jetzt deutlich zwischen Heiliger Schrift und allen anderen Quellen unterschieden wird, hängt wahrscheinlich mit der Anlage der Apparate zusammen; dass die Konzilien in *Concilia* und *Concilia particularia* aufgeteilt werden, ist logisch jedoch wenig befriedigend. Alles andere als praktisch ist aber auch die Auflöschung einer eigenen Rubrik *Loci ex Magisterio Romanorum pontificum* der Auflage von 1973 in die Kategorie *Patres* (Bd. I) bzw. *Loci ex Magisterio Romanorum Pontificum, Ecclesiae Antiquae et Patrum* (Bd. III). Die Beseitigung einer eigenen Kategorie von Verweisen auf die Päpste mag dabei der Neukonzeption des Verhältnisses zwischen Papst und Konzil, die für die Neuausgabe grundlegend zu sein scheint, ‚theologisch‘ geschuldet sein; sie macht jedoch die Benutzung des Registers erheblich unpraktischer. Sie hat nicht nur zur Folge, dass man z. B. Briefe Leos des Gr. in einem 33-seitigen Verzeichnis mitten in der

Menge der mittelalterlichen Theologen, Kirchenväter und sogar Namen wie Adolf von Harnack, Frank Xaver Funk und Pio Paschini zu suchen hat, sondern vor allem auch, dass man die Namen der Kirchenväter aus nicht enden wollenden Verweisen auf päpstliche Dokumente herausfiltern muss. So gibt es allein für Pius XII. über sechs Seiten im vorliegenden Register. Mit einem Wort, die ‚theologischen‘ Prämissen dieses Registers erfordern einen hohen Preis, was die praktische Nutzung angeht. – Im Übrigen ist es wahrscheinlich kein Zufall, dass der dritte vor dem zweiten Bd. erscheint, denn dessen Herausgabe dürfte mit noch größeren Problemen verbunden sein als die des ersten und dritten, Probleme, die man sich hätte ersparen können, wenn man bei der ursprünglichen Konzeption und beim ursprünglichen Titel der COD verblieben wäre.

H.-J. SIEBEN S. J.

HUGO DE SANCTO VICTORE [HUGO VON SANKT VIKTOR], *Über die Heiltümer des christlichen Glaubens*. Übersetzung von Peter Knauer SJ. Einleitung, Apparate, Bibliographie und Register von Rainer Berndt SJ (Corpus Victorinum. Schriften; Band 1). Münster: Aschendorff 2010. 697 S., ISBN 978-3-402-10425-5.

Das Hugo von Sankt Viktor-Institut für Quellenkunde des Mittelalters an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main hat sich durch Editionen, Tagungen und sorgfältig redigierte Sammelbde. sowohl zum Werk Hugos als auch zum Regularkanonikerstift Sankt Viktor in Paris in kurzer Zeit große Verdienste erworben. Mit der vorliegenden Übersetzung (im Folgenden Ü.) gibt es nun eine willkommene Ergänzung der 2008 publizierten kritischen Edition (= E.) von Hugos Hauptwerk (= Hugonis de Sancto Victore De sacramentis Christianae fidei, cura et studio Rainer Berndt SJ [Corpus Victorinum, Textus Historici; Band 1]. Münster 2008).

In seiner Einleitung zur Ü. (17–28) weist Rainer Berndt auf die Schriftexegese als Zentrum und Ziel von Hugos gesamter wissenschaftlicher Arbeit hin; entsprechend ist auch *De sacramentis* ein exegetisches Werk, wobei die Exegese sich nicht nur auf die Heilige Schrift bezieht, sondern auch auf Texte der kirchlichen Tradition – Texte, die freilich nicht fortlaufend kommentiert, sondern diskursiv abgehandelt werden. Insofern haben wir, worauf schon R. W. Southern hingewiesen hat, nach Form und Inhalt eine theologische Summe vor uns, die sich von den klassisch gewordenen Summen des 13. Jhdts. allerdings dadurch unterscheidet, dass sie nicht auf schulmäßig erarbeiteten *quaestiones* gründet. Das spezifische gelehrte Profil Hugos von St. Viktor ergab sich vielmehr aus dem engen und methodisch leitenden Bezug seines Denkens auf die Exegese, bei aufmerksamer Beobachtung der neuen intellektuellen Tendenzen der Zeit, gleichsam am Vorabend der Auflösung seiner eigenen, eher traditionellen Position durch die Konsequenzen der Aristotelesrezeption. In dieser krisenhaften und durch Kontroversen geprägten Übergangsphase formulierte Hugo noch einmal die fundamentale Bedeutung des allegorischen Sinns und seiner methodischen Erschließung als Bedingung der Möglichkeit eines christologisch ausgerichteten Studiums der heiligen jüdischen Schriften, das diese erst zum „Alten Testament“ der Christen gemacht hat; darüber hinaus wollte er mittels der Allegorese den christlichen Glauben als ein Ganzes erfassen und beschreiben. Dieser Beschreibung gab er schon im Prolog zum 1. Buch durch die Begriffe *opera conditionis* (in E. erstmals 24.23; in Ü. erstmals 34.27, als „Werke der Urgründung“) und *opera restaurationis* (E.: 25.8; Ü.: 35.25, als „Werke der Wiederherstellung“) eine klare Struktur, indem er das Schöpfungswerk und mit ihm die natürliche Beschaffenheit der Welt dem Ereignis der Inkarnation des Wortes mit allen ihm vorausgehenden und bis zum Ende der Welt noch folgenden Heilszeichen gegenüberstellte. In dieser Perspektive ist die Heilige Schrift eine fortlaufend erzählbare Weltgeschichte, als solche (*historia*) allegorisch und tropologisch auszulegen, ebenso wie das zwischen dem Ende des biblischen Berichts und der jeweiligen Gegenwart ausgespannte Stück Geschichte als Spur des Wirkens Gottes in der Welt der methodisch stringenten Exegese offensteht. Diese setzt voraus, dass ein bestimmtes Ereignis (keineswegs jedes) auf ein anderes in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft verweisen kann, will mit Hilfe möglichst umfassender Sachkenntnis die Träger solcher signifikativen Qualitäten herausfinden und die Bedeutung der damit gegebenen Relationen ermitteln, wobei der

theologische Rang von Befund und Interpretation darin besteht, dass der Mensch an diesen Knotenpunkten Gott begegnen kann, der *reparando inde sacramentis suis medicinam preparavit* (1,8; E.: 204.13), „sogleich zur Wiederherstellung in seinen Heiltüchern eine Medizin vorbereitet hat“ (Ü.: 232.16). Heilsgeschichte wird damit zum zentralen Ereignis christlicher Existenzerhellung, individuell wie universal; sie entfaltet diese Qualität allerdings nur bei konzentrierter und beständiger, für einen Sachkommentar hinreichend gelehrt und gleichsam investigativer Lektüre der Bibel.

Nach eigenem Zeugnis wurde Hugo von nicht genannten Personen zum Schreiben des Buches angeregt, dessen Inhalt er schon mehrfach in Vorlesungen mitgeteilt hatte. Er unterschied als literarisch sensibler Autor zwischen dem geschriebenen Wort und der „Farbigkeit der Vorlesung“ (*color dictaminis*), deren letzte vor dem Ausarbeiten der endgültigen Fassung als *Sententiae de divinitate* durch Laurentius von Durham in Form einer von Hugo autorisierten *reportatio* protokolliert worden ist (siehe dazu: B. Bischoff, *Aus der Schule Hugos von St. Viktor*, in: Ders., *Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, Band 2. Stuttgart 1967, 182–187. Richard W. Southern, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*. 2 Bände. Oxford 1995/2001; hier 1, 170ff.; und 2, 60ff.).

Seine eigenen Aufzeichnungen für den mündlichen Vortrag hatte Hugo immer wieder systematisch überarbeitet, so dass wir mit einem längeren Entstehungs- und Reifeprozess zu rechnen haben, aus dem die überlieferte Fassung von Buch 1 (von der Erschaffung der Welt bis zur Geburt Christi) und 2 (von der Geburt Christi bis zum Ende der Welt) erwachsen ist. Wir haben auch Zeugnisse für die unmittelbare Wirkung des Werkes; so ist im dritten philosophischen Exkurs (über das *bonum*) in Ottos von Freising *Gesta Friderici* (Ottonis et Rahewini *Gesta Friderici I. imperatoris*, ed. G. Waitz/B. von Simson [MGH SSrerGerm; Band 46]. Hannover 1912; hier 1, 65, 91–93) der Einfluss von *De sacramentis* (1,4; E.: 106–109) klar erkennbar. Otto war allerdings stärker von der Logik bestimmt und strebte eine präzise Systematik des Problems bis hin zu dessen tabellarischer Darstellung an. Im Übrigen konnte aber bislang nicht geklärt werden, ob er nur von Hugos entsprechenden Vorlesungen gezehrt hat, die schon in den Jahren vor 1130 gehalten worden sind, oder ob er darüber hinaus *De sacramentis* kannte.

Das Werk entfaltet seinen Stoff im ersten Buch von der Schöpfung an auch über systematische Fragen (Möglichkeit einer ursprünglichen Erkenntnis Gottes als des dreifaltigen, Wesensbestimmung des Glaubens) zum zweiten Teil mit einleitenden Reflexionen über die Inkarnation und zur Ekklesiologie. Die Sakramentallehre im engeren Sinne behandelt geistliche Gewalt, liturgische Gewänder, Kirchweihe, Taufe, Firmung, Eucharistie, heilsvermehrnde Praktiken (liturgischer Gebrauch von Weihwasser, Salz und Palmzweigen, gesegnete Osterkerzen und -lämmer, Glocken, Paramente, Bekreuzigung, Beugen der Knie, Messgesang, Ausstattung des Kirchenraumes), Simonie, Ehe, Gelübde, Laster und Tugenden, Buße und Krankensalbung. Den Abschluss bilden drei Teile über das Ende der Menschheit, die Zeit der Ankunft Christi und die Erneuerung der Welt.

Die Übersetzung ist, sobald man sich mit ihrem Duktus vertraut gemacht hat, klar und eingängig, was angesichts der schwierigen Materie als bedeutende Leistung gelten darf. Leicht drängt sich ja schon beim Paraphrasieren wissenschaftlicher Texte des Mittelalters die schlichte Lösung auf, lateinische Schlüsselbegriffe einfach zu übernehmen, um terminologisch kohärente Voraussetzungen für scheinbar eindeutiges Verstehen zu erreichen. Dieser Schwäche ist der Übersetzer niemals erlegen, sondern er hat sich stattdessen bemüht, immer wieder vorkommende lateinische Wörter durch stets dieselben deutschen wiederzugeben. Natürlich lässt sich das nicht strikt durchhalten, weil kontextuell bedingte Bedeutungsnuancen gleichsam tektonische Sinnverschiebungen zur Folge haben, die in beiden Sprachen je verschieden ausfallen können. Grundsätzlich aber sollte nach der Absicht des Übersetzers möglichst präzise, verständliche Wiedergabe dessen, was der Autor sagt, Priorität haben gegenüber literarischer Gefälligkeit der deutschen Fassung. Auf diese Weise ist schnelle Information über Inhalt und besondere Schwerpunkte eines umfangreichen Textes möglich; darüber hinaus aber bietet die Übersetzung jedem, der sich an philosophisch-theologischen oder gesellschaftspolitischen Diskussionen beteiligt, eine hoffentlich genutzte Chance zur historischen Fundie-

rung seiner Position, findet er doch im Werk eines bedeutenden und repräsentativen Autors authentische Zeugnisse hochmittelalterlichen Denkens über Anthropologie, zur Gnadenlehre, über Klerus, Ehe und die Kirche in der Welt.

Gleichwohl sind Ungereimtheiten anzumerken. Es ist beispielsweise nicht einzusehen, warum der Satz *Responsorium itali tradiderunt, quod operationem significat* (E.: 417.19f.) über die Vorlage hinaus erweitert als „Das Responsorium haben die Italiener überliefert, welches das Wirken und aktive Leben durch die Rauigkeit des Gesangs bezeichnet“ (Ü.: 461.12f.), und es bleiben Zweifel, ob „Heiltümer“ wirklich die adäquate Übersetzung von *sacramenta* sein kann. Natürlich ist die treffende Wiedergabe schon deshalb schwierig, weil der heutige Sprachgebrauch darunter die „sieben Sakramente“ versteht, was Hugo natürlich nicht meinte; angesichts einer langen Geschichte des Begriffs und seiner Bedeutung, die vom Äquivalent *sacramentum*/μυστήριον zu Augustins Erklärung geführt hatte, dass *in eis aliud videtur, aliud intelligitur* und demgemäß das Sakrament Zeichen einer heiligen Sache sei, definierte er vielmehr: *Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam* (De sacr 1,9; E.: 209.22–210.2); in K.s Übersetzung (239): „... ein körperliches oder stoffliches Element, draußen sinnhaft vorgelegt, irgendeine unsichtbare und geistliche Gnade aufgrund der Ähnlichkeit repräsentierend und aufgrund der Einsetzung bedeutend und aufgrund der Heiligung enthaltend“. Warum also nicht von „Heilszeichen“ sprechen, zumal da erst Petrus Lombardus *sacramentum* als ein *signum gratiae* sah, das *causa gratiae* existiert (IV,1,1.4)? Außerdem ist der Begriff „Heiltum“ seit Jahrhunderten anderweitig besetzt, konkret als Bezeichnung für die Reliquie und weiter durch die populären „Heiltumsweisungen“, bei denen im Sinne der spätmittelalterlichen Schauderdevotion großen Menschenmengen an der Nürnberger Sebaldskirche die Reichskleinodien gezeigt wurden oder anlässlich der im Siebenjahresrhythmus stattfindenden Aachenfahrt die Reliquien des Marienstifts. Ganze „Heiltumsbücher“ wurden dafür verfasst – als Werbeträger mit lokalen Reliquienverzeichnissen und Wunderberichten.

Die äußere Einrichtung der Ausgabe weist dem Leser alle von Hugo ausdrücklich auf Vorlagen bezogenen Stellen nach und übersetzt Zitate aus seiner Fassung. Es gibt keinen Sachkommentar, aber Verzeichnisse der Quellen und der Literatur sowie Register der Bibelstellen, der Autoren und Werke. Das für die Übersetzung speziell angelegte lateinisch-deutsche Vokabular wird im Internet bereitgestellt. Ein Verweisen auf Stellen und wörtliches Zitieren wären wesentlich leichter, wenn man die durch besondere Überschriften als solche gekennzeichneten und von Hugo in der Inhaltsübersicht als *capitula* bezeichneten Abschnitte der einzelnen Bücher durchnummeriert hätte. J. EHLERS

RAIMUNDUS LULLUS. An Introduction to his Life, Works and Thought = Raimundi Lulli Opera Latina. Supplementum Lullianum 2 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis; 214). Edited by *Alexander Fidora/Josep E. Rubio*. Turnhout: Brepols 2008. XIV/564 S./Ill., ISBN 978-2-503-52610-2.

Ramon Llull's Œuvre von etwa 280 katalanisch bzw. lateinisch geschriebenen Werken ist ein wahrer ‚Puig de Randa‘ an Gelehrsamkeit des 13. und 14. Jhdts.: Wie das bekannte Felsmassiv auf der Baleareninsel Mallorca ragt es an Quantität wie Qualität aus den kaum flachen Niederungen seiner Zeit empor. Wer es besteigen oder gar seinen Gipfel erreichen will, um weiter Ausschau zu halten, bedarf eines langen Atems (eines Forscherlebens) und eines zuverlässigen Bergführers, der bislang fehlte: einer modernen Einführung zu Leben, Werk und Denken des Ramon Llull. Mit dem hier anzuzeigenden mächtigen Bd. liegt dieser Leitfaden nun vor. Es setzt sich aus Beiträgen der spanischen Wissenschaftler Óscar de la Cruz [Palma], Fernando Domínguez [Reboiras], Jordi Gayà [Estelrich], Marta M. M. Romano und Josep Enric Rubio [Albarracín] zusammen, die Robert D. Hughes, Anna A. Akasoy und Magnus Ryan ins Englische übersetzt haben. Alexander Fidora (Barcelona) und Josep Enric Rubio [Albarracín] (València) haben die Herausgeberschaft des Bds. übernommen, der den gegenwärtigen Stand der zwei Jahre nach Gründung des Freiburger Raimundus-Lullus-Instituts (1957) einsetzenden kriti-

schen Edition der lateinischen Werke sowie die vor allem darauf basierende internationale Lullus-Forschung zusammenfasst.

Das Leben des Ramon Llull haben *Fernando Domínguez Reboiras*, der langjährige wissenschaftliche Mitarbeiter und Koordinator der Freiburger Lullus-Ausgabe, und *Jordi Gayà Estelrich*, unter den international profilierten Lullus-Forschern einer der vorerst letzten Biographen des Ramon Llull, neu geschrieben, und zwar auf der Grundlage der autobiographischen *Vida coetanea* vom Sommer 1311, dann seiner Werke und ihrer autobiographischen Angaben, zu denen seit 1294 zudem jeweils Datum und Ort der Vollendung der Niederschrift treten, sowie weiterer zeitgenössischer Zeugnisse zu Llull und des kurz nach dem Tod von seinem Schüler Thomas Le Myésier veröffentlichten reich bebilderten biographischen Berichts, des *Breviculum* bzw. *Electorium parvum* (3–124). Die Autoren schildern Lllulls bewegtes und bewegliches Leben vor allem nach seiner religiösen Konversion (1263/1265) im räumlichen, politischen und kulturellen Rahmen seiner Zeit, um die Besonderheiten seines philosophisch-theologischen Denkens und Schreibens bestmöglich zu erklären. Dieses entfaltet sich zwar in häufig wechselnden Erfahrungs- und Wirkungsräumen (13–15), kreist aber immer wieder um die drei untrennbar miteinander verbundenen Ziele ‚Mission der Ungläubigen‘, ‚Verfassen des besten Buches der Welt‘ und ‚Einrichten von Sprachschulen‘. So lebt Llull sein Leben für die Werke im Dienst dieser Ziele, weshalb Leben, Denken und Schreiben bei ihm eins werden. Dieses Kap. will die älteren Werkbiographien von E. W. Platzek (Raimund Llull. Sein Leben – seine Werke – die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre) 1–2 (Bibliotheca Franciscana, 5–6), Düsseldorf 1962–1964) und A. Bonner/L. Badia (Ramon Llull. Vida, pensament i obra literària (Les Naus d’Empúries. Pal major; 2), Barcelona 1988 [21991]; spanische Fassung: Ramón Llull. Vida, pensamiento y obra literaria [Biblioteca general; 14], Barcelona 1993) nicht ersetzen, ergänzt und aktualisiert sie aber in vielen Punkten. Gleichwohl scheint das letzte Wort zur rechten Einschätzung gerade des immer wieder ausgewerteten autorisierten Selbstberichts, eines Tatenberichts, noch nicht gesprochen zu sein. Übersehen ist bei der Diskussion der Titelfrage (S. 5 mit Anm. 2), was der Heidelberger Mittellateiner W. Berschin (Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter; 5 [Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, 15], Stuttgart 2004, 28) zu den konzeptionellen und inhaltlichen Konsequenzen dieses Genres („gesta“) gesagt hat, nämlich welche Nachrichten von diesem Text zu erwarten sind und welche nicht. Noch nicht voll erfasst erscheinen zudem der historische Hintergrund für die Niederschrift des Textes (5–8) sowie seine zahlreichen historischen und hagiographischen Anspielungen. So werden die Gründe für die zahlreichen Lücken und chronologischen Irrtümer in der Darstellung ebenso wenig erklärt (6) wie die Zielgruppe der apologetischen und hagiographischen Tendenzen angesprochen (7). Offenkundig bedurfte das dramatische Legitimationsdefizit des Laien und Individuums Llull, der einen dritten methodischen und praktischen Weg der Mission zwischen den etablierten Institutionen des Dominikaner- und Franziskanerordens zu entwickeln versuchte (vgl. sein Hin- und Hergerissen-Sein zwischen den beiden Ordensgemeinschaften in Genua 1293: 75–77), des besonderen Ausgleichs, zumal etwa zur selben Zeit mit dem Dominikaner und ehemaligen Generalmagister Ramon de Penyafort und dem Mercedarier und Bischof von Jaén Pedro Pascual zwei weitere Typen von ‚Missionaren‘ biographisch und literarisch entworfen wurden. Insbesondere die Geschichte der Konversion des Llull zu einem Laienmissionar (37–46) ist nur recht vor der Folie der zeitgenössischen Franziskus-Biographik (vgl. Jordi Gayà [Estelrich]: „De conversione sua ad poenitentiam“. Reflexiones ante la edición crítica de ‚Vita Coetanea“, in: Estudios Lulianos 24 (1980), 87–91, hier 88) und in bewusster Absetzung von den (wenig erfolgreichen) Missionsmethoden der Dominikaner zu verstehen (vgl. A. Bonner: „Ramon Llull and the Dominicans“, in: Catalan Review 4 [1990], 377–392 gegenüber Fernando Domínguez Reboiras: „Raimundo Lullio y el ideal mendicante. Afinidades y divergencias“, in: Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata [IP; 26], herausgegeben von F. Domínguez [u. a.], Steenbrugge 1995, 377–413). Zentral ist hier die deutliche göttliche Legitimierung des erst später so genannten „doctor illuminatus“ (126): Warum erscheint bis zur endgültigen Konversion Christus dem Llull gleich fünfmal (37), dem

Franz aber nur ein- bzw. zwei- bzw. dreimal (Thomas von Celano, *Vita* [I] *S. Francisci*, § 5; Thomas von Celano, *Vita* [II] *S. Francisci*, § 6 und 10; Bonaventura, *Legenda maior S. Francisci* I 3, I 5 und II 1)? Und warum erfolgt die zweite eigentliche Konversion ausgerechnet infolge einer Predigt zur endgültigen Bekehrung des Franz von Assisi, die ein Bischof an dessen Festtag im Franziskanerkonvent von Palma de Mallorca hält (40f.)? Auch sind die Facetten einer gewissen Rivalität gegenüber zwei führenden Köpfen der Dominikaner unübersehbar: Hat Ramon de Penyafort (43f. mit Anm. 97) das in Paris angestrebte Universitätsstudium des Ramon Llull vielleicht deshalb verhindert, weil er rasch das kritische Potenzial des Mallorquiners erkannt hatte? Denn Llull hatte schon 1265 auf dem Generalkapitel von Montpellier Kritik an den Misserfolgen der dominikanischen Mission (*Blaquerna* c. 90) geäußert, was hier gar nicht angesprochen wird, und sich methodisch in Konkurrenz zu Ramon Martí, einem Schüler des Ramon de Penyafort, gesetzt, was hier kaum betont wird (68); und dies, obwohl Llulls Kritik an der 1269 in Tunis gescheiterten Glaubensdisputation des Dominikaners mit Abū Abdallah Muḥammad I. al-Mustansir von Tunis sich wie ein roter Faden durch seine Werke zieht; vgl. neben dem S. 494 Anm. 67 genannten *Liber de fine* I 5 noch *Blaquerna* c. 43 und c. 84; *Felix o el Llibre de meravelles* I 7; *Disputatio quinque hominum sapientium* Prologus; *Disputatio fidei et intellectus* I 1; *Liber de convenientia, quam habent fides et intellectus in obiecto* III; *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* III 1; hierzu die nicht in der Bibliographie erwähnten Studien von J. Chorão Lavajo: „Um confronto metodológico no diálogo islamo-cristão medieval. Raimundo Martí e Raimundo Lulo“, in: *Revista de história das ideias* 3 (1981), 315–340; auch separat: *Publicações do Universidade de Évora. Estudos árabes*; 2, Évora 1983; englische Fassung: „The apologetical method of Ramón Martí, according to the problematic of Ramón Lull“, in: *Islamochristiana* 11 (1985), 155–176; E. Colomer: „Ramón Llull y Ramón Martí“, in: *EstLul* 28 (1988), 1–37. Dem sich spätestens 1259 abzeichnenden Scheitern des dominikanischen „studium Arabicum“ auf afrikanischem Boden (Tunis), dem der verzweifelte Versuch einer Neuetablierung in den 60er-Jahren auf aragonesischem Boden folgt, setzt Llull mit seiner Missionsschule auf Mallorca (Miramar) seine eigene Institution entgegen (49). Sie ist die markanteste Folge einer sich in den 60er-Jahren regenden Bewegung innerhalb des Franziskanerordens, die in der Gestalt des Roger Bacon die fehlenden Bildungsstrukturen der eigenen Gemeinschaft sowie das Versagen der Dominikaner kritisiert (vgl. M. M. Tischler: *Grenzen und Grenzüberschreitung in der christlich-muslimischen Begegnung. Bemerkungen zum Stellenwert der Arabischkenntnisse in der abendländischen Missionsgeschichte*, in: *ZMRW* 93 (2009), 58–75, hier 72–74). Dies zeigt, dass man bei den Kontakten des Laien Llull zu ‚den‘ Franziskanern (67f.) noch mehr auf die einzelnen Fraktionen und deren führende Köpfe innerhalb des Ordens achten muss. 1276 errichtet Llull seine Missionsschule als einen Konvent von Brüdern, welche die spirituelle Lebensform der Franziskaner mit der wissenschaftlichen Idee der „studia orientalia“ der Dominikaner zu verbinden verstehen. Und im Gegensatz zu den Dominikanern im 13. Jhd. ist Llull der erste Autor, der wieder und dann gleich in massiver Weise verschiedene Konzepte von ‚Religionsdialogen‘ zur didaktischen Einübung seines Überzeugungsprojekts einsetzt (siehe R. Friedlein: *Der Dialog bei Ramon Llull. Literarische Gestaltung als apologetische Strategie* [ZRP.B 318], Tübingen 2004). Insofern sollte man die berühmte ‚Disputation von Mallorca‘, die 1286 zwischen einem Genueser Kaufmann namens Inghetto Contardo und verschiedenen Juden stattgefunden haben soll, mehr als Ergebnis der Forderungen des Llull nach einem Laienengagement im interreligiösen Gespräch denn als Orientierungspunkt herausarbeiten (46f. mit Anm. 106; 495 mit Anm. 70).

Aber in Llulls Selbstbild könnte noch mehr stecken: Seine Erleuchtung wohl auf dem Puig de Randa und die dort anschließend erlebte Eingebung des besten Buches der Welt (45f.) erscheint wie ein Gegenentwurf zur Erleuchtung Muḥammads und der Herabsendung des Koran auf den Stifter des Islam auf dem Berg Hira’.

Die chronologische Liste der Werke (125–242) stammt wiederum von *F. Domínguez Reboiras*. Hier werden auf der Grundlage der Freiburger Edition der lateinischen Werke des Ramon Llull (Raimundi Lulli Opera Latina = ROL) Titel, Entstehungsort und -zeit genannt, kurz Inhalt und Zweck beschrieben, die wichtigsten (kritischen) Editionen und

modernen Übersetzungen aufgelistet sowie die Werk-Nummern aus den Inventaren von E. W. Platzeck (Raimund Lull ... 2, 3*–84*) und A. Bonner (Selected works of Ramon Llull (1232–1316); 2, Princeton (N.J.) 1985, 1257–1304; katalanische Fassung: Obres selectes de Ramon Llull (1232–1316); 2, Palma de Mallorca 1989, 539–589) genannt. Für ein Repertorium, das die Einführung zu diesem Abschnitt sein möchte, werden nicht konsequent zu jedem Werk Angaben zur Handschriftenüberlieferung (bzw. abkürzend: zur Literatur, die diese behandelt), etwa im Stil der Neuauflage des ‚Pott-hast‘ (Repertorium fontium historiae medii aevi; 2–11, Roma 1967–2007), gemacht. Diese Informationen sind aber sehr wichtig, um tatsächliche Wirkung und Rezeptionschancen der einzelnen Werke gegeneinander abwägen und somit das Profil der Llull-Rezeption in Spätmittelalter und Früher Neuzeit vollständig aufdecken zu können, das bislang etwa durch die Studien von M. Batllori („El lulisme en Italia [ensayo de síntesis]“, in: RF(M) 5 [1944], 253–313; ebenda 6–7 [1945], 479–537 [überarbeitete katalanische Fassung: „El lul·lisme a Itàlia. Esbòs de síntesi“; in: Ders.: Ramon Llull i el lul·lisme {Obra completa; 2}, Valencia 1993, 221–335; italienische Fassung: Il lul·lisme in Italia. Tentativo di sintesi, Roma 2004], J. N. Hillgarth (Ramon Lull and Lullism in fourteenth-century France [OWS], Oxford 1971; überarbeitete katalanische Fassung: Ramon Llull i el naixement del lul·lisme [TE CCat; 61], Barcelona 1998; Readers and books in Majorca. 1229–1550; 1–2 [Documents, études et répertoires publiés par l’Institut de Recherche et d’Histoire des Textes [44]], Paris 1991) und Jordi Rubió i Balaguer (Ramon Llull i el lul·lisme [Biblioteca ‚Abat Oliba‘; 37], Montserrat 1985) nur partiell rekonstruiert worden ist und das sich auch nicht dem unlängst erschienenen Diccionari d’escriptors lul·listes (Blaquerna; 6), Palma de Mallorca 2009, von S. Trias Mercant (1933–2008) entnehmen lässt.

Im Zentrum des lebenslangen Denkens und Schreibens Lulls steht das so genannte *Arz*-Projekt, ein von ihm unablässig revidiertes, erweitertes, weiterentwickeltes und modifiziertes philosophisch-theologisches Denk- und Erklärungsmodell („Kunst der Künste“), das auf Entwürfen aller drei monotheistischer Religionen zu seiner Zeit aufbaut und Muslime (und Juden) mittels rationaler Argumentation von der Wahrheit der christlichen Glaubensmysterien überzeugen möchte. Die Geschichte des *Arz*-Projekts schildert in diesem Band *J. E. Rubio [Albarracín]* (243–310), der für diese Aufgabe bereits durch zahlreiche Studien ausgewiesen ist (vgl. Auswahlbibliographie: 531). Es folgen eine Darlegung der praktischen Anwendung des lul·lischen Gedankengebäudes im Bereich der Naturphilosophie („Natural realm“) von demselben Autor (311–362), anschließend in der Anthropologie sowie in der Gesellschaft und in der Geschichte („Human realm“) von *M. M. M. Romano* und *Ó. de la Cruz* [Palma] (363–459) sowie in der Theologie, vor allem in der Gotteslehre wie im Trinitäts- und Inkarnationsverständnis („Divine realm“), von *Jordi Gayà [Estelrich]* (461–515). Die Autoren dieser Abschnitte bürgen für eine qualitätvolle, die Forschungsleistungen der Vergangenheit abwägende Darstellung, die aber etwas zu sehr der Philosophie- und Theologiegeschichte verpflichtet ist und Lulls innovative, konzeptionellen Beiträge zu den drängenden Fragen seiner Zeit einerseits innerchristlich in seiner Auseinandersetzung mit den Orden und der Kurie (Institutionalisierung eines Studiums orientalischer Sprachen und einer ‚Mission‘ gerade durch Laien, Wiedereroberung des 1291 endgültig verloren gegangenen Heiligen Landes, Reform des Ritterordenswesens usw.), andererseits außerchristlich in seiner Auseinandersetzung mit den Muslimen und Juden etwas zu wenig beleuchtet. An diesen Fragen interessierte Leser müssen immer wieder auf die Lebensbeschreibung im ersten Abschnitt zurückgreifen, wo auf diese Aspekte freilich nur sporadisch eingegangen wird, sowie auf die diesbezüglichen Darlegungen von *Ó. de la Cruz* [Palma] (425–432 und 436–459). Vielleicht erklärt sich dieser Befund mit dem Fehlen einer modernen Arbeit, die Llull kirchen-, religions- und missionsgeschichtlich wieder ‚erdet‘ und dennoch gleichzeitig als singuläre Wendemarke zwischen Hoch- und Spätmittelalter zu charakterisieren versteht.

Den Bd. beschließen eine recht schmale Auswahlbibliographie (517–535), Angaben zu Speziallexika und Internetseiten zu Ramon Llull (536 und 536f.), ein Generalindex (539–556) sowie das Inhaltsverzeichnis (557–564). Für die künftige Forschung würde eine Neuauflage des Handbuchs einen echten Service erbringen, wenn den einzelnen

Werken jeweils eine Auswahlbibliographie an maßgeblicher hinführender Sekundärliteratur beigegeben würde. In der Publikation sind etliche Spezialstudien verstreut zitiert, die man sich über die Namen der Gelehrten im Generalindex zusammensuchen muss. Auch fehlt bislang ein struktureller Überblick über Anteil und Stellenwert der verschiedenen Textsorten am und im Gesamtœuvre, wofür R. Friedlein vor einigen Jahren mit seiner Berliner Dissertation zu den Glaubensgesprächen einen ersten vorbildlichen Baustein geliefert hat (s. o.).

Abschließend muss noch die Frage gestellt werden, ob das Mischgenre der Einführung (mit Repertorium) wie im vorliegenden Fall nicht angesichts der ständig wachsenden Flut an Forschungsergebnissen künftig nur noch als ständig aktualisierbare elektronische Ressource zur Verfügung gestellt werden sollte, zumal auf die bereits existierende Lull-Datenbank der Universidad de Barcelona hingewiesen wird (135 Anm. 40 und 517 Anm. 1). Die bald anstehenden Feierlichkeiten zum 700. Todesjahr des Ramon Lull im Jahre 2016 könnten Anlass sein, die konkurrierenden Unternehmungen zusammenzuführen.

M. M. TISCHLER

SCHOLZ, SEBASTIAN, *Politik – Selbstverständnis – Selbstdarstellung*. Die Päpste in karolingischer und ottonischer Zeit (Historische Forschungen; Band 26). Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2006. 512 S./Ill., ISBN 978-3-515-08933-3.

In seiner Mainzer Habilitationsschrift bearbeitet Sebastian Scholz (= Sch.) Kontinuitäten und Veränderungen in Selbstverständnis und Selbstdarstellung der Päpste der karolingischen und ottonischen Zeit (Gregor III. bis Leo IX.). Den nicht unproblematische Begriff „Selbstverständnis“ bezieht er dabei auf „unterschiedene Arten von Öffentlichkeit“, zum einen eine „situationsgebundene“, zum anderen eine „nach außen wirkende Selbstdarstellung“ (16f.). Die Länge der Darstellungen variiert gegenstandsgemäß stark (Überlieferung), da Sch. seine Studie vor allem auf der Epigraphik (unter Einbezug zahlreicher erhaltener und nur schriftlich überlieferter Epitaphien) aufbaut – ohne dabei andere Bereiche (Ikonographie, Zeremoniell) zu vernachlässigen, auch wenn diese nicht durchgängig intensiv einbezogen wurden.

Der selbst gestellten Aufgabe entspricht die Gliederung der Studie, die mit einem Kap. zum „Papsttum und den Karolingern“ beginnt (24–266). Die vollzogene Loslösung des päpstlichen Roms von Byzanz unter Gregor II. und III. führte zu einer intensiven Suche nach neuen Formen, die eigene Orthodoxie darzustellen wie auch das Verhältnis zu den Frankenkönigen rituell abzubilden. In diese Transformationsprozesse sieht Sch. etwa den Bau neuer Oratorien wie auch der Reliquientranslationen in jene Bauten eingebunden, ebenso die sich verändernden byzantinischen Positionen zu den Bildern sowie die päpstlichen und fränkischen Reaktionen darauf. Erfolgreich gefundene rituelle Formen (Salbung Pippins: 78; 89f.) wurden übernommen und weitergeführt. Aus päpstlicher Sicht, so kann Sch. überzeugend darstellen, war der Schutz der Päpste als Sukzessoren Petri ein konstitutives Element für den Erfolg der Franken über die gemeinsamen Feinde von Franken und Kirche. So setzte bereits Hadrian I., vor allem aber Leo III., stark auf eine bildliche Darstellung eines päpstlichen (Lehr-)Primats (bes. 114–126); doch gerade in seinem Pontifikat wurde jene päpstliche Position zugleich von fränkischer Seite her massiv angefragt. So ergibt sich für Sch. folgerichtig für die Zeit nach 754 eher „das Bild einer Interessensabgrenzung als eines gemeinsamen Handelns“ (146), die sich auch in den folgenden Jahrzehnten fortsetzen sollte. Beherrschend blieben dabei Versuche, Beziehungen zu verrechtlichen (Treueidpflicht des Papstes auf den Kaiser vor der Weihe) wie die eigene Position weiterführend zu interpretieren (Paschalis I.): Dass hiervon jeweils unterschiedliche Zielgruppen angesprochen wurden, hätte Sch. (wie etwa in der Einleitung geschehen) deutlicher herausstellen können – der Begriff „Selbstverständnis“ legt hier die innere Formierung einer homogenen „päpstlichen“ Gruppe nahe: Der nicht selten als Quelle herangezogene *Liber Pontificalis* würde sich für eine solche, sehr differenziert zu führende Diskussion evtl. anbieten. Mit der schwindenden kaiserlichen Autorität kann sich das Papsttum als Konfliktlöser etablieren (172), dem – mit Gregor IV. – die Pflicht zur Einhaltung der *ordinatio imperii* obliegt (167) und das zugleich eine Trennung von Person und Amt, einer Position fränkischer

Bischöfe, entschieden zurückwies, ohne neue Argumente zwar, aber in einer vorher nicht gesehene Intensivierung der bekannten (210).

Das zweite Großkap. zur ottonischen Zeit setzt mit den grundsätzlich veränderten Bedingungen päpstlicher Selbstdarstellung seit der Kaiserkrönung Ottos I. ein (267–423), die vor allem auf eine erneute kaiserliche Initiative zurückgeführt werden. Beginnend mit Johannes XIV. (Petrus von Pavia), einem Vertrauten des Kaisers (eine Neuerung, die sich erstmals im Epitaph des Papstes ablesen lässt: 308–311), findet diese Phase ihren Höhepunkt in den Pontifikaten Gregors V. (332–364), der der kaiserliche *capella* entstammte, und Silvester II. (365–395). Vor allem die gegenseitigen Interventionen in Kaiser- und Papsturkunden sprechen hier deutlich für ein intensives und enges Verhältnis (337; 367f.), so dass Sch. sogar konzise bemerken kann: „Die Maßnahmen des Papstes waren auf die Anforderungen der kaiserlichen Politik abgestellt“ (342). Für das Selbstverständnis der Päpste hatte diese Sicherheit letztlich zur Folge, dass sie wieder ihre gesamtkirchliche Verantwortung betonten – das von Sergius IV. gestiftete und öffentlich zugängliche Epitaph Silvesters II. legt davon beredtes Zeugnis ab (390–395) und zeigt zugleich eine erneut veränderte Situation an: die Rückkehr des stadtrömischen Adels (396–415). Mit einem Ausblick auf die Pontifikate Clemens II. und Leos IX. (424–444) als Ergebnis der Synode von Sutri beendet Sch. seine Studie mit der Feststellung einer nochmals verstärkten Betonung des von Christus eingesetzten päpstlichen Primats.

Eine konzise Schlussbetrachtung führt die detailreiche Untersuchung noch einmal zusammen (445–455), die man als gelungenen Versuch einer umfassenden Interpretation durch Einbezug möglichst vieler Quellengruppen beschreiben muss; gerade wegen ihres Detailreichtums fällt bei der intensiven *relecture* bekannter Quellen umso mehr die nur knappe Besprechung des Epitaphs Hadrian I. auf; schwerer allerdings fällt das Fehlen einer grundlegenden theoretischen Auseinandersetzung mit den Fragen von „Selbst“-Verständnis und -darstellung ins Gewicht, auch wenn Sch. einen Baustein zu einer solchen gelegt haben dürfte. Trotz dieser Anfragen hat Sch. aber eine faszinierende und intensive Studie vorgelegt, die sich wohl unter die Standardwerke der Papstgeschichte des frühen Mittelalters einreihen wird.

A. MATENA

BELLARMIN, ROBERT, *Katechismus – Glaubensbekenntnis – Vater Unser*. Übersetzt und herausgegeben von *Andreas Wollbold*. Würzburg: Echter 2008. 304 S., ISBN 978-3-429-03046-9.

Roberto Bellarmino SJ (1542–1621) erlangte über die Publikation seiner kontrovers-theologisch angelegten Löwener Vorlesungen (*Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*) seinerzeit den Ruf, der gelehrteste Theologe der Gesellschaft Jesu zu sein. Von protestantischer Seite wurden gar Lehrstühle eingerichtet, um dieses Werk und seinen Verfasser zu widerlegen. Der Zeitgenosse der gelehrten Gruppe um Filippo Neri, des Tomaso de Vio Cajetan und des Franz von Sales war zudem in zahlreiche theologische Projekte seiner Zeit verwickelt, so u. a. in den Streit um das Verhältnis von Gnade und Willensfreiheit, in die Entstehung der *Vulgata* (Sixtus V., Clemens VIII.) und ebenfalls in den Galilei-Prozess. Spät und durchaus nicht ohne Widerspruch wurde er selig- (1923) und heiliggesprochen (1930), dann aber bereits 1931 zum Kirchenlehrer erhoben. Seine *Christianae doctrinae explicatio* von 1603 erlebte 400 Auflagen und wurde in 60 Sprachen übersetzt.

Umso überraschender ist angesichts seiner Bedeutung zu Lebzeiten und innerhalb der Theologiegeschichte das Fehlen neuerer Editionen und Übersetzungen seiner Werke. Die beiden Katechismen sowie die Auslegungen zum Glaubensbekenntnis und zum Vaterunser legt Andreas Wollbold (= W.), Professor für Pastoraltheologie an der LMU München, vor; den Übersetzungen vorangestellt sind zwei kurze Artikel, zuerst der W.s zu den herausgegebenen Schriften (11–24). In diesem zeichnet W. knapp die Entstehung sowie die Rezeptionsgeschichte der bellarminischen Katechismen und Auslegungen bis in die Zeit Pius X. nach. Als Betrachtungsmaßstab legt er hierbei das katechetische Profil Bellarmins zugrunde, nämlich das einer didaktischen Reduktion im Hinblick auf den je Lernenden (20); Bellarmin unterscheidet daher zwischen „heilsnotwendigem“ und „nützlichem“ Wissen (18). Dementsprechend komme in ihnen auch weniger der Kont-

roverstheologie als vielmehr der „Kirchenlehrer“ (20) zur Sprache, dessen „Katechismen eine der überzeugendsten Früchte römisch-katholischer Katechetik“ bilden (24). W. sieht in den von ihm herausgegebenen Schriften aber ebenso ein „Musterbeispiel an zunehmender Vereinfachung“ (24). Im zweiten Artikel behandelt Rita Haub (= H.), Leiterin des „Referats Geschichte & Medien“ der Deutschen Provinz der Jesuiten, Bellarmin und seinen Katechismus nach dem Tridentinum (25–35). H. legt in diesem eine leicht zu lesende, kurze Einleitung in das Leben des Jesuiten (25–32) und eine Darstellung der generellen Bedeutung der Katechismen für die Kirche bis in die heutige Zeit vor (32–35), die wohl besser dem fachspezifischer ausgerichteten Artikel W.s vorangestellt worden wäre.

Die z. T. leicht gekürzten Übersetzungen (vgl. 63, Anm. 2) der jeweiligen Werke Bellarmins sind in leicht verständlicher Sprache wiedergegeben, gelegentlich auch zweisprachig unter Einschluss des lateinischen Originals (etwa 38). Dem großen Katechismus (65–161) sind zudem ein Anmerkungsapparat (161–204) und allgemeine Anmerkungen (205f.) nachgestellt. Während der Anmerkungsapparat im Wesentlichen die bellarminischen Bezugsstellen aus den Kirchenvätern mit Fundstelle zweisprachig wiedergibt, geben die allgemeinen Anmerkungen Hinweise zur Kontinuität der kirchlichen Lehre auf der Basis von KKK, CIC und Dokumenten des II. Vaticanum. Ähnliche Bemerkungen weisen auch die Erläuterung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses (209–272) und die Auslegung des Vaterunser (273–304) auf – mit dem Unterschied, dass lediglich Fundstellen von Zitaten ohne nochmalige Zitation genannt werden.

Mit der Herausgabe der Katechismen, des Glaubensbekenntnisses und der Vaterunser-Erklärung Roberto Bellarminos in verständlicher Sprache ist es W. gelungen, die bleibende Bedeutung dieser katechetischen Schriften des Kirchenlehrers aufzuzeigen, auch wenn die Zielgruppe dieser Übersetzung sicherlich eher im nichtuniversitären Bereich zu suchen ist. Wünschenswert wäre daher auch eine zugänglichere, kritische Edition (und Übersetzung) der katechetischen und weiteren Schriften des Roberto Bellarmino, nicht zuletzt im Hinblick auf die bleibende theologiegeschichtliche Bedeutung des 16.–19. Jhdts. für die heutige theologische Forschung.

A. MATENA

FERGUSSON, DAVID (Hg.), *The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology* (Blackwell Companions to Religion). Oxford [u. a.]: Blackwell-Wiley 2010. 534 S., ISBN 978-0-631-21718-3.

In theologiegeschichtlicher Perspektive war das 19. Jhd. eine überaus spannende Zeit. Bedingt durch die Aufklärung und den damit einhergehenden Untergang der Barockscholastik auf katholischer, der altprotestantischen Orthodoxie auf evangelischer Seite, kam es zu einer grundlegenden Neuorientierung. Durch Kant schien die überkommene Metaphysik obsolet, und das sich herausbildende ‚historische Bewusstsein‘ erschütterte das bisherige Verständnis von Bibel und Dogma. Auf diesen immensen Problemstand reagierten die verschiedenen Theologien höchst unterschiedlich. Wie plural die Debatte damals war, welche positionelle Vielfalt existierte, erschließt der anzuzeigende handbuchartige Sammelbd., herausgegeben von David Fergusson (= F.), Professor an der Universität Edingburgh.

Die Beiträge sind in zwei Teile gruppiert: Werden in einem ersten zentrale Denker vorgestellt und ihr Einfluss rekonstruiert, näherhin Immanuel Kant, Friedrich Schleiermacher, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Samuel Taylor Coleridge, Søren Kierkegaard und John Henry Newman, erfährt der Leser im zweiten von den Tendenzen und Strömungen innerhalb der damaligen Theologie. Bereits dieser Aufbau überzeugt nur bedingt. So wird Schleiermacher eigens gewürdigt (31–57), ebenso die sich auf sein Denken stützende Vermittlungstheologie (301–318). Warum diese in einem Kap. abgehandelt wird, die Hegel (58–75) folgende spekulative Theologie hingegen nicht, bleibt rätselhaft. Angesichts der positionellen Vielfalt, wie sie für die Theologie des 19. Jhdts. kennzeichnend ist, kann natürlich schwerlich alles abgedeckt werden. Es müsste jedoch deutlich gemacht werden, aufgrund welcher Kriterien eine Richtung gesondert dargestellt wird, soll nicht der Eindruck der Beliebigkeit entstehen. Überhaupt stellen sich Rückfragen konzeptioneller Art. Während es nicht an passablen Einführungen in Kants Denken

mangelt, wäre es wichtiger, dessen theologische Rezeption darzustellen. Vom Supernaturalismus eines Gottlob Christian Storr ist im Beitrag zu Kant (3–30) aber ebenso wenig zu erfahren wie zur frühen katholischen Auseinandersetzung mit dem Autor der *Kritik der reinen Vernunft*, obwohl Studien dazu vorliegen. Daran schließt sich eine weitere Rückfrage an. Weil auf einen problemgeschichtlichen Zugang verzichtet wird, werden mitunter lediglich Biogramme aneinandergereiht oder Ereignisse geschildert, wobei sozial- und mentalitätsgeschichtliche Perspektiven, wie sie in den letzten Jahren Verbreitung gefunden haben, praktisch unberücksichtigt bleiben. Zu nennen wären v. a. die Studien von Thomas Albert Howard und Johannes Wischmeyer, die eine 2006 erschienen, die andere zwei Jahre darauf. Unverständlich ist außerdem, weshalb die zentrale Bedeutung der deutschen Universitäts-theologie nicht deutlicher herausgestellt wurde. Ihre Ausstrahlung auf Großbritannien und die USA wird wohl vermerkt, aber zu wenig reflektiert (345 f., 455–467). Ein problemgeschichtlicher Zugang hätte in dieser Hinsicht Vorteile gehabt, ließe sich so doch verdeutlichen, wie die in Deutschland entwickelten Konzepte sowohl Probleme verursachten als auch Lösungen eröffneten. Gary Dorrien hat, um nur ein Beispiel zu nennen, in immerhin drei Bdn. die Genese der amerikanischen liberalen Theologie aufgearbeitet und dabei differenziert aufgezeigt, wie diese Impulse aus Deutschland aufnahm, sie aber eigenständig weiterentwickelte. Erstaunlicherweise wird Dorriens weithin diskutiertes Werk weder in dem Beitrag zur Liberalen Theologie in Deutschland noch in dem Überblick zu entsprechenden Tendenzen in den USA erwähnt (468–485 bzw. 339–357). Es scheint eher zufällig, was der Leser erfährt und was nicht.

Zu berücksichtigen ist freilich die schwierige Vorgeschichte des Handbuchs. Eigentlich sollte es sehr viel früher erscheinen; aber bedingt durch den plötzlichen Tod des ursprünglichen Herausgebers Colin Gunton im Jahr 2003 kam es zu massiven Verzögerungen. Einige der Artikel lagen damals bereits vor, andere wurden später geschrieben (XIII). Dieser Umstand dürfte zudem erklären, warum die angegebene Literatur vielfach nicht den aktuellen Forschungsstand abbildet. Zumeist werden ausschließlich englischsprachige Titel aufgeführt, die zum Teil noch älteren Datums sind, obwohl in Deutschland, Frankreich und Italien zu vielen der behandelten Themen rege geforscht wird. Eklatant ist dies bei den drei Beiträgen, die sich ausdrücklich der katholischen Theologie widmen, nämlich der Tübinger Fakultät (187–213), der Neuscholastik (375–394) sowie dem Modernismus zu Anfang des 20. Jhdts. (486–508). Da die Neuscholastik vorrangig von amerikanischen Autoren historisch erschlossen worden ist, lässt sich vielleicht noch verstehen, weshalb der entsprechende, im Übrigen lesenswerte Beitrag weder die Mainzer Schule noch die frankophonen Dominikaner näher berücksichtigt. Nicht nachvollziehbar ist hingegen, dass ein ziemlich eindimensionales Bild des Modernismus gezeichnet wird. Hinter dem Forschungsstand, den Claus Arnold in ThRv 99 (2003) 91–104 skizziert, bleibt der Beitrag weit zurück, ganz abgesehen davon, dass seither erschienene Forschungen nicht rezipiert werden. Vergleichbare Kritik ließe sich hinsichtlich der Darstellung der Tübinger Fakultät anbringen, wobei zudem die zahlreichen orthographischen Fehler verwundern.

Dies sollte aber nicht vergessen lassen, dass es auch ausgesprochen gelungene Beiträge gibt. Hervorzuheben sind etwa diejenigen zu den beiden berühmten Querdenkern des viktorianischen England, Coleridge (76–96) und Newman (119–138). Höchst informativ sind ferner die Beiträge zu den neokonfessionellen Theologien in den USA (319–338), der prononciert reformierten Theologie in Schottland und den Niederlanden (358–374) sowie zur Religionsgeschichtlichen Schule (434–454). Angesichts des wachsenden Einflusses, den die evangelikale Bewegung sowohl politisch als auch kirchlich hat, liest sich der entsprechende Beitrag ebenfalls mit großem Gewinn (235–250). Positiv zu vermerken ist des Weiteren die ökumenische Ausrichtung des Handbuchs. So werden Entwicklungen in der katholischen, lutherischen, reformierten, anglikanischen und sogar in der russisch-orthodoxen Theologie berücksichtigt.

Insgesamt bleibt trotzdem ein zwiespältiger Eindruck zurück. Einerseits erschließt sich weder die Konzeption des Handbuchs noch wird der aktuelle Forschungsstand abgebildet. Ein Handbuch zu einem derart wichtigen Thema wie der Theologie im 19. Jhd. müsste Letzteres eigentlich leisten, zumal es wohl für viele Jahre wenigstens im anglo-

amerikanischen Raum ein Referenzwerk sein wird. Andererseits können Studierende und Forscher zu vielen Themenfeldern einen ersten, mitunter sogar einen hervorragenden Überblick gewinnen. Damit wird eine wichtige Lücke geschlossen, weil trotz vieler Einzelstudien bislang ein Werk fehlte, das dies ermöglichte. Die Theologiegeschichte des 19. Jhdts. von Grund auf zu erschließen, bleibt jedoch ein Desiderat. B. DAHLKE

3. Systematische Theologie

SCHEELE, PAUL-WERNER, *Als Journalist beim Konzil. Erfahrungen und Erkenntnisse in der 3. Session.* Würzburg: Echter 2010. 175 S., ISBN 978-3-429-03263-0.

Seit geraumer Zeit publizieren Bischöfe und Theologen, die auf dem Zweiten Konzil waren, ihre Erinnerungen, Aufzeichnungen oder Tagebücher. Der emeritierte Bischof von Würzburg, Paul-Werner Scheele, war bei der bedeutenden 3. Session des II. Vatikanischen Konzils als theologischer Experte der Wochenzeitung „Echo der Zeit“ zugegen und besprach für das deutsche Publikum die Ereignisse rund um das Konzil. Bischof Scheele, lange Zeit in der Deutschen Bischofskonferenz für die Ökumene zuständig, wollte mit seinen Berichten und Analysen den Hintergrund der einzelnen wichtigen Debatten während dieser 3. Session aufzeigen und reflektieren. Diese nachträgliche Publikation von Zeitungsberichten zum damaligen Geschehen und zum Konzil geschieht „in der Hoffnung, als einer der immer weniger werdenden Zeitzeugen vermitteln zu können, was alles beim Konzil geschehen ist, was es bewirkt und was es weiterhin bewirken kann und soll“ (10). Mit dieser hermeneutischen Prämisse gewinnen die vorliegenden Aufzeichnungen im derzeitigen Konflikt um die Deutungen des Konzils an Aktualität. Mit Interesse liest man diese Aufzeichnungen, die zwar Jahrzehnte zurückliegen, die aber die damaligen Diskussionen in der Konzilsaula wiedergeben. Diese Aufzeichnungen sind umso interessanter, als in der 3. Session die wichtigsten Dokumente des Konzils ihren Abschluss und eine Endredaktion fanden. Es kommen die grundsätzliche ökumenische Ausrichtung des Konzils, das theologische Ringen um das Wesen der Kirche, die Religionsfreiheit, die Vorstudien zu „Gaudium et Spes“ (Schema 13!), die Kollegialität der Bischöfe, das Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum und zum Islam, die Theologie der Laien u. a. m. zur Sprache. Die damals artikulierten Vorbehalte zu den einzelnen Entwürfen zeigen ein Zweifaches: Einerseits wird der Kontext der damaligen römischen Schultheologie wie der Einfluss der frankophonen und deutschsprachigen Theologie deutlich, andererseits zeigt der Rückblick, welche Schritte die Kirche in einzelnen Fragen auf dem Konzil machte, die heute als selbstverständliche gelten (z. B. Kollegialität, Fragen des Verhältnisses zum Judentum). Den wieder aufgenommenen Berichten aus der Wochenzeitung „Echo der Zeit“ ist im Anhang eine Betrachtung von Karl Hillenbrand „Das Konzil und seine Folgen. Rückschau und Ausblick“ beigegeben, die die Rezeption der Konzilsdokumente in der nachkonziliaren Phase reflektiert.

Im aktuellen Rückblick auf das Konzil erfüllt dieser kleine Bd. einen wichtigen Beitrag zur Theologie- und Kirchengeschichte des 20. Jhdts., erlebte doch die katholische Kirche mit diesem Konzil eine „jähre Beschleunigung der Kirchengeschichte“ (B. Lambert), die gerade durch die Arbeiten und Diskussionen der 3. Session deutlich wurde.

W. W. MÜLLER

KOSLOWSKI, JUTTA (HG.), *Ökumene – wozu? Antworten auf eine Frage, die noch keiner gestellt hat.* Moers: Brendow-Verlag 2010. 192 S., ISBN 978-3-86506-290-1.

Ökumene heute – das ist eine Wirklichkeit, die sich in vielen Schichten, eine Bewegung, die sich in vielen Formen entfaltet. Das Bild, das sich zeigt, weist viele Facetten auf. Zwischen ihnen waltet bisweilen Harmonie, nicht selten aber auch Kontrast. Das Buch, das J. Koslowski herausgegeben hat, bietet einen Reflex dieses Bildes. In kurzen, klug ange-

setzen, von kompetenten Autoren verfassten Texten kommt zur Sprache, in welchen vielgestaltigen Erfahrungen und Erwartungen die Ökumene heute lebt.

Das Buch setzt mit einem Rückblick auf die hinter uns liegenden 100 Jahre der Geschichte der ökumenischen Bewegung ein. *Annemarie C. Mayer* hat ihn verfasst und in verlässlicher Weise dargelegt, in welchen Institutionen und an welchen Stationen das ökumenische Bemühen zum Zuge kam. Es folgt sodann – zusammengefasst im ersten großen Kap. – eine Reihe von Texten, in denen zunächst die besonderen konfessionellen und dann die besonderen regionalen Perspektiven der ökumenischen Bewegung dargestellt werden. So sehr alle diese Texte eine persönliche Handschrift erkennen lassen, geht es in ihnen doch vorrangig um die Information über das, was der Fall ist. *Michael Weirich* skizziert das evangelische Ökumenekonzept, Kardinal *Walter Kasper* das katholische, *Athanasios Vletsis* das orthodoxe und *Kim Strübing* das freikirchliche. Dazu kommt noch ein Text, in dem *Dieter Beckmann* aus einer kirchendistanzierten Sicht das Ökumenetreiben der Kirchen beschreibt. Und dann folgen fünf Texte, die die Ökumenezene einiger nichtdeutscher Länder zum Thema haben. *Frère Alois* schreibt über Frankreich, *Florian Schuppe* über Russland, *Josef Freitag* über die USA, *Solfredo Dalferth* über Brasilien und *Gudrun Löwner* über Indien. Das erste Kap. vermittelt durch seine exemplarischen Lichtwürfe einen Eindruck von der Breite des Spektrums der Ökumeneverständnisse und der Ökumeneaktivitäten, die es in der gegenwärtigen Weltchristenheit gibt.

Und dann folgt das zweite Kapitel, in dem wiederum eine Reihe von Texten zusammengestellt sind. Sie kommen darin überein, dass sie ökumenische Erfahrungsberichte sind. Sie stammen sämtlich aus der Feder von Christinnen und Christen, die sich persönlich und in konkreten familiären oder gemeindlichen Situationen entschieden ökumenisch engagieren. Was sie zu berichten haben oder wagen, bewegt sich im Rahmen der verfassten Kirchen und ihrer konfessionellen Theologien und stößt doch immer wieder auch an die damit gezogenen Grenzen und überschreitet sie bisweilen. Auch *Gotthold Hasenbüttel* hat hier das Wort erteilt bekommen. Er liefert, wie nicht anders zu erwarten, ein energisches Plädoyer für die immer wieder gewünschten und geforderten Grenzöffnungen im Bereich der Tauf- und Abendmahlstheologie und -praxis. Dass es sie bislang nicht gab und gibt, lastet er vor allem den katholischen Hierarchen an, was freilich eine Verkürzung des Problems auf seine autoritative Dimension bedeutet. Nicht ohne Bewegtheit und Betroffenheit liest man die beiden Berichte, die *Gabriele Schenk* und *Jutta Koslowski* über die ökumenische Lebenspraxis in ihren eigenen Ehen und Familien gegeben haben. Wer sie mit den Augen (und dem Herzen) eines Theologen, der sich den Entscheidungen und Erfahrungen ja nicht weniger persönlich betroffener Christen und Christinnen einerseits und den Regelungen seiner Kirche andererseits gleichzeitig verbunden wissen möchte, liest, wird den Zwiespalt zwischen hier und da schmerzlich empfinden, der unsere derzeitige Situation kennzeichnet und der, wie man weiß, nicht leicht aufgelöst werden kann. Der Theologe wird in seiner spezifischen Verantwortung dazu beizutragen haben, dass die Spannung zwischen den verbindlichen Daten der Theologie und den Bewegungen „an der Basis“ nicht in unguter Weise aufgelöst wird. Doch was heißt das konkret? Die sechs sodann folgenden Texte enthalten Berichte über das ökumenische Zusammengehen und -arbeiten. *Gabriele Storz* stellt die Zusammenarbeit zwischen einer evangelischen und einer katholischen Gemeinde in Württemberg dar. Dasselbe tut *Silke Kallweit* im Hinblick auf zwei Gemeinden am Niederrhein. Was die Autorinnen mitzuteilen haben, könnte wohl auch als Anstoß für entsprechende Aktivitäten andernorts verstanden werden. *Joachim Feldes*, *Thies Hagge* und *Michael Ulrich* beschreiben, wie sich die konkrete Ökumenearbeit unter verschiedenen Bedingungen entfaltet hat. Schließlich blickt *Dorothea Sattler* noch einmal auf den I. Ökumenischen Kirchentag (Berlin 2003) zurück und auf den II. Ökumenischen Kirchentag (München 2010) voraus.

Das Buch endet mit einem „himmlischen Interview“, das *Norbert Roth* mit dem Evangelisten Johannes führt, in dessen Evangelium das Anliegen der Einheit unter denen, die zu Jesus Christus gehören, so deutlich zur Sprache kommt.

Kurz: Das Buch bietet viele Anregungen für jeden, dem die gelebte Ökumene zwischen den Christen und den Kirchen ein Anliegen ist. Wer nicht alles, was ihm hier

vorgelegt wird, einfachhin gutheißen kann, wird sich zumindest zum ernsthaften Nachdenken darüber, wie es in der Ökumene denn weitergehen könnte, herausgefordert erleben.

W. LÖSER S. J.

MANEMANN, JÜRGEN/WACKER, BERND (HGG.), *Politische Theologie – gegengelesen* (Jahrbuch Politische Theologie; Band 5). Berlin: LIT 2008. 304 S., ISBN 978-3-8258-9096-4.

Der fünfte Bd. des interdisziplinär angelegten Jahrbuchs Politische Theologie diskutiert das fundamentaltheologische Programm einer „neuen Politischen Theologie“ mithilfe grundsätzlich angelegter Beiträge verschiedener Autoren aus unterschiedlichen theologischen Disziplinen. Der dramaturgische Bogen der Publikation wird dabei – nach einem einführenden Text der beiden Herausgeber (III–VIII) – an einer systematisch angelegten „theologisch-biographischen Auskunft“ von *Johann Baptist Metz* aufgespannt (1–10), der in fast allen folgenden Beiträgen als Spiritus Rector der neuen Politischen Theologie ausgewiesen wird. Metz bestimmt die neue Politische Theologie als eine Theologie, die im Anschluss an die von Karl Rahner initiierte anthropologische Wende „mit dem Gesicht zur Welt“ betrieben werden muss, die die zeitliche Signatur des Menschen bedenkt und seine Eingebundenheit in die Geschichte und in die gesellschaftlichen Strukturen zum Ausgangspunkt theologischer Erwägungen macht. Zudem wird deutlich, dass Metz die neue Politische Theologie immer auch als eine „Theologie nach Auschwitz“ verstanden wissen will und dass ein solcher Zugang theologische und anthropologische Problemhorizonte unverbrüchlich miteinander verknüpft. Denn angesichts des Holocausts stellt sich nicht nur in neuer Form die Frage nach dem Dasein Gottes, auch der Mensch wurde durch diese Katastrophe grundsätzlich infrage gestellt: „Auschwitz hat die metaphysische Schamgrenze zwischen Mensch und Mensch tief abgesenkt“ (4).

An diesen biographischen Auftakt des Fundamentaltheologen Metz schließt sich ein „Forum“ (11–25) an, in dem die Frage verhandelt wird, wer eigentlich einen Nutzen von der Politischen Theologie hat bzw. wer diese benötigt. Die breit gefächerten theologischen Stellungnahmen beziehen sich auf unterschiedliche religionspolitische Fragestellungen (*Rolf Schieder*), sie fragen nach der Aktualität einer „Theologie der Befreiung“ (*Karoline Mayer*), thematisieren die religionspädagogischen Implikationen einer neuen Politischen Theologie (*Benno Hahnhorst*) und erwägen aus bibelwissenschaftlicher Perspektive den Zusammenhang zwischen politischer Theologie und biblischer Apokalypstik (*Klaus Berger*).

Aus dem „thematischen“ Teil des Jahrbuchs (27–241) ragen insbesondere der Beitrag der Herausgeber *Bernd Wacker* und *Jürgen Manemann* („Politische Theologie“. Eine Skizze zur Geschichte und aktuellen Diskussion des Begriffs, 28–65) sowie der Beitrag von *Jürgen Manemann* (Das Politische in der Neuen Politischen Theologie, 94–119) heraus. Diese beiden Artikel bieten einen guten einführenden Einblick in das Programm einer neuen Politischen Theologie. Es zeigt sich, dass der Begriff der Politischen Theologie in der Geschichte vielfältig benutzt und verstanden wurde. Dennoch verfestigt sich trotz aller Bemühungen der Eindruck, dass die neue Politische Theologie an einer Unterbestimmung des Begriffs der Politik bzw. des Politischen krankt. Auch der Artikel von Manemann löst nicht ein, was er verspricht. Manemann erhebt die berechtigte Forderung, „dass die neue Politische Theologie ihren Begriff des Politischen differenzierter fassen muss, als sie es bislang getan hat“ (104). Doch auch wenn Manemann die Begriffe durchaus sachgemäß definiert (104 f.), so bleiben angesichts seiner strikten Entgegensetzung zwischen Religion und dem Politischen (113) doch Zweifel, ob die Begriffs- und Verhältnisbestimmung wirklich gelungen ist.

Da in einigen Beiträgen (insbesondere in dem von *Tiemo Rainer Peters*: „Theologie und Politik in den Widersprüchen der Säkularisierung“) deutlich wird, dass das Programm der neuen Politischen Theologie eng mit dem Begriff der Säkularisierung verknüpft ist, setzt sich im Debattenteil des fünften Bds. des Jahrbuchs Politische Theologie das Drama um die neue Politische Theologie mit der kritischen Diskussion des von Jürgen Habermas ins Spiel gebrachten Begriffs der Postsäkularität bzw. der postsäkularen Gesellschaft fort. Denn dieser Begriff wirft angesichts der Katastrophe von Ausch-

witz – zumindest implizit – die Frage auf, ob die Moderne nicht bereits entgleist ist. Inwieweit der Begriff der „Postsäkularität“ tatsächlich für eine kritische Gegenwartsdiagnose taugt, diskutieren der Kölner Systematiker *Hans-Joachim Höhn*, der Bochumer Religionswissenschaftler *Volkerhard Krech* und der Wiener Fundamentaltheologe *Johann Reikerstorfer* im Anschluss an den „Standpunkt“ des Frankfurter Religionsphilosophen *Thomas M. Schmidt*. Diese vier Beiträge zeigen zum einen, dass der Begriff der Postsäkularität weiterhin auf eine präzise Bestimmung wartet; zum anderen wird anhand dieses Begriffs deutlich, welche große Bedeutung Jürgen Habermas für die wissenschaftliche Debattenkultur hat und welche hohe Produktivität – auch vermittelt – von ihm ausgeht.

Es ist keineswegs selbstverständlich, theologisches Denken – im Anschluss an die Reflexionen des Zweiten Vatikanischen Konzils – mit Metz weiterhin als „Theologie der Welt“ zu betreiben und sich damit gegen „die Gefahr einer ekklesiologischen Verschlüsselung der Rede von Gott“ (1) zu stemmen. Der Streit um das „rechte“ Verständnis der Liturgie macht deutlich, dass diese Gefahr der Abwendung von der Welt weiterhin droht – in diesem Falle im Sinne einer liturgischen Verschlüsselung der Rede von Gott. Insofern ist es konsequent, das Jahrbuch mit einer ausführlichen Rezension von *Clemens Leonhard* zu beschließen, der sich mit den Ausführungen des Schriftstellers Martin Mosebach zur Liturgiereform auseinandersetzt (276–288). Auch diese Buchbesprechung kann insofern als ein Beitrag der neuen Politischen Theologie verstanden werden, als man die begriffliche und auch programmatische Unschärfe so akzeptiert, dass eine neue Politische Theologie im Wesentlichen die gesellschaftliche Bedeutung der Theologie betont und somit „Theologie mit dem Gesicht zur Welt“ (Metz) ist.

Da es den Herausgebern nicht nur um eine Bestandsaufnahme der neuen Politischen Theologie geht, sondern auch eine „Problemverschärfung“ gewünscht ist, ist die Kritik an den Aufsätzen und Abhandlungen eigentlich schon in diesen selbst angelegt. Bereits in der Einleitung arbeiten die Herausgeber Desiderate heraus, denen im vorliegenden Bd. *nicht* entsprochen werden konnte (VII). Außerdem weisen die unterschiedlichen Auseinandersetzungen mit dem *Terminus technicus* bzw. der Programmatik der neuen Politischen Theologie stets eine starke Abhängigkeit vom philosophisch-theologischen Stichwortgeber Johann Baptist Metz (und eine vehemente Abgrenzung von Carl Schmitt) auf. Im Sinne einer gewünschten Erweiterung der neuen Politischen Theologie ist diese stete Referenz für eine kritische Auseinandersetzung sicherlich nicht förderlich. Ausschließlich der Beitrag von *Matthias Möhring-Hesse* („Aber jenseits der Berge ... Theologische Sozialethik im Spiegel der Politischen Theologie“, 132–155) setzt sich – im Vergleich zu den anderen Artikeln – ausgesprochen kritisch mit der neuen Politischen Theologie und ihrer Abgrenzung von der Disziplin der christlichen Sozialethik auseinander – allerdings ohne die verengende Bezugnahme auf Metz aufzubrechen. Nicht nur in diesem Beitrag zeigt sich, wie stark die neue Politische Theologie von ihrem Vordenker Metz abhängt.

Nach der Lektüre der Beiträge des Jahrbuchs zur Aktualität der (neuen) Politischen Theologie, die die Problemkonstellationen und Schwierigkeiten offen diskutieren, sollen abschließend nochmals die Herausgeber des Bds. zu Wort kommen, denn sie fassen die Auseinandersetzung prägnant zusammen: „Der Begriff der ‚politischen Theologie‘ ist alles andere als eindeutig“ (28). Und dieser Eindruck verfestigt sich auch nach der Beschäftigung mit dem fünften Bd. des Jahrbuchs Politische Theologie. Für die Dramatik des Jahrbuches und für die Produktivität der Diskussion wäre es unter Umständen vorteilhafter gewesen, sich einer größeren Anzahl von Autorinnen und Autoren zu bedienen, die im Gegensatz zu den hier versammelten in einer kritischeren Distanz zur neuen Politischen Theologie stehen.

A. BOHMEYER

ANSORGE, DIRK, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive. Freiburg i. Br.: Herder 2009. 639 S., ISBN 978-3-451-32252-5.

Es geht um eine doppelte Spannung, grundlegend um die im Haupttitel angesprochene, sodann um die zwischen deren biblisch traditioneller und der modernen Sicht. War frü-

her ein doppelter Ausgang beim Jüngsten Gericht selbstverständlich (bei Tertullian und Cyprian vermehrt die Strafe der Verdammten die Freude der Seligen – 27), so erwartet heutiges Denken eine Allversöhnung. Innerhalb dieser Erwartung aber erscheint nun eine dritte Spannung: zwischen Gottes gnädigem Vergeben und der Berücksichtigung der zu versöhnenden Opfer. – Der Untertitel erklärt den Umfang der Münsteraner Habilitationsschrift, ihren Anspruch wie ihre Grenzen (45–48) – und die Grenzen dieser ihrer Rezension. Auf die Einleitung mit Explikation und Verortung der Fragestellung folgen drei historische Teile: zur biblischen Theologie (49–201 – Religionen des Alten Orients, AT, NT, frühes Judentum), zur Theologiegeschichte (202–401 – 2. und 3. Jhdt., Augustinus, Anselm, Abaelard, Thomas v. Aquin, Bonaventura, Duns Scotus, Luther) und zur neuzeitlichen Philosophie (402–527 – Leibniz, Kant, Cohen, Levinas, Derrida, Ricœur). Es versteht sich, dass diese Fülle hier nicht nochmals referiert werden kann.

Ist „angesichts der menschlichen Schuldgeschichte auf die bedingungslose Barmherzigkeit Gottes und seine Vergebungsbereitschaft zu hoffen, oder findet Gottes Barmherzigkeit ihr Maß an der Gerechtigkeit?“ (5). Im geschichtlichen Rückblick fragt der Verf. (= A.), welchen Stellenwert jeweils die freie Subjektivität der Opfer erhält, um schließlich eine eschatologische Versöhnungshoffnung zu skizzieren, „die sich der biblischen und theologischen Tradition ebenso verpflichtet weiß wie dem neuzeitlichen Freiheitsbewusstsein“.

Jeder der historischen Teile bietet abschließend einen zusammenfassenden Befund (wie auch zumeist die Unterkap.). Biblisch „werden Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes zur ‚rettenden Gerechtigkeit‘“ (199), in seiner Zuwendung zu den Opfern der Geschichte statt wie in den altorientalischen Religionen zu den Siegern. Die Sünde wird in aller Schärfe offenbar, doch ist durch Tod und Auferstehung Jesu ihre Macht grundsätzlich gebrochen. (Die Aussagebreite der unterschiedlichsten Bibel-Texte sollte – anders als beim Talmud – vielleicht doch, statt [51] widersprüchlich, eher unvereinbar heißen.) „In rabbinischer Perspektive wird sowohl den Opfern als auch den Tätern zugemutet, in das Geschehen der Versöhnung einzustimmen: sei es in der Reue und Bitte um Vergebung, sei es im Verzeihen“ (201). – Im zweiten Teil ergibt sich, dass die frühe Kirche gegen Marcion Gott sowohl gerecht wie barmherzig nennt, ohne dies näher begrifflich zu klären (398). Augustinus dann setzt gegen Origenes eine doppelte Prädestination an. Für Anselm zeigt sich, unter der Leitidee der *rectitudo* des Willens, die Barmherzigkeit Gottes gerade in der Erfüllung der Gerechtigkeit durch den Tod des Menschgewordenen. (Man mag seine Staurozentrik bedauern, doch ob man seinen Beitrag – 399 – abstrakt nennen muss? Und ist die Barmherzigkeit bei ihm weniger bestimmend als bei Abaelard?) Für Thomas gehört die Gerechtigkeit zum Wesen Gottes, die Barmherzigkeit nur zum Schöpfungsbezug, behandelt in Christologie und Gnadenlehre; Bonaventura sieht in der Heilsgeschichte die Barmherzigkeit, die Gerechtigkeit im Gericht. Bei Duns Scotus offenbart sich Gott als Freiheit und Liebe, so dass selbst die Inkarnation nicht als Barmherzigkeitsantwort auf die Sünde erscheint. Luther schließlich setzt ganz auf die Barmherzigkeit des im Zorn auf die Sünde den Sünder gerecht machenden Gottes. Der Einzelne steht im Blick, zugleich aber wird ihm die Freiheit gegenüber Gott bestritten. So wendet A. sich im dritten Teil vor allem Autoren zu, „die auf der freien Subjektivität des Menschen beharren“ (401); denn er sucht nach einem Begriff eschatologischer Versöhnung, der „vor dem Forum humaner Vernunft verantwortet“ werden kann (524). – Die Basis liefert Leibniz mit seinem univoken Begriff der *iustitia universalis* als *caritas sapientis*. Kant gibt, in Konzentration auf das Formalprinzip der Universalisierbarkeit, diese Gehaltlichkeit preis. Inhaltlich fasst er Gerechtigkeit als unabdingbares Sanktionieren. Barmherzigkeit, Gnade kommen ins Spiel, insofern Gott die Gesinnung stellvertretend für die Tat gelten lässt. Das Individuum rückt bei Cohen in den Blick: in der Übernahme von Schuld und in Hoffnung auf Vergebung. Den hier übergangenen Bezug zum Mitmenschen stellt Levinas ins Zentrum, und zwar derart, dass für den Gedanken gerechten Ausgleichs „kaum Platz bleibt“ (526). Noch deutlicher als bei ihm wird bei Derrida der gewaltsame Charakter von Gerechtigkeit thematisiert. Gegen Jankélévitch plädiert er für die „unmögliche Möglichkeit“ eines *pardon pur* im „Verzeihen des Unverzeihlichen“. Ricœur erblickt hierin die Gnade Gottes. „Im Horizont neuzeitlichen Freiheitsbewusstseins scheint [indes solche] Verge-

bung nicht denkbar zu sein, ohne alle Beteiligten als freie, selbstbestimmte Subjekte anzuerkennen“ (527).

Vor diesem Hintergrund steht nun Teil 5: „Konstruktive Zusammenführung und systematischer Ausblick“ (528–583). Er beginnt mit einem erneuten Rückblick auf den zurückgelegten Weg. Der mündet – mit Ricoeur – in die Frage „nach einem guten und gerechten Gott, der willens und imstande ist, die Täter zu Einsicht, Reue und Umkehr zu bewegen, und der die Opfer dazu befähigt, Verzeihung zu gewähren und so Versöhnung zu ermöglichen“ (544). Eine Zwischenreflexion erinnert an den Disput zwischen Benjamin und Horkheimer bzgl. der Rettung der Opfer (die Benjamin dem Erzähler zumutet/zutraut). Wie also am Ende Gerechtigkeit für die Opfer ohne Unversöhnlichkeit gegenüber den Tätern? Wie Barmherzigkeit für diese ohne Ungerechtigkeit den Opfern gegenüber? – Zunächst geht es um die Frage von Ewigkeit, Endgültigkeit und das *non posse peccare*. Zum Letzten schreibt A. sehr schön, es könne keine Naturnotwendigkeit sein, sondern nur freier Selbstvollzug der Freiheit (570). In der Tat: Wer ganzen Herzens Ja sagt, kann nicht zugleich Nein (oder „Jein“) sagen. Die Ewigkeit des *Nunc stans* Gottes aber kann nie univok die unsere sein – aus dem schlichten Grund schon, weil wir Vergangenheit haben. Auch die Endgültigkeit von Ja und Nein kann nicht einfach die gleiche sein (ein Ja zum Ja lebt sich anders als der Selbstwiderspruch eines Ja zum Nein zum ursprünglich [im Seins-Erwachen gesprochenen] Ja). Anstatt von postmortaler (Wahl-)Freiheit würde ich freilich lieber mit K. Rahner von ihr *im* [gestreckten] Tod(esgeschehen) sprechen. Und nicht nachvollziehen kann ich den möglichen Abweis einer Verpflichtung, zu verzeihen (574–579). – Ich vermute dahinter die neuzeitliche Verirrung, Pflichten auf Rechte zurückzuführen (besonders auffällig im Fall der „ehelichen Pflicht“); denn natürlich hat niemand ein Recht auf Vergebung seiner Schuld. Sempel christlich: Jeden Christen verpflichtet das eine große Doppelgebot. Und bei Kant AA V 83 lese ich das Gegenteil von Anm. 95: Bei klarer Abwehr „pathologischer“ Liebe zu Gott wie zu Menschen wird doch ebenso klar die Liebe geboten (wie dann auch bei Levinas); und „Gott lieben, heißt in dieser Bedeutung, seine Gebote *gerne* tun; den Nächsten lieben, heißt, alle Pflichten gegen ihn *gerne* ausüben (Hervorhebungen von Kant).“ Aber daraus folgt selbstverständlich keinerlei Anspruch darauf, dass jemand mich liebt wie sich selbst. Nochmals simpel: Wer nicht verzeiht, kommt nicht in den Himmel. Und ebenso gilt: Nicht Gott verdammt zu ewiger Strafe, sondern – im hoffentlich nicht eintretenden – schlimmsten Falle werden die Tore der Hölle (C. S. Lewis) von innen zugehalten. (Und angesichts dessen „verliert“ dann nicht etwa die Liebe, die gewinnt immer, entweder indem sie bekehrt oder indem sie „blutenden Herzens“ dem Nein-Sager Leben und Kraft zu seinem Nein (und dessen finsterer Lust) gibt, statt ihn auszulöschen, weil sie bedingungslos, unbedingte liebt.

Zu hoffen ist also darauf, dass (581) Opfern wie Tätern zugleich Gerechtigkeit und Barmherzigkeit widerfährt. Den Opfern wird Gerechtigkeit, indem sie als mitgestaltende Subjekte in das Gottesreich berufen werden, was sie als Barmherzigkeit erfahren. Die Täter werden gerechterweise mit ihrer Schuld – und ihren Opfern – konfrontiert, wobei sie dies im Ruf zu Reue und Vergebungsbitte als Barmherzigkeit erfahren. Und wohl zu Recht verweist A. auf die Zumutung, die dies Begegnen für die Opfer bedeutet, auf den verzeihenden Gekreuzigten, dem der Erstmärtyrer nachfolgt. (Unzufrieden bin ich mit dem Schlussbild, dem so genannten „Gnadenstuhl“, in dem das Bilderverbot bzgl. des unsichtbaren Vaters verletzt wird, mit schlimmen Folgen nicht zuletzt für unser Verhältnis zum Hl. Geist, aber auch für das zum Vater – auch wenn es nicht bei jedem so extrem wird wie beim jugendlichen C. G. Jung).

Ein Letztes sei angesprochen: Mit dankbarer Zustimmung lese ich (555–556): „Zweifellos neigen die Überlegungen von Krings dazu, die Freiheit des Anderen als bloße Funktion der Selbstvermittlung von Subjektivität zu betrachten. Erreicht Kant den Begriff intersubjektiver Anerkennung anderer Freiheit nicht, droht bei Krings die Gefahr, die sittliche Beanspruchung von Seiten begehrender Freiheit als Moment im Konstitutionsgeschehen sittlicher Subjektivität zu vereinnahmen. Allerdings: Wie sich das transzendente Ich von einer ihm begegnenden Freiheit soll beanspruchen lassen können, ohne über deren Gehalt zuvor bereits entschieden zu haben, stellt zweifellos eine der zentralen begrifflichen Herausforderungen gegenwärtiger Philosophie und Theologie

dar“ (555–556). Nur begrifflich? Kann für christliche Theologen – mit ihren Koordinaten Schöpfung, Fall, Erlösung – das neuzeitliche Autonomie-Denken nicht bloß ernsthafter Partner, sondern fragloser Maßstab ihres Selbstverständnisses sein, ohne seinerseits zur Bekehrung gerufen zu werden? In einem Text zum Bittgebet habe ich mit Blick auf die Pröpper-Schule G. Haeffner zitiert, der zu Kants Kritik am Beten von „einem sehr tief verwurzelten Interesse“ schreibt, das „jedem für Untertöne empfänglichen Leser auff[alle]. „Man hat dort den Eindruck einer gewissen Angst vor der Bedrohung dieser Autonomie durch einen geistigen Anderen“.

Doch wäre das ein eigenes Thema. Man sieht: Hier war nicht bloß ein umfangreiches Buch anzuzeigen (hat darum der Verlag [?] auf ein Namenregister verzichtet?), sondern vor allem ein gedankenreiches und -tiefes. Voller Informationen (die jetzt zu kurz gekommen sind, in Nennung wie Diskussion von A.s Charakterisierung der behandelten Autoren), voller Anstöße und Anregungen, und keineswegs zu einem bloß akademischen Thema. J. SPLETT

4. Praktische Theologie

SCHMÄLZLE, UDO FRIEDRICH, in Zusammenarbeit mit *Stefan Schürmeyer, Torsten Gunnemann, Markus Therre und Ana Honnacker, Menschen, die sich halten – Netze, die sie tragen*. Analysen zu Projekten der Caritas im lokalen Lebensraum (Diakonie; Band 6). Münster: LIT. 2., erweiterte Auflage 2009 (1. Auflage 2008). 558 S., ISBN 978-3-8258-1530-1.

Im vorliegenden Buch geht es um die Analyse von karitativen Projekten (Nachbarschaftsinitiativen, Treffpunkte, Orientierungskurse, Integration, Beratungen, Netzwerke, Kleiderkammern ...), in denen die Betroffenen selbst, Ehren- und Hauptamtliche der Kirchengemeinden und Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Caritasverbandes zusammenarbeiten. Von 353 Lebensraumprojekten wurde eine begrenzte Zahl von 22 ausgewählt. Diese stellen sehr unterschiedliche Projekte aus allen Teilen Deutschlands dar und sind von einem Team um Professor Udo Fr. Schmälzle, Seminar für Pastoraltheologie und Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, qualitativ befragt worden. Der Forschungsauftrag berührt nicht nur „den Aspekt der Vernetzung zwischen den jeweiligen Projekten und der Anbindung an die örtliche Pfarrgemeinde“, sondern auch „den Aspekt in der ökumenischen Zusammenarbeit“ (44). 19 von 22 Projekten gingen auf die Initiative von Hauptamtlichen aus Pastoral oder Caritas zurück, zwei Projekte wurden von ehrenamtlich tätigen Experten gegründet, und ein Projekt ging aus einer Bürgerinitiative hervor.

Die Beschreibung der 22 Projekte erfolgt in mehreren Schritten. Jedes Projekt wird zuerst in seinem Lebensraum dargestellt, dann werden der Hintergrund der Projekteinrichtung erklärt und die Einrichtung beschrieben. Anschließend analysieren die Autoren die jeweilige Auswirkung des Projekts, die auftretenden Krisen und Konflikte sowie die Wahrnehmung des Projekts im Umfeld. Abschließend werden die Einbeziehung der Pfarrgemeinde in das Projekt sowie die Effizienz und Nachhaltigkeit des jeweiligen Projektes beleuchtet.

Insgesamt zeigt sich, dass die Projekte meistens eine kontinuierliche Verbesserung der Situation des Lebensraumes und seiner Bewohnerinnen und Bewohner erzielten. Überwiegend entwickelten die Kooperationspartner eine effektive Vernetzung. Nicht selten wurde mit Widerständen aus Gremien der Pfarrgemeinden und des sozialen Umfelds konstruktiv umgegangen. Manches Team wuchs an den Aufgaben und mit den auftretenden Krisen. Durch die enge Kooperation zwischen Pfarrgemeinde und Caritasverband kam es – wie zum Beispiel in Frankfurt – zu Synergieeffekten. Viele Projekte erreichten eine hohe Wahrnehmung im sozialen Umfeld (bei Behörden, anderen Gemeinden und Institutionen). Dass die Caritas stark in den Pfarrgemeinden verankert war, förderte klar die Nachhaltigkeit vieler Projekte. In Garbsen kam es zu einer deutlich erkennbaren gelebten Ökumene, „die ökumenische Kooperation im Nachbar-

schaftsladen hatte sogar Auswirkungen für die ökumenische Zusammenarbeit in den anderen Bereichen der beiden Kirchengemeinden“ (143). Gegenüber anderen Trägern der Wohlfahrtspflege kam es durch die enge Kooperation des Caritasverbandes mit den örtlichen Pfarrgemeinden zu einer effektiveren Nutzung ihrer Ressourcen, besonders des ehrenamtlichen Engagements. Der Caritasverband wurde bei seiner Arbeit klar gemeindeorientiert ausgerichtet. Oft waren die Zielsetzungen der Projekte nicht starr, so dass sie sich an die Veränderungen im jeweiligen Lebensraum anpassen konnten. Manches Projekt leistete durch seine Beratungs- und Gruppenangebote Hilfe und stellte eine Vermittlungs- und Kommunikationsstruktur zur Verfügung. Die Arbeit im Team wurde bestimmt vom gemeinsamen Vorgehen von Bewohnerinnen und Bewohnern, von Freiwilligen und Hauptamtlichen, die sich unter der Devise des wechselseitigen Gebens und Nehmens gegenseitig unterstützten (vgl. 246). Manches Projekt – wie der Kinder- und Jugendtreff in Geldern – zeichnete sich durch ein differenziertes, qualifiziertes und konzeptionell abgesichertes Arbeiten unter besonderer Berücksichtigung der Interessen und Bedürfnisse der Menschen aus. Durch Öffentlichkeitsarbeit wurden Projekte hinlänglich bekannt und von einer breiten Öffentlichkeit unterstützt.

Selbstverständlich konnten nicht alle Ziele erreicht werden, wie die Mieterselbstverwaltung in Wuppertal, da das Konzept als zu verwaltungstechnisch und als nicht praktikabel angesehen wurde (vgl. 89). In Bitterfeld führte ein Misserfolg in der angebotsorientierten Arbeit der ersten Projektphase und ein Einschlafen der Gemeinwesenarbeit in der Folgezeit zu einem Neustart der Tätigkeit unter anderen Rahmenbedingungen. Problematisch und defizitär blieb beim Projekt „Kinder- und Jugendtreff“ in Sigmaringen die Elternarbeit. Das Projekt „Jugend engagiert“ in Greifswald hat einerseits die positive Wahrnehmung der Caritas bei den Beteiligten verstärkt; doch eine Verbindung der Arbeit mit Kirche fand andererseits nicht statt. Die Wechselwirkungen mit der Kirchengemeinde waren marginal. Das Projekt „Frauenfrühstück“ in Altenberg zeigt exemplarisch die besondere schwierige Situation zwischen den Caritasverbänden und Pfarrgemeinden in den neuen Bundesländern auf. Die Teilnehmerinnenzahl war relativ klein und fluktuierend, so dass sich anfangs kein fester Stamm an teilnehmenden Frauen herausbildete. Zudem war die Zusammenarbeit zwischen Caritasverband und Pfarrgemeinde noch ausbaufähig. Hier bedurfte es noch eines längeren Wandlungsprozesses (391). Unabhängig von der Höhe des Etats war die Finanzierung „sehr häufig ein Hintergrund für Konflikte. Mit der Gewährung der Finanzen wurden bestimmte Ergebnisse erwartet, die bei nachhaltiger Verfehlung kritische Nachfragen und die drohende Möglichkeit von Etatkürzungen bewirkten. Dies war besonders zu beobachten bei Pastoralprojekten mit ausschließlicher Finanzierung durch die Pfarrgemeinde“ (430).

Doch im Großen und Ganzen weist das Forschungsprojekt eine Fülle von Erkenntnissen für das pastorale Handeln der Kirche auf, zu dem auch die Diakonie und die Caritas in ihren verschiedenen Formen gehören. Es belegt deutlich die effektive Möglichkeit, wie stark sich ein Miteinander von Ehrenamtlichen, Betroffenen und Hauptamtlichen in der karitativen Pastoral nachhaltig auswirken kann. Indem Pfarrgemeinde und Caritas näher zusammenrücken, kann sich eine effektive Gemeindeentwicklung im Lebensraum vollziehen. Wer dieses Buch in die Hand nimmt, der lernt schnell, wie Gemeinde, Betroffene und Caritas zusammenwachsen, wie Menschen ihren Sozial- und Lebensraum selbst gestalten können und zu Akteuren werden. „Wenn wir Gemeinde sein wollen, in der Nachfolge Jesu leben wollen, dann muss das Konsequenzen haben“, sagte ein betroffener Experte. Und ich meine, dass die vorgestellten Projekte davon Zeugnis geben.

H.-J. WAGENER

ESSENER GESPRÄCHE ZUM THEMA STAAT UND KIRCHE; BAND 44: Kirche im Wandel – Rückbau, Umbau und Neubau kirchlicher Institutionen. Herausgegeben von *Burkhard Kämper* und *Hans-Werner Thönnies*. Münster: Aschendorff 2010. 234 S., ISBN 978-3-402-10562-7.

Die „Essener Gespräche“ (= EssGespr.) erscheinen jetzt zum 44. Mal. Da mag es sich lohnen, einen kurzen Rückblick vorzunehmen; dies zumal, weil bei den EssGespr. jetzt

ein Generationenwechsel stattfindet bzw. schon stattgefunden hat. Im März eines jeden Jahres lädt der Bischof von Essen zu den Essener Gesprächen zum Thema Staat und Kirche ein. Ebenfalls alljährlich erscheint ein Bd. der gleichnamigen Schriftenreihe, in dem Referate und Diskussionsbeiträge des jeweiligen Gesprächs abgedruckt sind. Begründet wurden die EssGespr. von Kardinal Franz Hengsbach (dem ersten Bischof von Essen), Joseph Krautschaidt, Heiner Marré und dem bayrischen Kultusminister Hans Maier. Leiter der EssGespr. waren Ulrich Scheuner (1966–1980), Ernst Friesenhahn (1981–1983) und Alexander Hollerbach (1984–1998). Diesem folgte 1999 Christian Starck. Organisator der EssGespr. war von 1966 bis 1994 Heiner Marré und ist seit 1995 Burkhard Kämper. Die EssGespr. haben sich in 44 Jahren zu einem europaweit anerkannten Fachkongress entwickelt, auf dem (überkonfessionell und interdisziplinär) wichtige Fragen aus dem Verhältnis von Staat und Kirche erörtert werden.

Das 44. EssGespr. am 9. und 10. März 2009 stand unter der Überschrift „Kirche im Wandel – Rückbau, Umbau und Neubau kirchlicher Institutionen“ und hatte vier Referate. Den Einführungsvortrag hielt der (am 30. März 2010 verstorbene) ehemalige Hildesheimer Bischof *Josef Homeyer* unter dem Titel „Theologische Erwägungen angesichts der Schaffung größerer Pfarrgemeinden“ (9–27). Bischof Homeyer wies zunächst auf den sakramentalen Charakter der Kirche und von daher auf die Eigenart der ihr dienenden Institutionen und Strukturen hin. Dabei müsse sich die Kirche (wie das Evangelium) in den jeweiligen gesellschaftlichen Zusammenhängen bewähren. Zur Begründung größerer Pfarreien ging Homeyer von der These aus, dass Kirche häufig nicht mehr dort sei, wo die Menschen sind, und folglich größere pastorale Räume benötige. Dies habe einen Zugewinn an personalen Ressourcen und Begabungen zur Folge, die eine größere Vielfalt religiös-kirchlicher Sozialformen wie auch unterschiedlicher Formen von Gottesdiensten möglich mache.

Den zweiten Vortrag hielt *Hermann Barth* („Von falschen Alternativen, Risikovermeidung und anderen Gefahren für eine Kirche im Wandel“; 29–39). Barth ergänzte von evangelischer Seite her die Überlegungen von Bischof Homeyer. Nach Barth befindet sich die kirchliche Landschaft in Deutschland derzeit im Wandel. Dieser Wandel hat vielfältige Gründe und Gestalten. Die Stellung der Kirchen in der Gesellschaft hat begonnen, sich zu verändern; die Mitgliederzahl (und entsprechend die finanzielle Leistungsfähigkeit) gehen zurück; der geistliche „Grundwasserspiegel“ ist gesunken. Den Anzeichen äußeren Rückgangs entspricht vielfach innerlich eine Stimmung der Mutlosigkeit und der Resignation. Die EKD kann den Wandel nicht so gestalten, dass sie einen Masterplan für Reformen entwirft und auf der Ebene ihrer 22 Gliedkirchen durchsetzt. Die EKD muss den mühsamen und langsamen Weg eines „government by discussion“ gehen; sie muss auf Überzeugung und nicht auf Kommando setzen. Dass es auf diesem Weg des Wandels Risiken gibt, ist offensichtlich. Diese lassen sich aber nicht vermeiden. Wer Risiken vermeiden will, tendiert dazu, gar nichts zu tun – in der irrigen Einschätzung, wer nichts tue, könne auch keine Fehler machen. Aber, so ist zu fragen: Gilt dann nicht auch hier der inzwischen allgemein bekannte Grundsatz Michail Gorbatschows: Wer zu spät kommt, den bestraft das Leben?

Nach den beiden theologischen Vorträgen folgten nun kirchen- und staatskirchenrechtliche Erwägungen. Zunächst sprach der künftige Leiter des Instituts für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands in Bonn, *Ansgar Hense*. Hense („Stabilität und Flexibilität – Strukturveränderungen in den Diözesen im Fokus des Kirchen- und Staatskirchenrechts“; 57–132) ging zunächst auf die Entwicklungsgeschichte der Pfarrei ein. Zwischen dem 11. und 13. Jhd. hat sich eine „konsolidierte“ Pfarreiorganisation herausgebildet, die im Einzelnen bis ins 20. Jhd. Bestand hatte. Gegenwärtig ist die Pfarrstruktur allerdings in eine Krise geraten. Gründe für diese Krise sind Industrialisierung, Urbanisierung, Mobilität, Priestermangel, Finanzprobleme, Gläubigenmangel u. a. m. Dies führt zu neuen Herausforderungen und zu Reformen. Überblickt man die Vielfalt der unterschiedlichen diözesanen Reformansätze, so lassen sich drei künftige Grundtypen erkennen: Pfarreienverbund, Pfarreiengemeinschaft, Zusammenlegung (Fusion) von Pfarreien. Diese neuen Organisationstypen bzw. Großpfarreien sind mit nicht unerheblichen Problemen verbunden, die vor allem die Leitungsstruktur betreffen. Dennoch sieht Hense in den Änderungen auch Chancen und vermerkt als Fazit: „Kirchenrecht

und Staatskirchenrecht ermöglichen den Kirchen nicht nur weitgehend einen Rückbau, sondern auch die Chance, gemäß dem eigenen Sendungsprofil umzubauen oder sogar neu zu bauen und somit einen Aufbruch zu wagen“ (132).

Abgeschlossen wurde die Tagung durch einen Vortrag des ehemaligen Oberkirchenrats und Leiters des Rechtsreferats der Badischen Landeskirche in Karlsruhe, *Jörg Winter*, zum Thema „Strukturreformen in der evangelischen Kirche – Stärken, Schwächen, Chancen und Risiken“ (157–184). Nach Winter rechnet die EKD bis zum Jahr 2030 mit einem Schwund der Zahl ihrer Mitglieder um ein Drittel (auf dann noch 17 Millionen) und einer Halbierung ihrer finanziellen Leistungsfähigkeit. Dies fordere Reformen. Solche Reformen beträfen zum einen die Organisation der EKD als Ganzer, aber auch die Frage nach der Zukunftsfähigkeit ihrer Gliedkirchen in ihrem heutigen territorialen Zuschnitt. Die Debatte über die Strukturreform hat einen erheblichen Impuls durch das von der EKD vorgelegte Papier „Kirche der Freiheit – Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert“ erhalten. In diesem Papier hat das meiste Aufsehen der Vorschlag ausgelöst, dass es im Jahr 2030 anstatt der bisher 22 nur noch zwischen acht und zwölf Landeskirchen geben sollte, die sich an den Grenzen der großen Bundesländer orientierten und jeweils nicht weniger als 1 Million Kirchenmitglieder haben sollten. Ein schwieriges Problem ist dabei die Frage, ob und inwieweit die Bindungen der Landeskirchen an ein bestimmtes Bekenntnis ein für die äußere Organisation heute noch maßgeblicher Faktor sein kann. In dieser Hinsicht bestehen bleibende Unterschiede in der Akzentuierung zwischen der in den lutherischen Kirchen vertretenen Position und der reformierten Sichtweise.

Überblickt man die vier Referate und die Diskussionen über die Vorträge, so darf die Tagung als sehr gelungen angesehen werden. Wie immer bei den EssGespr. werden schwierige Probleme auf hohem Niveau behandelt. Da und dort (in den Referaten mehr als in der jeweils anschließenden Aussprache) erlag man vielleicht der Versuchung, „aus der existentiellen Not eine theologische Tugend“ (206) zu machen. War diese Versuchung bei den katholischen Teilnehmern besonders groß? Den wirklich drängenden Problemen (Zulassungsbedingungen zum Priestertum, *virī probati*, Ordination der Frau usw.) geht man aber auf diese Weise aus dem Wege.

R. SEBOTT S. J.

PROFESSOR DR. HORST SEIDL (ROM)
Klarstellung zu einer Rezension:

Einige Kritikpunkte der Rezension von Matthias Vonarburg zu meiner Abhandlung „Evolution und Naturfinalität“ (Hildesheim 2008) in „Theologie und Philosophie“ 85 (2010), 113–114, beruhen auf Missverständnissen, die ich nach Rücksprache mit dem Hauptschriftleiter, Herrn Professor Dr. Werner Löser SJ, und dem Rezensenten, Herrn Matthias Vonarburg, im Folgenden klarstellen darf:

1) Der fünfte Gottesbeweis des Thomas von Aquin will nicht darlegen, dass es in der Natur Zweckursachen gibt, sondern setzt sie voraus, um von ihnen auf eine transzendente Zweckursache – Gott – zu schließen, wobei die Beweiskraft darin liegt, dass die den Naturdingen immanenten Zweckursachen „sine ratione“ das Zweckvolle wirken, das unsere Ratio erkennt. Dies erfordert dann den Rückschluss auf eine transzendente Zweckursache, die göttliche Ratio.

2) Es geht mir nicht um die Vereinbarkeit von Philosophie und christlichem Glauben überhaupt, sondern nur um die Vereinbarkeit der Evolutionstheorie mit der Schöpfungstheologie. Jene befasst sich mit Entstehungsprozessen (aus vorher bestehender Materie), diese hingegen mit Schöpfung, die metaphysisch gesehen ein entstehungsloses Ins-Sein-Treten der Dinge ist (einschließlich der Materie selbst). Die wichtige Unterscheidung ist schon bei Aristoteles vorbereitet.

3) Hinsichtlich der Stelle in Aristoteles, *De anima*, III 5, vom Fortleben der Seele nach dem Tode, interpretiere ich diese nicht als individuell-personale Seele, sondern nur als numerisch-individuelle. Die Person umfasst in der thomistischen Tradition Leib und Seele, so dass der abgetrennten Seele kein personales Sein zukommt, wohl aber das numerisch-individuelle.

4) Die aristotelisch-thomistische Theorie der Sukzessivbeseelung lehrt, dass von der Empfängnis an eine von menschlichen Eltern kommende Seele vorliegt, die vor dem Eintritt des Intellekts (von außen) als menschliche vegetative und sinnliche Seele vorliegt. Daher gibt es nach dieser Lehre keinen Präembryo, sondern von Anfang an einen menschlichen Embryo. Die Annahme, dass der Embryo im Anfangsstadium noch keine Seele habe, lehne ich ab, gegen Steinvorth, dessen Argument, dass ohne Organismus noch keine Seele vorliege, mir nicht einleuchtet; denn der Organismus ist nicht Voraussetzung der Seele, sondern ihre Wirkung.

Schließlich möchte ich klarstellen, dass die Intention des Buches nicht die ist, die Tradition zu retten (als ein Gedankensystem, dessen Voraussetzungen heute nicht mehr gelten würden), sondern lediglich die, zur Kontroverse zwischen naturwissenschaftlicher Evolutionstheorie und christlicher Schöpfungstheologie eine naturphilosophische und metaphysische Vermittlung anzubieten. Es geht nicht bloß um Gedanken, sondern um Reales. Die hier zutage tretende Aktualität der Tradition spricht für sich durch ihren Realismus, so dass eine Rettung von meiner Seite nicht nötig ist.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

- ANTHROPOLOGIE UND CHRISTLICHE SOZIALETHIK. Theologische, philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge. Herausgegeben von *Werner Veith*, *Axel Bohmeyer*, *Alexander Filipović*, *Christoph Krauss* (Forum Sozialethik; Band 8). Münster: Aschendorff 2010. 222 S., ISBN 978-3-402-10634-1.
- BSTEH, ANDREAS/MAHMOOD, TAHIR (HGG.), Erziehung zu Gleichberechtigung. Eine Antwort auf Ungerechtigkeit und Intoleranz (Vienna International Christian-Islamic Round Table; Band 4). Mödling: Verlag St. Gabriel 2007. 224 S., ISBN 978-3-85264-616-9.
- BUNGE, GABRIEL, „In Geist und Wahrheit“. Studien zu den 153 Kapiteln *Über das Gebet* des Evagrius Pontikos (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte; 27). Bonn: Borengässer 2010. IX/387 S., ISBN 978-3-923946-81-5.
- DALFERTH, INGOLF U., Radikale Theologie (Forum Theologische Literaturzeitung; 23). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010. 282 S., ISBN 978-3-374-02786-6.
- EDEL, GOTTFRIED, Trinität. Grundbau der Weltwirklichkeit. Zur Revision des christlichen Gottesbildes. Mainz: Edition Areopag 2010. 162 S., ISBN 978-3-931456-03-0.
- EHLEN, PETER/HAEFFNER, GERD/RICKEN, FRIEDO, Philosophie des 20. Jahrhunderts (Grundkurs Philosophie; 10). 3. Auflage, Stuttgart: Kohlhammer 2010. 463 S., ISBN 978-3-17-020780-6.
- HADewIJCH, Buch der Briefe. Übersetzt und erläutert von *Gerald Hofmann*. St. Ottilien: EOS 2010. 266 S., ISBN 978-3-8306-7435-1.
- HOFF, GREGOR MARIA, Stichproben: Theologische Inversionen. Salzburger Aufsätze (Salzburger Theologische Studien; Band 40). Innsbruck [u. a.]: Tyrolia-Verlag 2010. 443 S., ISBN 978-3-7022-3106-4.
- MCGINNIS, JON, Avicenna. Oxford: Oxford University Press 2010. XIV/300 S., ISBN 978-0-19-533148-6.
- MAINE DE BIRAN, PIERRE, Die innere Offenbarung des „geistigen Ich“. Drei Kommentare zum Johannes-Evangelium. Aus dem Französischen übersetzt und herausgegeben von *Rolf Kühn*. Würzburg: Echter 2010. 120 S., ISBN 978-3-429-03311-8.
- NEUMANN, BURKHARD, „Gott Alles in Allem“ (1 Kor 15,28). Eine Studie zum eschatologischen Denken Franz Anton Staudenmaiers (Münsterische Beiträge zur Theologie; Band 68). Münster: Aschendorff 2010. 351 S., ISBN 978-3-402-11367-7.



THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Die Vierteljahresschrift hat zum Ziel, die theologische und philosophische Forschung sowohl durch systematische als auch historische Untersuchungen zu fördern. Diesem Ziel dienen die längeren „Abhandlungen“, die kürzeren „Beiträge“ und der umfangreiche, etwa ein Drittel jeden Heftes umfassende Rezensionsteil.

Die Hefte haben einen Umfang von je 160 Seiten. Bezieher sind neben Einzelpersonen philosophische und theologische Institutionen und Bibliotheken im In- und Ausland. Für die Jahrgänge 1-40 steht ein ausführlicher Registerband zur Verfügung.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE wird herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S. J. in München.

Hauptschriftleiter ist Prof. Dr. Werner Löser S. J. (Frankfurt am Main). Mitglieder der Schriftleitung sind Prof. Dr. Dieter Böhler S. J. (Frankfurt am Main), Prof. Dr. Franz-Josef Bormann (Tübingen), Prof. Dr. Friedo Ricken S. J. (München) und Prof. Dr. Oliver J. Wiertz (Frankfurt am Main). Redaktion: Maria Haines.

Wenn Sie THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE im Jahres-Abonnement oder wenn Sie ein Probe-Exemplar zum Sonderpreis bestellen möchten, wenden Sie sich bitte an die

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg im Breisgau
Telefon: +49 (0) 761 / 2717-422
E-Mail: kundenservice@herder.de

Über den HerderShop24 können Sie einzelne Hefte auch online anfordern. Der Buchhandel nimmt ebenfalls Bestellungen entgegen.