ThPh 94 (2019) 1–27

Wahrheit?

Zur grundsätzlichen Problematik des ökumenischen Dialogs angesichts der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils

Von Christoph Bruns

Im Unterschied zu allen früheren Reformationsgedenkjahren stand das Lutherjahr 2017 erstmals nicht im Zeichen der konfessionalistischen Auseinandersetzung und Polemik, sondern des ökumenischen Dialogs. Dessen weltkirchlichen Auftakt bildete der Besuch von Papst Franziskus beim Lutherischen Weltbund im schwedischen Lund am 31. Oktober 2016. Im Rahmen eines Gebets unterzeichneten der Papst und der Präsident des Lutherischen Weltbunds, der Palästinenser Munib A. Younan, eine gemeinsame Erklärung, in der es heißt:

> Wir hören heute Gottes Gebot, jeden Konflikt beizulegen. […] Im Bewusstsein, dass die Art und Weise, wie wir miteinander in Beziehung treten, unser Zeugnis für das Evangelium prägt, verpflichten wir uns selbst, in der Gemeinschaft, die in der Taufe wurzelt, weiter zu wachsen, indem wir uns bemühen, die verbleibenden Hindernisse zu beseitigen, die uns davon abhalten, die volle Einheit zu erlangen.[1]

In Deutschland fand der ökumenische Neuaufbruch am 11. März 2017 sichtbaren Ausdruck im Ökumenischen Buß- und Versöhnungsgottesdienst, zu dem der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm, und der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Reinhard Kardinal Marx, gemeinsam in die Michaeliskirche nach Hildesheim eingeladen hatten.[2] Im Mittelpunkt dieses Gottesdienstes standen zum einen ein „Schuldbekenntnis" und eine „Vergebungsbitte", in der sich die amtlichen Repräsentanten beider Konfessionen „vor Gott, voreinander und vor der Welt" zur Schuld an der Spaltung der

[1] AAS 108 (2016) 1260–1262, hier 1260 f. (deutsche Übersetzung: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2016/2016-Gemeinsame-Erklaerung-Lund.pdf; eingesehen am 20.11.2018). – Die Dokumente des Zweiten Vatikanum: AG = *Ad Gentes*, DH = *Dignitatis Humanae*, GS = *Gaudium et Spes*, LG = *Lumen Gentium*, OE = *Orientalium Ecclesiarum*, UR = *Unitatis Redintegratio* werden zitiert nach: LThK². Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen lateinisch und deutsch, Freiburg i. Br. [u. a.] 1966–1968. Mit CIC ist stets der *Codex Iuris Canonici* von 1983 gemeint. Die Übersetzungen der lateinischen Texte folgen, stellenweise modifiziert, den offiziellen deutschen Versionen.

[2] Zusammen mit Schülerinnen und Schülern meines Leistungskurses Katholische Religion am Bischöflichen Gymnasium Josephinum Hildesheim hatte ich Gelegenheit, an diesem Gottesdienst teilzunehmen. Die Schülerinnen und Schüler hatten zuvor den Liturgieentwurf diskutiert und einen kritischen Brief an Kardinal Marx gerichtet, der mit einem theologisch bemerkenswerten Antwortschreiben reagiert hat. Der Briefwechsel ist dokumentiert in: *H. Reichardt* (Hg.), 500 Jahre Reformation. Spätes „Wunder" nach Luther. Zentraler Ökumenischer Buß- und Versöhnungsgottesdienst in der Hildesheimer Michaeliskirche am 11. März 2017 – Annäherungen und Impulse, Hildesheim 2017, 66–71. – Die hier skizzierte Problematik beschäftigt mich seit einem Gesprächsabend im 32. Theologischen Studienjahr Jerusalem (Dormition Abbey) am 5. November 2005, als wir Studierende mit Walter Kardinal Kasper über Grundfragen des jüdisch-christlichen Dialogs und der innerchristlichen Ökumene diskutierten.

abendländischen Christenheit bekannten und Gott um Vergebung baten, zum anderen aber eine „Danksagung" für alles, was die Konfessionen miteinander verbinde und worin sie sich wechselseitig bereichern könnten.[3] „Vor Gott" verpflichteten sie sich, „weitere Schritte auf dem Weg zur sichtbaren Einheit der Kirchen zu gehen"[4], die in der Überwindung der „Trennung am Tisch des Herrn" an ihr Ziel gelangen würde, für die in der Michaeliskirche ebenfalls ausdrücklich um Vergebung gebeten wurde.[5]

Ein „Wunder" hat der damalige deutsche Bundespräsident Joachim Gauck den Hildesheimer Gottesdienst angesichts der verheerenden Konfliktgeschichte genannt, die das Verhältnis der Konfessionen in Europa über fast ein halbes Jahrtausend hinweg belastet hat.[6] Und in der Tat: Ein größerer Wille zur Versöhnung, als er hier hochoffiziell und in aller Öffentlichkeit bekundet wurde, scheint kaum vorstellbar. Dennoch hat das Lutherjahr die von vielen evangelischen und katholischen Christen gleichermaßen ersehnte Wiedervereinigung der Kirchen nicht gebracht, obwohl bereits in den vorangegangenen Jahrzehnten in zahlreichen kirchenamtlichen und akademisch-theologischen Dialogkommissionen intensiv darum gerungen worden war, das Verbindende herauszustellen und das Trennende zu überwinden.[7] Diese Tatsache stößt heute bei nicht wenigen Christen auf völliges Unverständnis. Stellvertretend für diese Vielen sei der ehemalige deutsche Bundestagspräsident und engagierte Katholik Norbert Lammert zitiert, der seine persönliche Betroffenheit unmissverständlich artikuliert hat:

> Für mich ist die fortdauernde Kirchenspaltung der große Anachronismus unserer Zeit. Sie ist buchstäblich aus der Zeit gefallen. Wir halten damit eine Konstruktion aufrecht, von der wir wissen, dass es für sie keine Rechtfertigung mehr gibt. […] Wir sind nicht eins und wir müssen die Frage beantworten, ob wir nicht können oder ob wir nicht wollen. Natürlich könnten wir, wenn wir wollten. Wir wissen, dass uns unendlich mehr verbindet als trennt. Aber auch als theologisch interessierter Laie finde ich in der ernstzunehmenden theologischen Literatur nichts mehr, was mich davon überzeugen könnte, dass es ein nicht annehmbares theologisches Hindernis für die Wiederherstellung der Einheit der Christenheit gäbe.[8]

Wer die öffentlich zelebrierte interkonfessionelle Harmonie und den kirchenamtlich geführten ökumenischen Dialog im Jahr 2017 beobachtet hat, der kann dem völligen Unverständnis, das Lammerts Worte in aller Klarheit

---

[3] Vgl. Ökumenische Buß- und Versöhnungsgottesdienste – Liturgieentwurf, in: *Evangelische Kirche in Deutschland/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hgg.), Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen. Ein gemeinsames Wort zum Jahr 2017, 67–85 (Zitate: Ebd. 73 und 79).

[4] Ebd. 84.

[5] Ebd. 75.

[6] *J. Gauck*, Wunder und Wagnis, in: *Reichardt* (Hg.), 500 Jahre Reformation, 14–17, hier 15.

[7] Vgl. Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene; Bände 1–4, herausgegeben und eingeleitet von *H. Meyer [u. a.]*, Paderborn/Frankfurt am Main 1983/1992/2003/2012. Als Überblickswerke vgl. *P. Neuner/B. Kleinschwärzer-Meister*, Kleines Handbuch der Ökumene, Düsseldorf 2002; *J. Ernesti*, Kleine Geschichte der Ökumene, Freiburg i. Br. [u. a.] 2007.

[8] *N. Lammert*, Vom Hindernis der Kirchenspaltung, in: StZ 143 (2018) 3–9, hier 7 f.

auf den Punkt bringen, nur mit Verständnis begegnen. Was hat die Kirchen daran gehindert, die abendländische Kirchenspaltung in diesem Lutherjahr ein für alle Mal zu überwinden? Auf diese Frage sind die verantwortlichen Amtsträger den Gläubigen eine klare und unmissverständliche Antwort schuldig geblieben.

1. Konkurrierende Wahrheitsansprüche

Der Grund dafür scheint offenkundig: Die theologischen Wahrheitsansprüche, die die Konfessionen je für sich und im Widerspruch zueinander im Laufe ihrer Trennungsgeschichte ausformuliert haben, sind weitgehend ausgeblendet worden.[9] Es ist zwar viel vom gemeinsamen Zeugnis für die Wahrheit die Rede gewesen, zu wenig aber von den dogmatischen Differenzen, die seit den Tagen der Kirchenspaltung bis auf den heutigen Tag zwischen den beiden Konfessionen bestehen, wobei jede von ihnen über die Jahrhunderte hinweg für sich den Anspruch erhoben hat, in sich das wahre Christentum zu verwirklichen, das heißt: Kirche in dem Sinn zu sein, wie Jesus Christus sie nach dem Offenbarungszeugnis des Neuen Testaments gewollt hat. In den konkurrierenden Wahrheitsansprüchen besteht das einzige Hindernis, an dem eine Überwindung der abendländischen Kirchenspaltung auch im Jahr 2017 gescheitert ist, allen Schuldbekenntnissen und aller ostentativen Versöhnungsbereitschaft zum Trotz. Dieses Scheitern wird man gewiss solange als theologisch legitim erachten, wie sich die Kirchen um ihrer Treue zum Evangelium willen außerstande sehen, ihren jeweiligen Wahrheitsanspruch so zu relativieren, dass es ihnen möglich würde, die jeweils andere Konfession als vollgültige Manifestation der Kirche Jesu Christi in dieser Welt anzuerkennen. Wenn ein solcher Wahrheitsvorbehalt aber tatsächlich (noch immer) besteht, sollten ihre amtlichen Vertreter dies im ökumenischen Dialog in aller Redlichkeit artikulieren, um aufseiten der Gläubigen nicht falsche Erwartungen zu wecken, die früher oder später umso bitterer enttäuscht werden.

Sehen wir genauer zu: Wo liegen die neuralgischen Punkte im unterschiedlichen Verständnis der christlichen Offenbarung, die die Einheit der Kirchen bis zur Stunde nicht haben Wirklichkeit werden lassen? Für Martin Luther bestand die alles entscheidende theologische Wahrheit darin, dass der Mensch, dessen „Erkenntniß, Vernunft, Verstand, Wille, Kräfte, inwendig und auswendig, an Leib und Seele ganz und gar böse und verderbet sind durch die Erbsünde“[10], vor Gott nicht durch seine guten Werke und

[9] Diese Diagnose teilen, wenngleich aus unterschiedlichen Blickwinkeln, *R. M. Woelki*, Mehr Ehrlichkeit in der Ökumene. Das Verhältnis von Lutheranern und Katholiken im Reformationsjahr, in: *C. Keller/St. Orth* (Hgg.), Und jetzt? Ökumene nach dem Reformationsjubiläum, Freiburg i. Br. [u. a.] 2018, 9–19, und *U. H. J. Körtner*, Für Klarheit, Redlichkeit und Nüchternheit. Die reformatorische Theologie darf nicht weichgespült werden, in: Ebd. 20–35.

[10] *Martin Luther*, Tischreden Nr. 1193 („Von der Erbsünde“), in: WA. Tischreden; Band 1,

Verdienste gerechtfertigt werden und so das Heil erlangen kann, sondern einzig und allein durch die Gnade Gottes selbst *(sola gratia)* aufgrund der Erlösungstat Christi, das heißt „durch die einige gerechtickeit, die unser heiland Jhesus Christus ist und hat uns geschenckt und fur uns gegen Gott gestellet“[11]. Der Gnade gewiss ist der Mensch allein durch seinen Glauben *(sola fide)* an die Frohe Botschaft der Heiligen Schrift *(sola scriptura)*, die von der erlösenden Barmherzigkeit des dreifaltigen Gottes Zeugnis ablegt.

> Das Evangelium […] zeiget an, wie Gott den unwürdigen, verdammeten Sündern gnädig sei um Christus Willen, wenn sie gläuben, daß sie durch seinen Tod erlöst sind, und daß ihnen durch seinen Sieg und Uberwindung geschenket sei der Segen, das ist, Gnad, Vergebung der Sünden, Gerechtigkeit und ewiges Leben.[12]

Diese Erkenntnis veränderte nicht nur Luthers persönliche Lebensgeschichte. Sie war vielmehr zugleich der entscheidende religiöse Impuls, der die tiefgreifende weltgeschichtliche Revolution auslöste, die wir als Reformation bezeichnen. Die Kirchenspaltung, die daraus folgen sollte, lag zunächst völlig außerhalb der Absichten Luthers. Ihm ging es zuallererst darum, die Kirche seiner Zeit zur ursprünglichen Wahrheit des Evangeliums zurückzurufen, und dies bedeutete für ihn: zu ihrer Erneuerung, ihrer *„re-formatio“*, im Geist der Rechtfertigungslehre beizutragen. „Wir sind wider zur alten Kirchen komen, Gott lob und danck“, stellte Luther 1541, wenige Jahre vor seinem Tod, fest[13], während er „die Bepstliche Kirche“ als „Teufels hure“ verdammt[14].

> Denn es sind und koennen nicht mehr wege sein, denn diese zween, Einer, der auff Gottes gnaden sich verlesst, Der ander, so auff unser verdienst und werck bawet. Der erste ist der alten Kirchen und aller Patriarchen, Propheten und Apostel weg, wie die Schrifft zeuget. Der ander ist des Bapsts und seiner Kirchen, das kan niemand, auch […] alle Teufel selbs nicht leugnen.[15]

Es ist eine Tragik der Geschichte, dass Luther aufseiten der katholischen Amtskirche für sein ursprüngliches theologisches Anliegen kein Gehör gefunden hat, dass sich vielmehr die Gräben zwischen ihm und seiner wachsenden Anhängerschaft auf der einen sowie der Papstkirche und den Altgläubigen auf der anderen Seite so rasch vertieften, dass eine institutionelle Spaltung der abendländischen Christenheit bald nicht mehr abzuwenden war. Und es ist eine Ironie der Geschichte, dass am 31. Oktober 1999 nach intensiven ökumenischen Gesprächen die katholische Kirche und der Lutherische Weltbund in einer gemeinsamen Erklärung (der mittlerweile auch der Weltrat methodistischer Kirchen, die Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen und

---

Weimar 1912, 592.

[11] *Martin Luther*, Bekenntnis von 1528, in: WA; Band 26, Weimar 1909, 504.

[12] *Martin Luther,* Tischreden Nr. 6695 („Des Gesetzes Brauch ist zweierlei“), in: WA. Tischreden; Band 6, Weimar 1921, 130.

[13] *Martin Luther*, Wider Hans Worst, in: WA; Band 51, Weimar 1914, 493.

[14] Ebd. 511.

[15] Ebd. 512. Vgl. auch *Martin Luther,* Tischreden Nr. 5996 („Unterscheid der wahren und falschen Kirche“), WA. Tischreden; Band 5, Weimar 1919, 430.

die anglikanische Kirchengemeinschaft beigetreten sind) festgestellt haben: Die Rechtfertigungslehre Luthers und der sich auf ihn berufenden Kirchen steht nicht im Widerspruch zum katholischen Glauben. Das ursprüngliche theologische Kernanliegen des Wittenberger Augustinermönchs hat also kein kirchentrennendes Gewicht, rechtfertigt mithin keine Aufrechterhaltung der Kirchenspaltung.[16]

Dass diese dennoch bis heute fortdauert, hat seinen Grund in den dogmatischen Differenzen, durch die sich die Kirchen in den vergangenen Jahrhunderten in ihrem institutionellen Selbstverständnis unter beiderseitiger Berufung auf die biblische Offenbarungswahrheit gegeneinander abgegrenzt haben. „Die Ekklesiologie stellt die eigentliche ökumenische Herausforderung dar, hier liegen die Probleme, die wehtun."[17] Oder anders formuliert: „Die Hauptschwierigkeit für die Wiedervereinigung liegt in der verschiedenen Auffassung von der Kirche, insbesondere von der konkreten organisatorischen Struktur der Kirche."[18]

2. Konkurrierende Auffassungen von dem, was Kirche ist

Im Anschluss an Luthers Ekklesiologie definiert die *Confessio Augustana*, das „Grundbekenntnis der Reformation"[19] von 1530, die Kirche als „die Versammlung aller Glaubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden"[20]. In ihrem eigentlichen Wesen als „*communio sanctorum et vere credentium*"[21] ist die Kirche reformatorischem Verständnis zufolge zwar „ein geistlich Reich"[22], das heißt eine verborgene Wirklichkeit, um die letztlich nur Gott weiß. Doch gibt es äußere Erkennungszeichen, anhand derer sich die Kirche Jesu Christi in dieser Welt identifizieren lässt: die unverfälschte Predigt der Frohen Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders *sola gratia* und *sola fide* und die stiftungsgemäße Verwaltung der Sakramente, das heißt der Taufe und des Abendmahls, denn nur diese hat nach reformatorischer Auffassung Jesus Christus als Sakramente eingesetzt. „Der Konsens hierüber gilt infolgedessen

---

[16] *Lutherischer Weltbund/Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen*, Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, Paderborn [4]2000, Nr. 5, 14–18, 23–27, 40f. Vgl. dazu *P. Neuner*, Martin Luthers Reformation. Eine katholische Würdigung, Freiburg i. Br. [u. a.] 2017, 139–148.

[17] *Neuner*, Martin Luthers Reformation, 177.

[18] *H. Küng*, Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit, Wien [u. a.] 1960, 161.

[19] *W. Pannenberg*, Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden, in: *Ders.*, Kirche und Ökumene, Göttingen 2000, 11–22, hier 11.

[20] CA Art. VII. (Die *Confessio Augustana* wird zitiert nach: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen [8]1979). Vgl. *W. Kasper*, Kirchenverständnis und Kircheneinheit nach der Confessio Augustana, in: *Ders.*, Einheit in Jesus Christus, Freiburg i. Br. [u. a.] 2013, 147–185.

[21] CA Art. VIII.

[22] *Luther*, Wider Hans Worst, 494.

als *notwendige*, aber auch *hinreichende* Bedingung sichtbarer kirchlicher Einheit […]."[23] Deren Herzmitte bildet die Rechtfertigungsbotschaft, die dem Gläubigen im Medium des Wortes einerseits und des sakramentalen Zeichens andererseits zugesprochen bzw. zugeeignet wird. „Es ist ein hoch, tieff, verborgen ding die Kirche, das sie niemand kennen noch sehen mag, Sondern allein an der Tauffe, Sacrament und Wort fassen und gleuben mus", so Luther.[24]

Das katholische Kirchenverständnis dagegen besagt, dass Jesus Christus die Kirche nicht nur als eine im Bekenntnis des wahren Glaubens und in der Feier der Sakramente geeinte Gemeinschaft der Getauften gegründet, sondern ihr darüber hinaus eine für alle Zeiten verbindliche hierarchische Organisationsstruktur verliehen hat. Dieser Organisationsstruktur zufolge wird die Kirche von den Bischöfen als den Nachfolgern der Apostel in Einheit mit dem Papst als dem Nachfolger des Apostelfürsten Petrus geleitet. Diese hierarchische Ordnung besteht nach katholischer Auffassung, eben weil sie sich der Autorität des menschgewordenen Gottessohnes verdankt, kraft göttlichen Rechts *(iure divino)*, das seiner Natur nach unveränderlich ist.

Wenngleich die unverfälschte Evangeliumsverkündigung und die ordnungsgemäße Sakramentenverwaltung auch nach reformatorischer Tradition ein kirchliches Amt erfordern, das von Jesus Christus eingerichtet ist – das *iure divino* allen Gläubigen aufgetragene und im ordinationsgebundenen Pfarramt institutionalisierte „*ministerium docendi Evangelium et porrigendi sacramenta*"[25] –, beruht der evangelische Kirchenbegriff doch in geringerem Maß als der katholische auf der Vorstellung eines *ius divinum*: „Christus hat seiner Kirche außer dem Auftrag zu beständiger Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament kein zeitinvariantes Gesetz ihrer Verfassung gegeben."[26] Deshalb fordert die evangelische Kirche gewissermaßen nur ein ekklesiologisches Minimum als Bedingung der Wiedervereinigung mit anderen Kirchen: „Dies ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden", heißt es im Augsburger Bekenntnis.[27] Unter diesem Vorbehalt der evangeliumsgemäßen Predigt der Rechtfertigungsbotschaft und ihrer sakramentalen Zueignung in Taufe und Abendmahl vermag der evangelische Glaube in katholischen Gottesdienstgemeinden Vergegenwärtigungen der Kirche Jesu Christi zu erkennen. Zugleich lehnt er jedoch – um der Wahrheit willen! – mehrere

[23] *G. Wenz*, Kirche. Perspektiven reformatorischer Ekklesiologie in ökumenischer Absicht, Göttingen 2005, 71 (Hervorhebungen Ch. B.).

[24] *Luther*, Wider Hans Worst, 507.

[25] Vgl. CA Art. V, XIV; dazu *G. Wenz*, Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch; Band 2, Berlin/New York 1998, 315–336, 359–370, 429–436; *W. Pannenberg*, Das kirchliche Amt und die Einheit der Kirche, in: *Ders.*, Kirche und Ökumene, 138–149.

[26] *Wenz*, Theologie der Bekenntnisschriften, 436.

[27] CA Art. VII. Vgl. *Wenz*, Theologie der Bekenntnisschriften, 308–314.

derjenigen Elemente ab, die für das katholische Kirchenverständnis – ebenfalls um der Wahrheit willen! – als unverhandelbar gelten, weil sie nach katholischem Glauben kraft göttlichen Rechts zur Verfassung der Kirche in dieser Welt gehören: das dreistufige sakramentale Amt des Bischofs, Priesters und Diakons, das nach katholischem Dogma allein männlichen Getauften vorbehalten ist; die exklusive Lehrautorität und Jurisdiktion der Bischöfe, insbesondere die mit dem Charisma der Unfehlbarkeit versehene Lehrgewalt und den Jurisdiktionsprimat des Papstes als des Bischofs von Rom; die Siebenzahl der Sakramente.

Es ist offensichtlich: Solange jede der beiden Kirchen an ihrem Selbstverständnis festhält, wie sie es im Laufe der Jahrhunderte in oft kontradiktorischer Abgrenzung gegenüber der jeweils anderen Konfession definiert hat, kommt das Bemühen um eine Wiedervereinigung in der Wahrheit der sprichwörtlichen Quadratur des Kreises gleich. Die Überwindung der abendländischen Kirchenspaltung kann folglich nur dann gelingen, wenn in allen Fragen von kirchentrennendem Gewicht eine der beiden Kirchen ihren Wahrheitsanspruch aufgibt oder aber beide Kirchen zugleich dies tun, um sich wechselseitig als legitime Verwirklichungen der Kirche Jesu Christi anzuerkennen. Dadurch würde die Kirchenspaltung nachträglich zu einem großen welthistorischen Missverständnis erklärt.[28] Lammert scheint diese zweite Option als ökumenischen Masterplan zu favorisieren. In diese Richtung jedenfalls weist seine bereits zitierte lapidare Feststellung zu der Frage, ob die Beendigung der Kirchenspaltung möglich sei: „Natürlich könnten wir, wenn wir wollten. Wir wissen, dass uns unendlich mehr verbindet als trennt." In seiner Sicht steht der Vereinigung der Kirchen allein der Wille der verantwortlichen Akteure im Weg.[29] Aus unseren bisherigen Ausführungen sollte jedoch deutlich geworden sein: Nicht menschliche Willensschwäche hat die Kirchen bisher an einer Wiedervereinigung gehindert, sondern ihr jeweiliges Verständnis der christlichen Offenbarungswahrheit.

Wie auch immer es aufseiten der evangelischen Kirche mit den dogmatischen Spielräumen bestellt sein mag, die ihr bei ihrer Selbstdefinition als Kirche Jesu Christi offen stehen mögen: Für die katholische Kirche kann eine Relativierung ihres Anspruchs, als einzige von allen christlichen Kirchen das Kirchesein in dieser Welt so zu verwirklichen, wie Jesus Christus es gewollt hat, nicht infrage kommen – so lange jedenfalls nicht, wie sie an ihrer traditionellen dogmatischen Lehrverkündigung und – das ist entschei-

[28] Bedford-Strohm hat auf die Frage „Welche Hindernisse stehen einer gemeinsamen christlichen Kirche im Weg?" geantwortet: „Es gibt Unterschiede im Amtsverständnis, die auch zu unterschiedlicher Interpretation der Eucharistie oder des Abendmahls führen. Ich bin der Überzeugung, dass diese Unterschiede heute nicht mehr kirchentrennend sind" (*H. Bedford-Strohm*, Eine mutige Kirche hat Zukunft [Interview mit *M. Fox*], in: stadt gottes. Das Magazin der Steyler Missionare [1/2018] 14–16, hier 14). Dazu ist zu sagen: Sind sie es heute nicht mehr, waren sie es nie.

[29] *Lammert*, Hindernis, 8. Vgl. auch unten Anm. 71.

dend! – an der dieser zugrundeliegenden formalen Geltungstheorie festhält. Oft hört und liest man, die katholische Kirche habe eine substanzielle Selbstrelativierung auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962 bis 1965) längst vollzogen. Dem ist jedoch keineswegs so. Vielmehr hat das kirchliche Lehramt, das nach katholischem Verständnis allein zur dogmatisch verbindlichen Lehre berechtigt ist, bis in die jüngste Zeit hinein immer wieder festgestellt, dass das Wollen, in dem für Lammert der Schlüssel zur kirchlichen Wiedervereinigung liegt, schlicht und ergreifend nicht in der Verfügung der katholischen Kirche steht – ihrem eigenen Selbstverständnis als göttlicher Stiftung gemäß.

3. Das Selbstverständnis der katholischen Kirche gemäß der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils

Wer sich mit Aussagen des kirchlichen Lehramts beschäftigt, ist gut beraten, im Vorhinein die formale Geltungstheorie zu beachten, die die katholische Kirche ihrer amtlichen Glaubensverkündigung zugrunde legt. Nur dann nämlich vermag er die *normative* Bedeutung zu erfassen, die einer bestimmten *inhaltlichen* Aussage im Gesamtzusammenhang der kirchlichen Lehrtradition beizumessen ist. Nach geltendem katholischem Lehrrecht sind gemäß dem Willen Christi zur Auslegung der Offenbarungswahrheit, des *depositum fidei*, also zur verbindlichen Lehre in Fragen des Glaubens und der Moral, nur der Papst als Petrusnachfolger sowie die Bischöfe als Mitglieder des Kollegiums der Apostelnachfolger berechtigt und verpflichtet. Sie allein „sind authentische, das heißt mit der Autorität Christi ausgerüstete Lehrer", wie es in der Dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium* des Zweiten Vatikanischen Konzils heißt (LG 25). Während die Bischöfe ihr Lehramt nur in Einheit mit dem Papst gültig ausüben können, besitzt dieser auch unabhängig von den Bischöfen die Vollmacht, dogmatisch verbindliche Lehren vorzutragen. Der Papst und die Bischöfe üben ihr Lehramt entweder in ordentlicher oder in außerordentlicher Form aus, wobei beiden Formen unter bestimmten Umständen jene Unfehlbarkeit *(infallibilitas)* zukommt, die Jesus Christus nach katholischem Glauben seiner Kirche *als ganzer* zugesagt hat, indem er ihr den Beistand seines Heiligen Geistes versprochen hat (vgl. Joh 16,13).

Dem außerordentlichen, „feierlichen" Lehramt *(magisterium sollemne)* des Papstes kommt Unfehlbarkeit zu, „wann immer er als oberster Hirt und Lehrer aller Gläubigen […] eine Glaubens- oder Sittenlehre definitiv als verpflichtend verkündet *[doctrinam de fide vel de moribus tenendam definitivo actu proclamat]*" (can. 749 § 1 CIC = LG 25; sog. *ex-cathedra*-Entscheidung). Das außerordentliche Lehramt des Bischofskollegiums darf dann Unfehlbarkeit für sich beanspruchen, „wann immer die Bischöfe, auf einem Ökumenischen Konzil versammelt, ihr Lehramt ausüben, indem sie als Lehrer und Richter über Glaube und Sitte für die ganze Kirche eine

Glaubens- oder Sittenlehre definitiv als verpflichtend erklären *[pro universa Ecclesia doctrinam de fide vel de moribus definitive tenendam declarant]*" (can. 749 § 2 CIC). Außer diesen beiden außerordentlichen Manifestationen kirchlicher Unfehlbarkeit kennt das katholische Lehrrecht auch noch die Infallibilität des ordentlichen und allgemeinen Lehramts der Bischöfe *(magisterium ordinarium et universale)*. Sie ist immer dann gegeben, wenn die Bischöfe „über die Welt verstreut, unter Wahrung der Gemeinschaft untereinander und mit dem Nachfolger Petri, zusammen mit eben dem Papst in authentischer Lehre über Sachen des Glaubens oder der Sitte zu ein und demselben, als definitiv verpflichtenden Urteil gelangen *[in unam sententiam tamquam definitive tenendam conveniunt]*" (can. 749 § 2 CIC = LG 25).

Allein in der Existenz dieser Normen dokumentiert sich bereits eindeutig der Anspruch der katholischen Kirche, in ihrer konkreten rechtlichen Organisationsstruktur „der einzig legitime Interpret der Christus-Offenbarung"[30] und somit die einzig wahre Kirche in dieser Welt zu sein. Dieses Selbstverständnis ist es, das ihrem Unfehlbarkeitsanspruch zugrunde liegt, so dass es schon aus logischen Gründen ebenfalls als unfehlbar betrachtet werden muss.

Daran, dass die katholische Kirche sich als die einzig wahre Kirche versteht, ist aber auch angesichts der Tradition ihres ordentlichen und allgemeinen Lehramts ein vernünftiger Zweifel nicht möglich. Denn der Papst und die Bischöfe haben als amtlich bestellte Hirten und Lehrer der Gläubigen über die Jahrhunderte hinweg in tiefer Einmütigkeit tagein, tagaus, landauf, landab in Enzykliken, Hirtenbriefen, Predigten, Katechismen und Gesetzen als verbindliche Wahrheit des katholischen Glaubens gelehrt, dass es sich bei den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen nicht um Kirchen in dem Sinn handelt, wie Jesus Christus sie gewollt hat, sondern dass die Kirche Jesu Christi in dieser Welt in ihrer *Voll*gestalt einzig und allein in der von den Bischöfen in Einheit mit dem Papst geleiteten katholischen Kirche anzutreffen ist. Damit steht die Unfehlbarkeit dieser Lehrverkündigung nach den Normen des katholischen Lehrrechts aber „offensichtlich fest *[manifesto constiterit]*" (vgl. can. 749 § 3 CIC). Die Bischöfe sind in den vergangenen Jahrhunderten in dieser Glaubensfrage zusammen mit dem Papst in authentischer Lehre ganz klar und einmütig „*in unam sententiam tamquam definitive tenendam*" (can. 749 § 2 CIC) übereingekommen. Fest steht die Unfehlbarkeit dieser Lehrverkündigung nach katholischem Lehrrecht aber auch deshalb, weil sie über die Jahrhunderte hinweg von den katholischen Gläubigen geglaubt worden ist. Nach katholischer Dogmatik „manifestiert" sich das *magisterium ordinarium et universale* nämlich gerade darin, dass sich die Gläubigen die von ihren amtlich bestellten Lehrern verkündeten Wahrheiten zu eigen machen (vgl. can. 750 § 1 CIC: „[…] *magisterio ordinario et universali, quod quidem communi adhaesione christifidelium sub ductu*

[30] *J. Pieper*, Was unterscheidet den Priester? Ein notgedrungener Klärungsversuch, in: *Ders.*, Die Anwesenheit des Heiligen, Kevelaer 2017, 101–123, hier 103.

sacri magisterii manifestatur […]"). Dahinter steht die Vorstellung, dass der vom Lehramt im diachronen und synchronen Konsens verkündigte, in der Liturgie gefeierte und von den Gläubigen einmütig bekannte Glaube, dass also, um mit Vinzenz von Lérins (5. Jahrhundert) zu sprechen, „dasjenige, was überall, was immer, was von allen geglaubt worden ist", schlechterdings nicht irrig sein kann.[31] Das Zweite Vatikanum ist überzeugt:

> Das heilige Gottesvolk nimmt auch teil an dem prophetischen Amt Christi in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses […]. Die Gesamtheit der Gläubigen […] kann im Glauben nicht irren *[in credendo falli nequit]*. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn *[mediante supernaturali sensu fidei]* des ganzen Volkes dann kund, wenn sie „von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien" [Augustinus, De Praed. Sanct. 14,27] ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramts, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2,13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar *[indefectibiliter]* fest. (LG 12)

Wenden wir uns nun einem Text des Zweiten Vatikanum zu, dem besonderes inhaltliches Gewicht für den ökumenischen Dialog beigemessen wird: dem achten Abschnitt von *Lumen Gentium*. Hier meinen viele den Schlüssel zu finden, der geeignet sei, neue Türen im ökumenischen Miteinander aufzuschließen, weil die katholische Kirche an dieser Stelle ihr traditionelles Selbstverständnis in substanzieller Weise relativiert habe. Es heißt dort:

> Der einzige Mittler Christus hat seine heilige Kirche, die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, hier auf Erden als sichtbares Gefüge *[ut compaginem visibilem]* verfasst und trägt sie als solches unablässig; so gießt er durch sie Wahrheit und Gnade auf alle aus. Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst. Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche *[socialis compago Eccclesiae]* dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4,26). Dieses ist die einzige Kirche Christi *[Haec est unica Christi Ecclesia]*, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen. Sie zu weiden hat unser Erlöser nach seiner Auferstehung dem Petrus übertragen (Joh 21,17), ihm und den übrigen Aposteln hat er ihre Ausbreitung und Leitung anvertraut (vgl. Mt 28,18–20), für immer hat er sie als „Säule und Feste der Wahrheit" errichtet (1 Tim 3,15). Diese Kirche *[Haec ecclesia]*, in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, ist verwirklicht in der katholischen Kirche *[subsistit in Ecclesia catholica]*, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird, mögen auch außerhalb ihres Gefüges vielfältige

[31] *Vinzenz von Lérins*, Commonitorium II 5 (PL 50, 640; Übers. Ch. B.). Dass dieser Grundsatz von den Kirchenvätern durchweg vertreten wurde, zeigt *M. Fiedrowicz*, Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion, Freiburg i. Br. [u. a.] 2007, bes. 237–290, 323–364.

> Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sein *[licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur]*, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen. (LG 8)

Stimmt die inzwischen zur *communis opinio* avancierte[32] These, das Zweite Vatikanum, das nach Karl Rahner wie kein anderes Konzil „das Konzil der Reflexion der Kirche auf ihr eigenes Selbstverständnis war"[33], habe mit dieser Erklärung die traditionelle Lehre revidiert, wonach die katholische Kirche die von Christus gestiftete eine und einzige Kirche ist? Das entscheidende Argument für diese These lautet, dass im vorliegenden Text von der Kirche Christi nicht länger gesagt wird, sie *sei (est)* die katholische Kirche, sondern sie *subsistiere (subsistit)* in der katholischen Kirche. Damit

> werde abgegangen von einer totalen, absoluten oder exklusiven Identität zwischen der Kirche Jesu Christi und der römisch-katholischen Kirche. Kirchlichkeit falle nicht mehr einfach mit der katholischen Kirche zusammen. Sie sei auch in anderen christlichen Gemeinschaften auffindbar.[34]

Aus der besagten Terminologie eine weitreichende doktrinelle „ekklesiologische Revolution"[35] ableiten zu wollen ist jedoch abwegig, und zwar aus mehreren Gründen:

Erstens ist im Blick auf die Textgenese inzwischen überzeugend nachgewiesen worden, dass mit der Verbform *subsistit* keine inhaltliche Neuausrichtung gegenüber dem traditionellen *est* intendiert gewesen ist.[36] „Textgeschichtlich", so fasst Norbert Lüdecke den Befund zusammen, „bestätigt sich die sprachlich naheliegende Bedeutung des ‚subsistit' als ‚bleiben' oder ‚fortbestehen'".[37]

Zweitens wird die im vorliegenden Abschnitt angeblich widerrufene traditionelle Lehre von der Identität der katholischen Kirche mit der Kirche Jesu Christi im Dekret *Orientalium Ecclesiarum* über die katholischen Ostkirchen durch das Konzil ausdrücklich wiederholt. Hier heißt es ganz im Geist des Kardinals Bellarmin (vgl. auch can. 205 CIC):

> Die heilige katholische Kirche, die der mystische Leib Christi *ist [quae* est *Corpus Christi Mysticum;* Hervorhebung Ch. B.*]*, besteht aus den Gläubigen, die durch denselben Glauben, dieselben Sakramente und dieselbe oberhirtliche Führung im Heiligen Geist organisch geeint sind. Durch ihre Hierarchie zu verschiedenen Gemeinschaften zusammengeschlossen, bilden sie [sc. die Gläubigen] „Teilkirchen" oder „Riten". (OE 2)[38]

---

[32] Belege bei *N. Lüdecke*, Die kirchenrechtliche Relevanz der „subsistit in"-Formel. Ein kanonistischer Ökumenebaustein, in: *R. Althaus [u. a.]* (Hgg.), Kirchenrecht und Theologie im Leben der Kirche (FS H. J. F. Reinhardt), Essen 2007, 279–309, hier 279–281.

[33] *K. Rahner*, Das neue Bild der Kirche, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie; Band 8, Einsiedeln [u. a.] 1967, 329–354, hier 330.

[34] So fasst *Lüdecke*, Relevanz, 281, den „Mainstream in der katholischen Theologie" (279) zusammen.

[35] *Ph. Molac*, La réception du „*subsistit in*": une première étape. Du Concil de Vatican II à l'encyclique *Ut unum sint*, in: BLE 107 (2006) 23–50, hier 50.

[36] Vgl. *A. von Teuffenbach*, Die Bedeutung des *subsistit in* (LG 8). Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche, München 2002, 279–393.

[37] *Lüdecke*, Relevanz, 293.

[38] Vgl. *Robert Bellarmin*, De ecclesia militante toto orbe diffusa II, in: Opera omnia; Band 2,

Die Gemeinschaft, deren Gläubige durch denselben Glauben, durch dieselben Sakramente und durch die rechtmäßige Hierarchie geeint sind, die katholische Kirche also, *ist* die Kirche Christi, sein mystischer Leib. Wer ihr nicht angehört, ist entweder Apostat, Häretiker oder Schismatiker (vgl. can. 751 CIC; vgl. can. 1041 Nr. 2, wonach es sich bei Apostasie, Häresie und Schisma um Straftatbestände – im Bereich des göttlichen Rechts! – handelt).

Drittens kann das *subsistit* im vorliegenden Abschnitt deshalb nicht als inhaltliche Alternative zum traditionellen *est* verstanden werden, weil dieses *est* im vorausgehenden Satz in seiner traditionellen Bedeutung selbst stehen geblieben ist: „*Haec* est *unica Christi Ecclesia […].*" Dabei kann sich das Demonstrativpronomen *haec* nur auf den Begriff „*socialis compago Ecclesiae*" beziehen.[39] Gemeint ist: Das „gesellschaftliche Gefüge der Kirche " oder, wie es im Text sonst noch heißt, „die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft", „die sichtbare Versammlung" oder ganz einfach „die irdische Kirche", eben die vom Papst und den Bischöfen geleitete katholische Kirche, *ist* die „einzige Kirche Christi", die die Christen im Credo „als die eine heilige, katholische und apostolische Kirche bekennen".

Keineswegs stellt also das Konzil mit dem *subsistit* die vollumfängliche Identität der katholischen Kirche mit der Kirche Christi infrage. Wohl aber artikuliert es mit dieser Vokabel die Warnung an alle katholischen Christen, diese Glaubensüberzeugung gegenüber den anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften nicht in einem ekklesiologischen Triumphalismus zu vertreten. Wenn nämlich das Konzil sagt, die Kirche Jesu Christi sei in der katholischen Kirche „verwirklicht" oder „gegeben"[40] – oder nochmals anders ausgedrückt: sie habe in dieser „ihre konkrete Existenzform"[41] – so will es mit dieser Redeweise nicht ausschließen – wie es im unmittelbar an das *subsistit* anschließenden Konzessivsatz *(licet!)* ausdrücklich betont –, „dass außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen". Das heißt: So sehr die katholische Kirche sich im *exklusiven* Sinn als die *Voll*gestalt der Kirche Jesu Christi in dieser

Palermo [u. a.] 1872, 75.

[39] Dieses Argument wird in den Kommentarwerken von *A. Grillmeier*, Kommentar [zum ersten Kapitel von *Lumen gentium*], in: LThK². Das Zweite Vatikanische Konzil; Band 1, Freiburg i. Br. [u. a.] 1966, 156–176, hier 174 f., und *P. Hünermann*, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, in: HthKVatII 2 (2004) 263–582, hier 366–368, und auch andernorts nicht beachtet.

[40] So übersetzt *Rahner*, Das neue Bild der Kirche, 338, die Verbform „*subsistit*".

[41] So die Übersetzung „im Auftrage der Deutschen Bischöfe" von 1965 (Zweites Vatikanisches Konzil. Dogmatische Konstitution über die Kirche. Authentischer lateinischer Text. Deutsche Übersetzung im Auftrag der Deutschen Bischöfe. Mit einer Einleitung von *J. Ratzinger*, Münster $^{1/2}$1965, 35). Dazu bemerkt Ratzinger: „Für die Konstitution, die hier einfach die beständige katholische Glaubensüberzeugung formuliert, ist die eine Kirche Jesu Christi in der sichtbaren katholischen Kirche real gegeben und nicht etwa eine hinter den konkreten Kirchentümern verborgen bleibende Größe, die sich dann faktisch in den verschiedenen Konfessionen und kirchlichen Gemeinschaften verwirklichen würde" (ebd. 12).

Welt versteht[42], so sehr weiß sie zugleich darum, dass – im Bild gesprochen – an ihrem Leib eine „tiefe Wunde" klafft[43], solange es in den christlichen Gemeinschaften außerhalb ihrer selbst ekklesiale Elemente gibt, solange also getaufte Christen ihr in der Taufe begründetes Gnadenleben außerhalb ihres sichtbaren Gefüges verwirklichen.[44] Diese „Wunde" zu heilen ist nach katholischer Auffassung das Ziel aller ökumenischen Bemühungen.[45]

Genau diese Sichtweise entfaltet das Zweite Vatikanum auch in seinem Dekret *Unitatis Redintegratio* über den Ökumenismus.[46] Auch hier wird nicht ausgeschlossen, „dass einige, ja sogar viele und bedeutende Elemente oder Güter, aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt, auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche existieren können" (UR 3; vgl. LG 15). Für diese Sichtweise ist gewiss eine „neue ökumenische Optik bestimmend, die nicht das Trennende in

---

[42] Treffend interpretiert Walter Kasper die Bedeutung des „*subsistit*" wie folgt: „Die Kirche Jesu Christi ist *in ihrer Fülle allein* in der katholischen Kirche geschichtlich-konkret anwesend" (*W. Kasper*, Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre – ein ökumenischer Meilenstein, in: *Ders.*, Einheit in Jesus Christus, 475–494, hier 487; Hervorhebung Ch. B.). In diesem Sinn kann, ja muss man von „exklusiver Identität" sprechen: „Identisch" ist die Kirche Jesu Christi in dieser Welt *nur* mit der katholischen Kirche (gegen *P. Neuner*, Das Konzil und die Ökumene, in: ThGl 102 [2012] 546–564, hier 559).

[43] Zu diesem Bild vgl. *J. Ratzinger*, Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche, in: *Ders.*, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969, 90–104, hier 102.

[44] So auch *W. Kasper*, Das Ökumenismusdekret – nach 40 Jahren neu gelesen, in: *Ders.*, Wege zur Einheit der Christen, Freiburg i. Br. [u. a.] 2012, 125–136, hier 132 f.

[45] Vgl. *W. Kasper*, Einheit in versöhnter Verschiedenheit, in: Ebd. 222–233, hier 228 f.

[46] Für eine historisch sachgerechte Interpretation der konziliaren Ekklesiologie ist es außerdem nicht unbedeutend, dass die hier vorgelegte und im Folgenden vertiefte Deutung exakt der Sichtweise entspricht, die im Vorfeld und während des Konzils sowie unmittelbar danach von maßgeblichen zeitgenössischen Akteuren vertreten wurde. So hat Augustin Kardinal Bea, 1960 zum Präsidenten des „Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen" ernannt, zwischen 1960 und 1963 in zahlreichen Vorträgen und Aufsätzen immer wieder betont, dass „die katholische Kirche nicht aufhört zu erklären, daß sie die einzige wahre Kirche Christi sei, mit der alle Getauften sich wiederum vereinigen müssen" (*A. Bea*, Die Einheit der Christen. Probleme und Prinzipien, Hindernisse und Mittel, Verwirklichungen und Aussichten, Freiburg i. Br. [u. a.] 1963, 55 f.; vgl. ebd. 27–31, 39–41, 47, 53–57, 128 f., 152 f., 230–232). Dieselbe Position vertrat auch der Konzilstheologe Joseph Ratzinger (*J. Ratzinger*, Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils, Köln 1964, 60–71; vgl. auch oben Anm. 41). Der Konzilstheologe Karl Rahner erklärte im Januar 1966, wenige Wochen nach Abschluss des Konzils: „Die katholische Kirche kann sich […] nicht einfach als eine unter vielen gleichberechtigten christlichen Kirchen und Gemeinschaften verstehen, so daß die Einheit seiner Kirche – die Christus zweifellos gewollt hat, und zwar auch in der Dimension der geschichtlichen und gesellschaftlichen Greifbarkeit und Eindeutigkeit – erst in der Zukunft durch eine Vereinigung der christlichen Kirchen geschaffen werden müßte und bis dahin schlechterdings nicht bestünde. Dennoch aber braucht der katholische Christ die anderen christlichen Gemeinschaften nicht einfach als nichtseinsollende Größen und als bloßen Widerspruch zur Kirche Christi anzusehen" (*K. Rahner*, Kirche, Kirchen und Religionen, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie; Band 8, 355–373, 363–369, bes. 365). Vgl. in diesem Sinn auch Beas Beiträge: Ökumenische Bilanz des Konzils von 1966, in: *A. Bea/W. A. Visser't Hooft*, Friede zwischen Christen, Freiburg i. Br. [u. a.] 1966, 29–38, und: Die Einheit der Christen im Ökumenismusdekret von 1965, in: Ebd. 42–48. Zu denken geben muss allen, die das „*subsistit*" in LG 8 als geradezu revolutionäre Neuerung deuten, dass die genannten zeitgenössischen Autoren dieser Vokabel keine besondere Bedeutung beimessen.

den Vordergrund stellt, sondern das Verbindende".[47] Aber zugleich wird betont: All die genannten „Elemente und Güter" – man denke zum Beispiel an die Heilige Schrift, das Glaubensbekenntnis, das Taufsakrament, das Sakrament der Eucharistie – „gehören rechtens zu der einzigen Kirche Christi *[ad unicam Christi Ecclesiam iure pertinent]*" (UR 3), die zu sein die katholische Kirche für sich beansprucht. Dennoch sind für das Konzil die nicht-katholischen Kirchen und Glaubensgemeinschaften

> trotz der Mängel, die ihnen nach unserem Glauben anhaften, nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heils. Der Geist Christi lehnt es nämlich nicht ab *[non renuit]*, sie gleichsam als Medien des Heils zu gebrauchen, deren Wirksamkeit sich von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und Wahrheit herleitet *[quorum virtus derivatur ab ipsa plenitudine gratiae et veritatis quae Ecclesiae catholicae concredita est[48]].* (UR 3)

Auch hier bleibt es also dabei: Nur die katholische Kirche ist „mit dem ganzen Reichtum der von Gott geoffenbarten Wahrheit und der Gnadenmittel beschenkt" (UR 4).

> Denn nur *[solam]* durch die katholische Kirche Christi, die das allgemeine Hilfsmittel des Heiles *[generale auxilium salutis]* ist, kann die ganze Fülle der Heilsmittel erlangt werden. Denn einzig dem Apostelkollegium, an dessen Spitze Petrus steht, hat der Herr, so glauben wir, alle Güter des Neuen Bundes anvertraut, um den einen Leib Christi auf Erden zu konstituieren, welchem alle voll eingegliedert werden müssen *[plene incorporentur oportet]*, die schon auf irgendeine Weise zum Volk Gottes gehören. (UR 3)

Wenn somit das Zweite Vatikanum lehrt, allein die vom Papst und den Bischöfen geleitete Kirche verwirkliche in sich das Kirchesein so, wie es der Idee und dem Willen ihres göttlichen Stifters entspricht, so dass nur die katholische Kirche kraft göttlichen Rechts über die „Fülle der Gnade und Wahrheit" verfügt, dann liegen die Zielvorstellung sowie die Methode, die sich daraus für den ökumenischen Dialog ergeben, auf der Hand: Das Ziel besteht in der Wiedereingliederung aller nicht-katholischen Christen und ihrer kirchlichen Gemeinschaften in die vom Papst und den Bischöfen geleitete Kirche. Die nicht-katholischen Christen sind eingeladen, den Zustand der Häresie und des Schismas zu überwinden und sich einzufügen in die Gemeinschaft, die Christus für alle Getauften vorgesehen hat, eben in die im Glauben, in den Sakramenten und durch die hierarchische Leitung des Papstes und der Bischöfe geeinte katholische Kirche. Mag im Sinne des

---

[47] *J.-H. Tück*, Abschied von der Rückkehr-Ökumene. Das II. Vatikanum und die ökumenische Öffnung der katholischen Kirche, in: *H. Hoping* (Hg.), Konfessionelle Identität und Kirchengemeinschaft. Mit einem bibliographischen Anhang zu „Dominus Iesus", Münster [u.a.] 2000, 11–52, hier 32.

[48] Wenn *B. J. Hilberath*, Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus *Unitatis redintegratio*, in: HthKVatII 3 (2005) 69–223, hier 126, diesen Relativsatz als „einen gewissen ‚ökumenischen Rückfall'" bewertet, so deshalb, weil er nicht wahrhaben will, dass auch nach dem Ökumenismus-Dekret die vom Papst und den Bischöfen geleitete katholische Kirche die innerweltliche *Voll*gestalt der Kirche Jesu Christi ist, in der die nicht-katholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ihr ekklesiologisches Maß finden.

Zweiten Vatikanum auch „nicht die Rückkehr der anderen Christen zur katholischen Kirche, sondern eben die Herstellung der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche“[49] das primäre Ziel des ökumenischen Dialogs sein, so kann eben diese volle Gemeinschaft doch nur dadurch realisiert werden, dass die nicht-katholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften sich nach dem Vorbild der unierten Ostkirchen zu katholischen Teilkirchen umgestalten, „in denen und aus denen die eine und einzige katholische Kirche besteht“ (LG 23). Als solche treten sie ein in die *communio ecclesiarum*, deren Einheit im Bischof von Rom ihr „immerwährendes, sichtbares Prinzip und Fundament“ hat (LG 23). Die Teilkirchen *(particulares ecclesiae)*, so heißt es im Dekret über die Ostkirchen,

> unterscheiden sich in gewissem Grad durch ihre sogenannten Riten, das heißt durch ihre Liturgie, ihr kirchliches Recht und ihr geistiges Erbe; aber alle sind sie in gleicher Weise der Hirtenführung des Bischofs von Rom anvertraut, der nach göttlichem Recht *(divinitus)* dem heiligen Petrus im Primat über die ganze Kirche nachfolgt. (OE 3)

Nur in diesem Sinn lässt sich nach der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanum „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“[50] denken.

Bei alledem erlaubt das Konzil keinen Zweifel daran, dass die nicht-katholischen Christen, obwohl sie mit der katholischen Kirche nicht in „voller kirchlicher Gemeinschaft *[plena ecclesiastica communio]*“ stehen, dennoch „durch den Glauben in der Taufe gerechtfertigt und Christus eingegliedert sind.“ Darum, so lehrt es, „gebührt ihnen der Ehrenname des Christen, und mit Recht werden sie von den Söhnen der katholischen Kirche als Brüder im Herrn anerkannt“ (UR 3). Durch die Taufe sieht das Konzil die Nicht-Katholiken nämlich in grundlegender Weise mit der katholischen Kirche verbunden:

> Denn diejenigen, die an Christus glauben und in der rechten Weise die Taufe empfangen haben, stehen in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche *[in quadam cum Ecclesia catholica communione, etsi non perfecta]*. (UR 3)

Die mit der Taufe immer schon gegebene grundlegende, aber eben unvollkommene Gemeinschaft mit der katholischen Kirche[51] durch Eingliederung

---

[49] *J. Feiner*, Kommentar [zu *Unitatis redintegratio*], in: LThK². Das Zweite Vatikanische Konzil; Band 2, Freiburg i. Br. [u. a.] 1967, 40–126, hier 52.

[50] Vgl. *H. Meyer*, Art. Versöhnte Verschiedenheit, in: LThK³ 10 (2001) 719.

[51] Pointiert resümiert *Lüdecke*, Relevanz, 302, die katholische Rechtslage: „Jede gültige Taufe tauft unter den Papst.“ Und er fährt fort: „Auf diese ihr von Christus verliehene Gesetzgebungsgewalt kann die katholische Kirche *als* Kirche Jesu Christi, d. h. aus theologischen Gründen nicht verzichten. Was der Papst kann, ist, sich der Ausübung dieser Gewalt in bezug [sic!] auf jene Christen und das *rein kirchliche* [!] Recht zu enthalten, die nicht in der katholischen Kirche getauft oder als anderswo Getaufte in sie aufgenommen wurden. Das hat der Papst mit c. 11 CIC im Unterschied zum alten CIC für jene Christen, die aufgrund des Taufempfangs in einer nichtkatholischen Gemeinschaft in einer *communio minus plena* mit der Kirche Christi/katholischen Kirche stehen, in weitreichender Weise getan. Er hat sie aus Realismus und ökumenischer Sensibilität aus dem Kreis jener ausgenommen, die *rein kirchlichen* [!] Gesetzen unterworfen sind, in denen Rechte gewährt oder Pflichten auferlegt werden“ (302 f.; Hervor-

in deren sichtbares Gefüge an ihr Ziel gelangen zu lassen, ist der Anspruch, unter dem alle nicht-katholischen Christen nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils stehen (vgl. UR 22). Von den katholischen Christen erwartet das Konzil, dass sie durch eine Intensivierung ihres Miteinanders mit den nicht-katholischen Christen die Wiedervereinigung aller Christen in der katholischen Kirche fördern.

Das Konzil schließt diese Mahnung, indem es seine Hoffnung auf die Rückkehr aller nicht-katholischen Christen in die katholische Kirche in folgenden Worten zum Ausdruck bringt:

> Wenn dies alles von den Gläubigen der katholischen Kirche unter der Aufsicht ihrer Hirten mit Klugheit und Geduld vollzogen wird, trägt es zur Verwirklichung der Gerechtigkeit und Wahrheit, Eintracht und Zusammenarbeit, der brüderlichen Gesinnung und Einheit bei, so dass auf diesem Weg allmählich, nachdem die Hindernisse, die sich der vollkommenen kirchlichen Gemeinschaft *[perfectam communionem ecclesiasticam]* entgegenstellen, überwunden sind, alle Christen in der einen Eucharistiefeier und zur Einheit der einen und einzigen Kirche versammelt werden, die Christus seiner Kirche von Anfang an geschenkt hat und die, wie wir glauben, unverlierbar in der katholischen Kirche verwirklicht ist *[inamissibilem in Ecclesia catholica subsisistere credimus]* und, wie wir hoffen, von Tag zu Tag wächst bis zur Vollendung der Zeiten. (UR 4)

Expressis verbis wird an dieser Stelle noch einmal gesagt: Die kirchliche Einheit als Ziel des ökumenischen Weges ist *nicht* solcher Art, dass sie mit den anderen christlichen Glaubensgemeinschaften erst noch zu suchen oder auszuhandeln wäre. Nein, die „Einheit der einen und einzigen Kirche" ist längst „verwirklicht" (abermals: *subsistere*), eben in der katholischen Kirche.[52] Diese Einheit soll aber „bis zur Vollendung der Zeiten" immer mehr wachsen, was der uralten Idee einer Vereinigung der gesamten Menschheit in der einen Kirche Jesu Christi[53] entspricht (vgl. LG 1, 48; UR 1) und alle ökumenischen Bemühungen zuinnerst mit dem Missionsauftrag der Kirche gegenüber den nichtchristlichen Völkern verbindet (vgl. AG 6f.). Für die Konvertiten aber gilt auch nach dem Zweiten Vatikanum, was das *Sanctum Officium* am 20. Dezember 1949 über sie gesagt hat: „Man darf die Dinge aber nicht so darstellen, dass der Eindruck erweckt wird, als brächten sie durch ihre Rückkehr *[redeuntes]* der Kirche etwas Wesentliches *[aliquid substantiale afferre ad Ecclesiam]*, was in ihr bisher gefehlt hätte *[quod in Ipsa hactenus defuerit]*."[54]

---

hebungen Ch. B. [teilw.]). Vom *göttlichen* Recht, z. B. von dem Grundsatz, dass die vollzogene Ehe zweier evangelischer Christen ein Sakrament und unauflöslich ist, vermag nach der Logik des Glaubens selbstverständlich auch der Papst nicht zu dispensieren.

[52] Gegen *Hilberath*, Theologischer Kommentar, 130, der meint, einer „Rückkehr-Ökumene" werde an dieser Stelle „der Boden entzogen" (vgl. auch ebd. 195–200 und 204).

[53] Vgl. etwa *Y. Congar*, Ecclesia ab Abel, in: *M. Reding* (Hg.), Abhandlungen über Theologie und Kirche (FS K. Adam), Düsseldorf 1952, 79–108; *B. Bruns*, Die zwei-eine Kirche aus Juden und Heiden. Die Ekklesiologie des hl. Bernward im Licht der lateinischen Patristik, in: Aug(L) 53 (2003) 159–264.

[54] *Suprema Sacra Congregatio S. Officii*, Instructio ad Locorum Ordinarios: „De motione oecumenica" (20. Dezember 1949), in: AAS 42 (1950) 142–147, hier 144. – *Tück*, Abschied von

4. Das Selbstverständnis der katholischen Kirche in der nachkonziliaren Lehrtradition

Was die Zeit nach dem Konzil anbelangt, so mag es hier mit wenigen Hinweisen auf zentrale jüngere Dokumente sein Bewenden haben. Es soll nur deutlich werden, dass das nachkonziliare Lehramt das Kirchenbild und das Ökumeneprogramm des Zweiten Vatikanum lediglich ständig wiederholt hat. Wir beschränken uns auf Dokumente des päpstlichen Lehramts, weil Verlautbarungen einzelner Bischöfe oder Bischofskonferenzen nach katholischem Lehrrecht dogmatisch solange irrelevant sind, wie sie im Widerspruch zur amtlichen Lehre des Papstes stehen (vgl. can. 333 § 2 f. CIC).

In der Enzyklika *Ut unum sint* vom 25. Mai 1995[55] hat Papst Johannes Paul II. in bemerkenswerter Deutlichkeit die kompromisslose Wahrheitsverpflichtung als Grundmaxime herausgestellt, der sich die katholische Kirche entsprechend der Mahnungen in *Unitatis Redintegratio* 11 im ökumenischen Dialog ihrer dogmatischen Selbstdefinition gemäß verpflichtet weiß:

> Es geht in diesem Zusammenhang nicht darum, das Glaubensgut zu modifizieren, die Bedeutung der Dogmen zu ändern, wesentliche Worte aus ihnen zu streichen, die Wahrheit an den Zeitgeschmack anzupassen, bestimmte Artikel aus dem Credo zu streichen mit der falschen Vorgabe, sie würden heute nicht mehr verstanden. Die von Gott gewollte Einheit kann nur in der gemeinsamen Zustimmung zur Unversehrtheit des Inhalts des geoffenbarten Glaubens Wirklichkeit werden. Was den Glauben betrifft, steht der Kompromiss im Widerspruch zu Gott, der die Wahrheit ist. (Nr. 18)

Im Blick auf das *subsistit* aus dem achten Abschnitt von *Lumen gentium* lehrt der Papst:

> Deshalb bestätigt die katholische Kirche, dass sie während ihrer zweitausendjährigen Geschichte in der Einheit mit sämtlichen [!] Gütern, die Gott seiner Kirche schenken möchte, erhalten geblieben ist, und dies trotz der oft schweren Krisen, die sie erschüttert haben, trotz mangelnder Treue einiger ihrer Amtsträger und der Fehler, in die ihre Mitglieder tagtäglich verfallen. (Nr. 11)

In Bezug auf die Lehre des Konzils, wonach sich „Elemente der Heiligung und der Wahrheit" auch außerhalb des sichtbaren Gefüges der katholischen Kirche finden, heißt es: „Außerhalb der Grenzen der katholischen Gemein-

---

der Rückkehr-Ökumene, 41, konstatiert für das Zweite Vatikanum eine „Abkehr vom Modell der Rückkehr-Ökumene" (vgl. auch ebd. 28, 43). Diese Wortwahl erweckt jedoch zu Unrecht den Eindruck, das Konzil habe die traditionelle Lehre, wonach die katholische Kirche die Vollgestalt der Kirche Christi ist, in der alle christlichen Gemeinschaften ihr ekklesiologisches Maß finden, aufgegeben oder relativiert. Tück selbst erklärt: „Diese Öffnung wird vom Konzil allerdings vollzogen, ohne die in der Tradition verankerte Lehre vom einzigartigen Status der katholischen Kirche fallenzulassen. Ein ekklesiologischer Relativismus, der in allen Kirchen gleichwertige Fragmente der verloren gegangenen Einheit sieht und die konfessionelle Vielfalt undifferenziert als legitime Ausgestaltung der einen Kirche Jesu Christi deutet, wird ausdrücklich vermieden. Dies bezeugt die Lehre von der höchsten Verwirklichung der *Una Sancta* in der katholischen Kirche (LG 8; UR 3), die ein Stachel für die Ökumene ist und bleibt" (*Tück*, Abschied von der Rückkehr-Ökumene, 41; Hervorhebung im Original).

[55] *Johannes Paul II.*, Litterae Encyclicae „Ut unum sint": de Oecumenico Officio (25. Mai 1995), in: AAS 87 (1995) 921–982.

schaft besteht also kein kirchliches Vakuum *[vacuum ecclesiale]*" (Nr. 13). Aus dieser Einsicht heraus formuliert der Papst sodann die Zielperspektive des ökumenischen Dialogs, als die er explizit nicht den Zusammenschluss der getrennten christlichen Glaubensgemeinschaften in einer *zukünftigen* Einheitskirche, sondern die *Rückkehr* der nicht-katholischen Christen in die Fülle der kirchlichen Einheit erklärt, die in der katholischen Kirche seit dem Pfingsttag längst *(iam!)* Gegenwart sei:

> Es geht […] nicht darum, alle in den christlichen Gemeinschaften verstreuten Reichtümer einfach summarisch aneinanderzureihen, um schließlich zu einer Kirche zu gelangen, die Gott für die Zukunft anstreben würde. Gemäß der großen, von den Kirchenvätern des Orients und des Abendlandes bezeugten Tradition glaubt die katholische Kirche, dass Gott im Pfingstereignis bereits *[iam]* die Kirche in ihrer eschatologischen Wirklichkeit offenbar gemacht hat, wie er sie „seit der Zeit des gerechten Abel" vorbereitete. Sie ist bereits eine Gegebenheit *[Iam ea data est]*. Aus diesem Grund befinden wir uns bereits in der Endzeit. Die Elemente dieser bereits gegebenen Kirche *[huius ecclesiae iam datae]* existieren in ihrer ganzen Fülle in der katholischen Kirche und ohne diese Fülle in den anderen Gemeinschaften, wo gewisse Aspekte des christlichen Geheimnisses bisweilen sogar wirkungsvoller zutage treten. Das Bestreben des Ökumenismus ist es eben, die zwischen den Christen bestehende teilweise Gemeinschaft bis zur vollen Gemeinschaft in der Wahrheit und in der Liebe wachsen [!] zu lassen. (Nr. 14)

Weil der Primat des Bischofs von Rom nach katholischer Lehre kraft göttlichen Rechts zu den elementaren Gütern gehört, mit denen Christus seine Kirche ausgestattet hat, erklärt Johannes Paul II. die Anerkennung dieses kirchlichen Verfassungselements als unabdingbare Voraussetzung für die sichtbare Einheit mit den nicht-katholischen Christen:

> Die katholische Kirche hält sowohl in ihrer Praxis wie in den offiziellen Dokumenten daran fest, dass die Gemeinschaft der Teilkirchen mit der Kirche von Rom und die Gemeinschaft ihrer Bischöfe mit dem Bischof von Rom ein grundlegendes Erfordernis *[condicionem essentialem]* – im Plan Gottes *[in Dei consilio]* – für die volle und sichtbare Gemeinschaft ist. In der Tat muss die volle Gemeinschaft, deren höchste sakramentale Bekundung die Eucharistie ist, ihren sichtbaren Ausdruck in einem Amt finden, in dem alle Bischöfe sich mit Christus vereint anerkennen und alle Gläubigen die Stärkung ihres Glaubens finden. (Nr. 97)

Am 6. August 2000 stellte die Kongregation für die Glaubenslehre unter Joseph Kardinal Ratzinger in der Erklärung *Dominus Iesus*,[56] die Papst Johannes Paul II. am 16. Juni „mit sicherem Wissen und kraft seiner apostolischen Autorität bestätigt und bekräftigt" hatte (wie es am Ende heißt), fest, es müsse „in Verbindung mit der Einzigkeit und der Universalität der Heilsmittlerschaft Jesu Christi die Einzigkeit der von ihm gestifteten Kirche als Wahrheit des katholischen Glaubens *fest geglaubt* werden." Weiter heißt es:

> Die Gläubigen sind angehalten zu bekennen *[profiteri tenentur]*, dass es eine geschichtliche, in der apostolischen Sukzession verwurzelte Kontinuität zwischen der von Christus gestifteten und der katholischen Kirche gibt. […] Mit dem Ausdruck „*subsistit in*" wollte das Zweite Vatikanische Konzil zwei Lehrsätze miteinander in Einklang

[56] *Congregatio pro Doctrina Fidei*, Declaratio De Iesu Christi atque Ecclesiae unicitate et universalitate salvifica (6. August 2000), in: AAS 92 (2000) 742–765.

> bringen: auf der einen Seite, dass die Kirche Christi trotz der Spaltungen der Christen *voll nur [solummodo … plene]* in der katholischen Kirche weiter besteht *[existere]*, und auf der anderen Seite, „dass außerhalb ihres sichtbaren Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind", nämlich in den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Gemeinschaft stehen. […] Es gibt also nur eine einzige Kirche Christi, die in der katholischen Kirche subsistiert und vom Nachfolger Petri und den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. […] Die kirchlichen Gemeinschaften hingegen, die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn *[sensu proprio]*; die in diesen Gemeinschaften Getauften sind aber durch die Taufe Christus eingegliedert und stehen deshalb in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der Kirche *[in quadam cum Ecclesia communione, licet imperfecta]*. Die Taufe zielt nämlich hin auf die volle Entfaltung des Lebens in Christus durch das vollständige Bekenntnis des Glaubens, die Eucharistie und die volle Gemeinschaft in der Kirche. […] Die fehlende Einheit unter den Christen ist gewiss eine Wunde für die Kirche; doch nicht in dem Sinn, dass sie selbst ihre Einheit verliert *[haud sane quia ipsa amittit suam unitatem]*, sondern „insofern es sie hindert, ihre Universalität in der Geschichte voll zu verwirklichen". (Nr. 16 f.)

Die „authentische Bedeutung" des *subsistit* wurde am 29. Juni 2007 von der Kongregation für die Glaubenslehre unter William Kardinal Levada in einer Erklärung, die Joseph Ratzinger nunmehr als Papst Benedikt XVI. „gutgeheißen" und „bestätigt" hat, ein weiteres Mal unmissverständlich klargestellt.[57] Auf die Frage „Wie muss die Aussage verstanden werden, gemäß der die Kirche Christi in der katholischen Kirche subsistiert?" heißt es dort:

> In der Nummer 8 der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* bedeutet Subsistenz diese immerwährende historische Kontinuität und Fortdauer aller von Christus eingesetzten Elemente in der katholischen Kirche, in der die Kirche Christi in dieser Welt konkret angetroffen wird *[concrete invenitur]*. Nach katholischer Lehre kann man mit Recht sagen, dass in den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die noch nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, kraft der in ihnen vorhandenen Elemente der Heiligung und der Wahrheit die Kirche Christi gegenwärtig und wirksam ist *[adesse et operari]*. Das Wort „subsistiert" wird hingegen nur der katholischen Kirche allein zugeschrieben, denn es bezieht sich auf das Merkmal der Einheit, das wir in den Glaubensbekenntnissen bekennen (Ich glaube … die „eine" Kirche); diese „eine" Kirche subsistiert in der katholischen Kirche.[58]

Zur Frage „Warum wird der Ausdruck ‚subsistiert in' und nicht einfach das Wort ‚ist' gebraucht?" wird präzisierend ergänzt:

> Die Verwendung dieses Ausdrucks, der die volle Identität *[plenam identitatem]* der Kirche Christi mit der katholischen Kirche besagt, verändert nicht die Lehre über die Kirche. Er ist begründet in der Wahrheit und bringt klarer zum Ausdruck, dass außerhalb ihres Gefüges „vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit" zu finden sind, „die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen".[59]

---

[57] *Congregatio pro Doctrina Fidei*, Responsa ad quaestiones de aliquibus sententiis ad doctrinam de Ecclesia pertinentibus (29. Juni 2007), in: AAS 99 (2007) 604–608.

[58] Ebd. 606 f.

[59] Ebd. 607.

Ganz auf der Linie des Zweiten Vatikanum und der ihm folgenden Lehrtradition lautet die Antwort auf die abschließende Frage „Warum schreiben die Texte des Konzils und des nachfolgenden Lehramts den Gemeinschaften, die aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangen sind, den Titel ‚Kirche' nicht zu?" wie folgt:

> Weil diese Gemeinschaften nach katholischer Lehre die apostolische Sukzession im Weihesakrament nicht besitzen und ihnen deshalb ein wesentliches konstitutives Element des Kircheseins fehlt. Die genannten kirchlichen Gemeinschaften, die vor allem wegen des Fehlens des sakramentalen Priestertums die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahren, können nach katholischer Lehre nicht „Kirchen" im eigentlichen Sinn *[sensu proprio]* genannt werden.[60]

5. Schluss: Die Pilatusfrage

Nach diesem Durchgang durch die jüngere katholische Dogmengeschichte dürfte klar sein, warum die abendländische Kirchenspaltung noch immer nicht überwunden worden ist: Das Selbstverständnis der katholischen Kirche ist für die evangelische Kirche unannehmbar – und umgekehrt. Da reibt sich der interessierte Beobachter verwundert die Augen: Wurde im Lutherjahr nicht in aller Öffentlichkeit eine Begegnung der beiden Kirchen als „Versöhnungsprozess"[61] „auf Augenhöhe"[62] zelebriert? Haben die höchsten Repräsentanten beider Konfessionen in Deutschland nicht in ihrem „Gemeinsamen Wort zum Jahr 2017" programmatisch festgestellt: „Keine Kirche ist frei von der Versuchung, das eigene Selbstverständnis als theologisches Maß für alle Kirchen zu wählen. Jede Kirche *muss* dieser Versuchung widerstehen"?[63] Hat nicht insbesondere der Ökumenische Buß- und Versöhnungsgottesdienst in Hildesheim den Eindruck hinterlassen, dass hier zwei christliche Glaubensgemeinschaften als gleichberechtigte Dialogpartner um eine *zukünftige* Einheit ringen – „im Geist der ökumenischen Geschwisterlichkeit"?[64] In ihrer gemeinsamen Predigt erklärten der Landesbischof und der Kardinal: „Das Reformationsgedenken soll ein neuer Anfang sein für einen Weg, der uns *als Kirchen* nicht mehr voneinander trennt, sondern zusammenführt."[65]

---

[60] Ebd. 608.

[61] Der Begriff begegnet programmatisch im Geleitwort von Bedford-Strohm und Marx zu: *Evangelische Kirche in Deutschland/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hgg.), Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen, 5f.

[62] So lobend *H. Maier*, Nach dem Reformationsjahr. Was zu tun bleibt, in: StZ 143 (2018) 79–84, hier 82.

[63] *Evangelische Kirche in Deutschland/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hgg.), Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen, 29 (Hervorhebung Ch. B.).

[64] Ebd. 83.

[65] Nicht getrennt glauben. Gemeinsame Predigt von Landesbischof Dr. Heinrich Bedford-Strohm und Kardinal Reinhard Marx, in: *Reichardt* (Hg.), 500 Jahre Reformation, 10–13, hier 11 (Hervorhebung Ch. B.). Andernorts diagnostizierten beide „eine neue Dynamik der Annäherung" (*H. Bedford-Strohm/R. Marx*, Es gibt was zu feiern, in: Die Zeit [26. Oktober 2017] 54).

Man wird gewiss keine prominente offizielle Stimme von katholischer Seite zum Reformationsjubiläum finden, die im offenen Widerspruch zur Ekklesiologie des Zweiten Vatikanum steht.[66] Der ökumenische Geist des Lutherjahres jedoch, der von den Repräsentanten der katholischen Kirche nicht unwesentlich mit entfacht wurde, lässt sich wohl kaum mit der Ekklesiologie des Konzils und der nachkonziliaren Tradition vereinbaren. Denn diese Ekklesiologie schließt eine Begegnung der Kirchen „auf Augenhöhe" aus.

Man lege sich nur einmal die folgenden Fragen vor: Hat sich die evangelische Kirche von den katholischen Amtsträgern im Lutherjahr etwa zu Unrecht in ihrem Selbstverständnis *als Kirche* ernst genommen gewusst? Haben die evangelischen Christen aus diesem Jahr nicht zu Recht die Botschaft mitgenommen, dass das Modell einer „Rückkehr-Ökumene" in der katholischen Kirche endgültig begraben ist? Kann man von ihnen verlangen, auch künftig davon auszugehen, a) dass ihre Glaubensgemeinschaft nach katholischem Verständnis *nichts* in die ersehnte Kircheneinheit einzubringen vermag, was *wesenhaft* zur Kirche Jesu Christi gehört, in der katholischen Kirche jedoch noch nicht verwirklicht wäre; b) dass die evangelischen Christen aber umgekehrt für eine Wiedervereinigung sämtliche Elemente des Kirchseins anerkennen müssen, die nach katholischem Verständnis zur göttlich verfügten Vollgestalt der Kirche Christi in dieser Welt gehören; c) dass somit konkret die Gemeinschaft am „Tisch des Herrn" die vollumfängliche Anerkennung der hierarchischen Vollmachten des Papstes und der mit ihm verbundenen Bischöfe voraussetzt, mit denen sich jede katholische Eucharistiegemeinschaft vereint weiß; d) dass die Gemeinschaft des Glaubens auch die gläubige Zustimmung zu den Mariendogmen der Jahre 1854 und 1950 umfasst; e) dass ferner Landesbischöfinnen und Pfarrerinnen für die Überwindung der Kirchenspaltung ihr Amt werden aufgeben müssen, insofern das geistliche Amt des Bischofs, Priesters und Diakons nach katholischem Verständnis gemäß der göttlichen Verfassung der Kirche *(ecclesiae divinam constitutionem)* allein dem getauften Mann vorbehalten ist, was Papst Johannes Paul II. 1994 als unfehlbare Lehre *(sententiam definitive tenendam)* des ordentlichen Lehramts ausdrücklich festgestellt hat?[67]

---

[66] Man beachte die diplomatische Wortwahl von Kurt Kardinal Koch in einem Interview vom November 2017: Auf die Frage „Heißt das, dass der katholischen Kirche etwas an ihrem Kirchesein fehlt?" antwortet Koch: „Das Zweite Vatikanische Konzil sagt ausdrücklich, dass es wegen der Kirchenspaltung der katholischen Kirche schwerer [!] fällt, ihre Katholizität zu leben und zum Ausdruck zu bringen, da sich auch außerhalb ihrer Grenzen katholische Elemente befinden. Allein schon aus diesem Grund weiß sich die katholische Kirche verpflichtet, sich darum zu bemühen, die verloren gegangene Einheit wieder zu finden." Später erklärt er: „Die katholische Kirche versteht […] unter der Einheit die Einheit im Glauben und in der Feier der Sakramente. Die Voraussetzung dafür ist die Anerkennung der kirchlichen Ämter. Dies gilt auch für das Papstamt, weil eine Einheit der Kirche ohne Anerkennung des Petrusdienstes des Bischofs von Rom für uns Katholiken nur schwer [!] denkbar ist" (*K. Koch*, „Ich möchte keine Einheitskirche" [Interview mit *B. Leven*], in: HerKorr 71 [11/2017] 18–22, hier 19f.).

[67] *Johannes Paul II.*, Epistola Apostolica De Sacerdotali ordinatione viris tantum reservanda

Die Bischöfe haben es offensichtlich versäumt, entweder den nach wie vor bestehenden Anspruch der katholischen Kirche, die einzig wahre Kirche Jesu Christi im Vollsinn zu sein, in aller Klarheit zur Sprache zu bringen und dabei gegenüber dem evangelischen Dialogpartner um der Glaubwürdigkeit willen alle ökumenischen Zeichenhandlungen zu unterlassen, die im Sinne eines Dialogs „auf Augenhöhe" und einer wechselseitigen Annäherung zu deuten sind, oder aber das traditionelle dogmatische Selbstverständnis der katholischen Kirche so weitreichend zu relativieren, dass die in aller Öffentlichkeit erfolgten demonstrativen Versöhnungsbekundungen stimmig gewesen wären. Stattdessen haben sie den Weg des „Sowohl-als-auch" gewählt und damit erhebliche Verwirrung unter den Gläubigen beider Konfessionen in Kauf genommen, die sich auch nach dem Reformationsjubiläum scharenweise zu Recht fragen, welche Hindernisse einer Überwindung der Kirchenspaltung eigentlich noch entgegenstehen.

Die meisten Gläubigen jedenfalls können, um noch einmal Lammert zu zitieren, für die fortdauernde Kirchenspaltung „keine Rechtfertigung mehr" finden, obwohl es in der amtlichen katholischen Dogmatik und Kanonistik eine solche in sich kohärente Rechtfertigung zweifelsohne gibt. Aber diese amtliche Dogmatik überzeugt die meisten Katholiken offensichtlich nicht mehr, wie auch Lammert frank und frei für sich bekennt. Ob sie die amtlichen Lehrer des katholischen Glaubens noch im Gewissen zu binden vermag, ist man zu fragen geneigt angesichts der Tatsache, dass im Lutherjahr keiner von ihnen an prominenter Stelle ein unmissverständliches Bekenntnis zur Ekklesiologie des Zweiten Vatikanum und den darin angelegten ökumenischen Konsequenzen hat verlauten lassen – auch Papst Franziskus nicht.

So fragen sich nicht wenige Gläubige: Warum erkennt die katholische Kirche die kirchlichen Gemeinschaften der Reformation nicht ganz einfach als nicht minder legitime Verwirklichungen der Kirche Jesu Christi

(22. Mai 1994), in: AAS 86 (1994) 545–548, hier 548 (Nr. 4). Vgl. dazu den im Auftrag der Glaubenskongregation verfassten Artikel von *G. L. Müller*, Hat die Kirche die Vollmacht, Frauen das Weihesakrament zu spenden?, in: StZ 137 (2012) 374–384. Am 29. Mai 2018 wurde der unfehlbare Charakter dieser Lehre noch einmal herausgestellt durch den Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre, Erzbischof Luis F. Ladaria, in einem amtlichen Beitrag im „Osservatore Romano" unter dem Titel „Zu einigen Zweifeln über den definitiven Charakter der Lehre von *Ordinatio sacerdotalis*". Ausdrücklich stellt Ladaria fest: „Die erhobenen Zweifel über den definitiven Charakter von *Ordinatio sacerdotalis* haben auch gravierende Auswirkungen auf die Art, das Lehramt der Kirche zu verstehen. Es ist wichtig zu bekräftigen, *dass sich die Unfehlbarkeit nicht nur auf feierliche Erklärungen durch ein Konzil oder auf päpstliche Definitionen ex cathedra bezieht, sondern auch auf das ordentliche und allgemeine Lehramt der in aller Welt verstreuten Bischöfe, wenn sie in Gemeinschaft untereinander und mit dem Papst die katholische Lehre als endgültig verpflichtend vortragen*. Auf diese Unfehlbarkeit bezog sich Johannes Paul II. in *Ordinatio sacerdotalis*. Er verkündete also kein neues Dogma, sondern bekräftigte, um jeden Zweifel zu beseitigen, mit der ihm als Nachfolger Petri verliehenen Autorität in einer förmlichen Erklärung, was das ordentliche und allgemeine Lehramt in der ganzen Geschichte als zum Glaubensgut gehörend vorgetragen hat" (zitiert nach: http://www.osservatoreromano.va/de/news/zu-einigen-zweifeln-uber-den-definitiven-charakter; eingesehen am 20.11.2018 [Hervorhebung Ch. B.]).

in dieser Welt an? In diese Richtung weist ja auch der Lösungsvorschlag, den Lammert und mit ihm zahlreiche andere Gläubige favorisieren.[68] Aus der Logik der katholischen Glaubenslehre und der ihr zugrundeliegenden formalen Geltungstheorie heraus lautet die Antwort auf diese Frage: Der Unfehlbarkeitsanspruch der katholischen Kirche macht es dieser nach ihren eigenen Prinzipien unmöglich, ihr dogmatisches Selbstverständnis zu relativieren und den anderen christlichen Glaubensgemeinschaften auf Augenhöhe zu begegnen. Es ist in der Ökumene letztlich genau dasselbe Problem wie in der Frage der künstlichen Empfängnisverhütung: Papst Paul VI. hat das traditionelle absolute Verbot in dieser Frage trotz des anderslautenden Mehrheitsvotums der Sachverständigenkommission und entgegen aller Erwartungen aufseiten der meisten Gläubigen allein aus formalen Gründen nicht aufgehoben. Er sah sich außerstande, eine nach den Prinzipien des katholischen Lehrrechts unfehlbare moralische Wahrheit zu revidieren und damit einen Glaubwürdigkeitsverlust der Kirche zu riskieren. Hans Küng hat seinerzeit diese Situation zum Anlass für seine vieldiskutierte Schrift „Unfehlbar? Eine Anfrage" genommen.[69]

Ihr Unfehlbarkeitsanspruch führt die katholische Kirche in ein fundamentales Dilemma: Einerseits kann sie ihrem eigenen Selbstverständnis zufolge um der Glaubwürdigkeit willen auf diesen Anspruch nicht verzichten. Andererseits hat das Säurebad der (vor allem historischen) Kritik, in dem sich seit den Tagen der Aufklärung der christliche Glaube behaupten muss, bewirkt, dass es für die Kirche in der Verkündigung der christlichen Botschaft heute immer schwieriger wird, diesen Anspruch auch wirklich durchzuhalten. Ein Blick in die kirchliche Zeitgeschichte zeigt ganz deutlich, dass die katholische Kirche dort, wo sie für die Gläubigen im Alltag oder für die säkulare Öffentlichkeit konkret erfahrbar wird – in Predigt, Katechese, Religionsunterricht –, den überlieferten Glaubenskosmos inhaltlich nur noch sehr selektiv zur Sprache bringt und dass ihr ein Bekenntnis zur Unfehlbarkeit ihres authentischen Lehramts allenfalls dort noch über die Lippen kommt, wo es um die fundamentalen Wahrheiten des christlichen Glaubens geht.[70] Aber gehörte nach katholischem Verständnis nicht die

[68] In diese Richtung weist auch ein Vorschlag, den Karl Rahner erstmals 1972 vorgetragen und später zusammen mit Heinrich Fries vertieft hat (*K. Rahner*, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg i. Br. [u. a.] 1972, 111–114; *H. Fries/K. Rahner*, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, Freiburg i. Br. [u. a.] 1983). Vgl. dagegen den Einwand, den jüngst Kardinal Müller formuliert hat: „Dass mehrere Bekenntnisgemeinschaften nebeneinander bestehen, deren Glaubenslehre [sic!] sich inhaltlich widersprechen, kann nicht der Wille Gottes sein. […] [Die katholische Kirche] versteht sich in ihrem Glaubensbekenntnis, das jeden Katholiken in seinem Gewissen bindet, als die von Christus gegründete Kirche, die vom Papst und den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird (Lumen gentium 8). Jeder hat das Recht, dies zu bestreiten. Aber dann ist er nicht katholisch" (*G. L. Müller*, „Der Glaube wird relativiert" [Interview mit *R. Einig*], in: Die Tagespost [1. März 2018] 11 f., hier 12).

[69] *H. Küng*, Unfehlbar? Eine Anfrage, Zürich [u. a.] 1970 (zu Paul VI. vgl. ebd. 27–50).

[70] Den Eindruck, dass selbst hochrangige katholische Amtsträger über den traditionellen Wahrheitsanspruch der katholischen Kirche zunehmend verunsichert sind, mögen Einlassun-

Wahrheit über die Kirche immer auch zu den fundamentalen Wahrheiten?[71] Erwächst nach der traditionellen katholischen Prinzipienlehre nicht die Glaubwürdigkeit des Glaubens immer auch aus der Glaubwürdigkeit der Kirche, die „Säule und Fundament der Wahrheit" ist (1 Tim 3,15)?

Bei dieser Diagnose dürfen wir allerdings nicht vergessen, dass mit dem Unfehlbarkeitsproblem alles andere als ein katholisches Sonderthema zur Debatte steht: Der Anspruch auf Unfehlbarkeit ist vom christlichen Glauben im Ganzen nicht zu trennen. Auch Luther sagt: „Die Kirche kan nicht irren, denn Gottes wort, welchs sie leret, kan nicht irren."[72] Das Unfehlbarkeitsproblem ist mithin ein Problem *aller* christlichen Kirchen, auch der evangelischen,[73] ja jedes einzelnen Christenmenschen. Mehr noch: Als Ausdruck der „mosaischen Unterscheidung"[74] erweist sich der Unfehl-

---

gen von Kardinal Marx in einem Interview aus dem Januar 2018 illustrieren. Auf „die Frage nach der Wahrheit" angesprochen antwortet der Kardinal: „Ich kann jedenfalls nicht einfach sagen, dass ich die Wahrheit besitze." Und auf die Nachfrage: „Hat die Kirche das nicht 2000 Jahre lang so gemacht?" behauptet er: „Nein, das ist ein großer Irrtum, so hat die Kirche es eben gerade nicht gemacht. Dann wäre der Glaube eher eine Art Museumsstück, aber ein Weltkulturerbe zu sein, ist nicht das, was der Herr uns aufgetragen hat." Zum ersten Satz dieser Behauptung kann man nur sagen: In seiner apodiktischen Formulierung geht er an der historischen Realität völlig vorbei (*R. Marx*, „Gott denkt größer" [Interview mit *St. Orth* und *V. Resing*], in: HerKorr 72 [1/2018] 17–21, hier 17).

[71] Zu dieser Frage leistet sich *Lammert*, Hindernis, 9, eine krasse Fehlinterpretation der Ekklesiologie Joseph Ratzingers. Er zitiert folgenden Passus aus dessen „Einführung in das Christentum" (München ^{9}2000, 293): „Und so ist die Kirche für viele heute zum Haupthindernis des Glaubens geworden. Sie vermögen nur noch das menschliche Machtstreben, das kleinliche Theater derer in ihr zu sehen, die mit ihrer Behauptung, das amtliche Christentum zu verwalten, dem wahren Geist des Christentums am meisten im Weg zu stehen scheinen." Dazu bemerkt er: „Ich fühle mich nicht zuletzt durch diese theologisch fundierten Worte in meiner Überzeugung bekräftigt, dass das, was die Überwindung der Kirchenspaltung verhindert, nicht Glaubenunterschiede sind, sondern in erster Linie das Selbstbehauptungsbedürfnis von Institutionen. Und von Institutionen verstehe ich etwas. Da muss ich auch gar nicht tief in die Kirchen schauen, die ich nicht ganz so gut kenne, aber ich weiß, dass alle Institutionen – ausnahmslos – von der eingebauten Versuchung geplagt sind, sich selbst für wichtiger zu halten als die Sache, um derentwillen sie bestehen." Mit diesem Kommentar verrät Lammert, dass er Ratzingers Gedanken überhaupt nicht verstanden hat. Dieser will nämlich sagen (was übrigens der *cantus firmus* seines gesamten theologischen Wirkens seit seiner Dissertation über Augustins Ekklesiologie ist), dass sich die Institution Kirche gegenwärtig gerade deshalb in einer fundamentalen Krise befindet, weil sich den meisten Gläubigen ihr eigentliches, theologisches Wesen als „*universale salutis sacramentum*" (so LG 48; GS 45; AG 1, 5) nicht mehr erschließt, so dass ihnen vor diesem Hintergrund dann die sichtbare, institutionell verfasste Amtskirche als bloße Machtinstitution, als „kleinliches Theater" und folglich als „Haupthindernis des Glaubens" erscheinen muss. Wie zutreffend diese Diagnose ist, bestätigt Lammert mit seinem Kommentar ungewollt. Aus der Perspektive des Politikers vermag er in der Kirche nur eine rein menschliche Institution zu sehen. Und so kommt er zu dem Schluss, der eine rein politische Lösung der ökumenischen Frage anvisiert: „Deshalb glaube ich auch nicht, dass wir die Überwindung der Kirchenspaltung allein den Kirchenleitungen überlassen dürfen. Dann findet sie nämlich nicht statt."

[72] *Luther*, Wider Hans Worst, 518.

[73] Vgl. *E. Jüngel*, Irren ist menschlich. Zur Kontroverse um Hans Küngs Buch „Unfehlbar? Eine Anfrage", in: *Ders.*, Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen, München 1972, 189–205; *W. Pannenberg*, Bleiben in der Wahrheit als Thema reformatorischer Theologie, in: *Ders.*, Kirche und Ökumene, 342–354.

[74] *J. Assmann*, Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München 2003.

barkeitsanspruch letztlich als zwingende Konsequenz sämtlicher Offenbarungsreligionen. Denn wer wirklich glaubt, aufgrund der Offenbarung Gottes, wenn auch vermittelt durch das Wort von Menschen, die Wahrheit über alle Wirklichkeit vernommen zu haben, auf die er sich im Leben und im Sterben verlassen kann, der muss sich im Glauben zugleich der Unfehlbarkeit seines Glaubens sicher sein dürfen. Pauschal von einem „Fehler der Unfehlbarkeit" zu sprechen, wie es Küng in einem Zeitungsartikel im Vorfeld des Lutherjahres getan hat, verbietet sich also angesichts des Anspruchs, den das Christentum als Offenbarungsreligion erheben muss.[75]

Gewissheit im Glauben haben katholische Christen in der Vergangenheit in der vom Papst und den Bischöfen geleiteten Kirche gefunden, die ihrerseits ihre vornehmste Berufung darin erkannte, „Lehrerin der Wahrheit" (DH 14) zu sein. Schon Augustinus bekannte gegenüber den Manichäern: „Ich aber würde dem Evangelium keinen Glauben schenken, wenn mich nicht die Autorität der katholischen Kirche dazu bewegen würde."[76] Sprechenden Ausdruck hat dieses Glaubensverständnis auch in dem Kirchenlied „Katholisch bin und bleibe ich …" gefunden, das noch in der unmittelbaren Nachkonzilszeit im Gottesdienst gesungen wurde. In der ersten Strophe heißt es programmatisch:

> Katholisch bin und bleibe ich, nichts soll mich von der Kirche reißen;
> Sie ist mir Mutter, liebet mich, ich freue mich, ihr Kind zu heißen.
> Sie zeigt den sichern Himmelspfad, sie stärket mich mit Gottes Gnad';
> Sie läßt mich nicht verderben, katholisch ist gut sterben.[77]

Seit den Tagen der Aufklärung ist der christliche Offenbarungsglaube im Ganzen aber in einer solchen Radikalität vor das Tribunal der kritischen Vernunft gestellt, dass seine Integrität seither bedroht ist wie nie zuvor in der Christentumsgeschichte. Folglich ist sein Unfehlbarkeitsanspruch in einer so grundstürzenden Weise herausgefordert, dass gemessen daran die Subtilitäten der ökumenischen Diskussion völlig marginal erscheinen. Infolge der historischen Bibel- und Dogmenkritik steht bekanntlich nicht mehr nur die Frage im Raum, *welche* Kirche dem Willen Jesu entspricht,

---

[75] Vgl. *H. Küng*, Der Fehler der Unfehlbarkeit, in: Süddeutsche Zeitung (8. März 2016) (zitiert nach: http://www.sueddeutsche.de/politik/aussenansicht-der-fehler-der-unfehlbarkeit-1.2897409; eingesehen am 20.11.2018). Küng hat vornehmlich das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes im Blick, erklärt an einer Stelle aber auch ganz allgemein, „die Doktrin von der Unfehlbarkeit des Lehramts" sei der „entscheidende Grund für die Reformunfähigkeit" der katholischen Kirche. *N. Scholl*, Päpstliche Unfehlbarkeit. Warum eine kritische Revision jetzt notwendig ist, in: StZ 143 (2018) 483–493, pflichtet Küng in dieser Diagnose zu Recht bei, lässt dabei aber völlig außer Acht, dass das Christentum als Offenbarungsreligion auf einen Unfehlbarkeitsanspruch gar nicht verzichten kann.

[76] *Augustinus*, Contra epistolam Manichaei 5,6 (PL 42, 176; Übers. Ch. B.).

[77] Canta Bona. Gesang- und Gebetbuch für das Bistum Hildesheim, Hannover/Göttingen [11]1952, Nr. 157. – Den triumphalistischen Ekklesiozentrismus, der sich in diesem Lied ausspricht, hat am Vorabend des Zweiten Vatikanum Karl Rahner aufzubrechen versucht in seinem Beitrag: Dogmatische Randbemerkungen zur „Kirchenfrömmigkeit", in: *K. Rahner*, Schriften zur Theologie; Band 5, Einsiedeln [u. a.] [2]1964, 379–410.

sondern die Frage lautet ganz fundamental: Hat Jesus, der bekanntlich in einer intensiven apokalyptischen Naherwartung lebte, *überhaupt* eine Kirche als Institution gegründet? Nicht mehr *wie viele* Sakramente Jesus eingesetzt hat, steht zur Debatte, sondern inwieweit das, was die Kirchen im Laufe der Geschichte als Sakramente definiert haben, *überhaupt* einen Anhaltspunkt im Leben Jesu hat. Um das Papstamt und die Möglichkeiten seiner ökumenischen Akzeptanz wird mittlerweile vor dem Hintergrund der bibelwissenschaftlichen Kontroverse darüber gestritten, inwiefern die zentrale neutestamentliche Referenzstelle Mt 16,18f. *überhaupt* auf ein Wort Jesu zurückzuführen ist. Nicht zuletzt erweisen sich auch die Normen des kanonischen Lehrrechts dem Blick des Historikers als aus konkreten kirchengeschichtlichen Situationen heraus erwachsene Produkte innerkirchlicher Auseinandersetzungen, die sich keineswegs auf unmittelbare Anordnungen Jesu oder der Apostel zurückführen lassen.[78]

Die „Historisierung unseres ganzen Wissens und Empfindens der geistigen Welt, wie sie im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts geworden ist“[79] und als Frucht des kritischen Denkens der Aufklärung unsere geistesgeschichtliche Situation grundlegend prägt, wirft grundsätzlich die Frage auf, wie sich *überhaupt* noch länger von unveränderlichen Wahrheiten und also auch von „göttlichem Recht“ sprechen lässt[80]. Denn, so der führende Theoretiker des Historismus, Ernst Troeltsch, diese Historisierung „erschüttert […] alle ewigen Wahrheiten, seien sie kirchlich-supranaturaler und darum von der höchsten autoritativen Art, seien es ewige Vernunftwahrheiten und rationale Konstruktionen von Staat, Recht, Gesellschaft, Religion und Sittlichkeit, seien es staatliche Erziehungszwänge, die sich auf die weltliche Autorität und ihre herrschende Form beziehen.“[81]

In Anbetracht solch drängender Fragen hat der evangelische Pfarrerssohn Friedrich Nietzsche bekanntlich schon vor über hundertdreißig Jahren, 1886, als das „grösste neuere Ereignis“ der Menschheitsgeschichte die Tatsache diagnostiziert, „dass ‚Gott todt ist‘, dass der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist“.[82] Im Blick auf die Kirchen – die evangelische nicht weniger als die katholische! – bleibt ihm nur noch die rhetorische Frage, die er dem „tollen Menschen“ im gleichnamigen Aphorismus in den

[78] Im Blick auf das ordentliche Lehramt vgl. *H. Wolf*, „Wahr ist, was gelehrt wird“ statt „Gelehrt wird, was wahr ist“? Zur „Erfindung“ des „ordentlichen“ Lehramts, in: *Th. Schmeller/M. Ebner/R. Hoppe* (Hgg.), Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext, Freiburg i. Br. [u. a.] 2010, 236–259.

[79] *E. Troeltsch*, Die Krisis des Historismus, in: *Ders.*, Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918–1923), herausgegeben von *G. Hübinger* in Zusammenarbeit mit *J. Mikuteit*, Berlin/New York 2002, 437–455, hier 437.

[80] Karl Rahner hat dieses Problem am Vorabend des Konzils grundlegend neu zu durchdenken versucht (*K. Rahner*, Über den Begriff des „Jus divinum“ im katholischen Verständnis, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie; Band 5, 249–277).

[81] *Troeltsch*, Die Krisis des Historismus, 437 f.

[82] *F. Nietzsche*, Die fröhliche Wissenschaft, in: *Ders.*, Sämtliche Werke; Band 3, herausgegeben von *G. Colli/M. Mazzinari*, Berlin/New York 1980, 343–651, hier 573 (Nr. 343).

Mund legt: „Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Grüfte und Grabmäler Gottes sind?“[83]

Die Probleme, Widersprüche und Dilemmata, in die uns unsere Überlegungen zum ökumenischen Dialog geführt haben, können wir nur diagnostizieren. Sie in einer Weise zu lösen, die der Verkündigung des Evangeliums heute zuträglich ist, bleibt denen überlassen, die in ihren Kirchen für die verbindliche Lehre Verantwortung tragen. Aus unseren Ausführungen aber scheint am Ende nicht weniger zu folgen als dies: Was der ökumenische Dialog der Zukunft über alle Konfessionsgrenzen hinweg leisten müsste, ist eine grundlegend neue Verhandlung der uralten Pilatusfrage „Was ist Wahrheit?“ – will heißen: Welche der überkommenen Glaubensinhalte können einen Christenmenschen von heute *überhaupt* (noch) im Gewissen als unaufgebbare und unveränderliche Wahrheit verpflichten? Die akademische Theologie ringt seit langem um sämtliche Facetten dieser in die Herzmitte des Christentums zielenden Frage. Dass diese Frage auch bereits den von den verschiedenen christlichen Konfessionen amtlich geführten ökumenischen Dialog in der offensichtlich notwendigen Radikalität bestimmt, wird man hingegen wohl nicht behaupten können.

Summary

During the so-called “Luther Year”, 2017, the occidental schism was not overcome, but the official ecclesiastical representatives have shown unequivocally that they all desire reconciliation. Against this background however, there remains a fundamental problem regarding ecumenical dialogue from the Catholic point of view, which will be examined in this article. The most pertinent passages in the documents of the Second Vatican Council can be seen to assert that the Catholic Church, in official ecclesiology, still maintains its traditional self-image, which makes it impossible for it to meet non-Catholic churches on an equal footing. Because this self-image comes from the doctrine of infallibility according to the principles of canon law, infallibility can be said to be the fundamental problem for ecumenical dialogue between churches. However, the doctrine of infallibility is strongly linked to the question of truth itself. Therefore, future official ecumenical dialogue will have to focus radically on the fundamental truth of Christian faith.

[83] Ebd. 482 (Nr. 125).

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

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

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter **www.herder.de** beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: +49 761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

ThPh 94 (2019) 28–49

Via pulchritudinis

Ein Beitrag zur theologischen Ästhetik

Von Dominikus J. Kraschl OFM

1. Hinführung

Leo Tolstoj meinte sinngemäß einmal, sie sei ein Rätsel geblieben, obwohl Generationen von Gelehrten versucht hätten, ihre Natur zu ergründen. Die Rede ist von der „Schönheit". Die Erfahrung von Schönheit lässt sich aus unserem Leben nicht wegdenken. Wie leer wäre die Welt ohne sie! Wo sie hingegen zum Vorschein kommt, da erscheinen Leben und Welt wie in ein Licht strahlender Freude eingetaucht.[1]

Die Frage nach dem Schönen ist ein zentrales Thema der philosophischen Ästhetik. Eine seit geraumer Zeit zunehmende Gleichsetzung von philosophischer Ästhetik und Kunstphilosophie hatte zwar zur Folge, dass das Schöne bisweilen aus dem Blickfeld ästhetischer Reflexion geriet. Bestimmt man die philosophische Ästhetik aber umfassend genug als Theorie ästhetischen Erlebens, ästhetischer Eigenschaften sowie ästhetischer Gegenstände, dann bildet die Reflexion des Schönen zweifellos eines ihrer zentralen Themen.[2]

Eine andere Frage ist hingegen, ob die Kategorie des Schönen auch ein zentrales Thema der zeitgenössischen Theologie darstellt. Dass dem de facto nicht so ist, dürfte schon daran deutlich werden, dass eine Literaturrecherche zur Thematik nicht allzu viele einschlägige Treffer liefert. Einige namhafte Ausnahmen lassen sich nichtsdestotrotz anführen:

Zunächst und vor allem zu nennen ist Hans Urs von Balthasar, der mit seiner Trilogie *Herrlichkeit* einen ebenso programmatischen wie epochalen Entwurf einer theologischen Ästhetik vorgelegt hat.[3] Die zeitgenössische

[1] Vgl. *Paul VI.*, Ansprache an die Künstler (8. Dezember 1965): „Diese Welt, in der wir leben, braucht Schönheit, um nicht in Verzweiflung zu versinken. Die Schönheit […] bringt dem menschlichen Herz Freude […], sie befähigt, in Bewunderung miteinander zu kommunizieren." Zitiert nach *Benedikt XVI.*, Ansprache bei einer Begegnung mit Künstlern (21. November 2009), http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2009/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20091121_artisti.html, eingesehen am 31.12.2018.

[2] Vgl. *M. E. Reicher*, Einführung in die philosophische Ästhetik, Darmstadt 2005, 16. Der Frage nach dem Gegenstand philosophischer Ästhetik gewidmet: *O. Neumaier*, Ästhetische Gegenstände. Prolegomena zu einer künftigen Ästhetik 1, Sankt Augustin 1999. Dem Anliegen einer Wiedergewinnung der Frage nach dem Schönen für die philosophische Ästhetik gewidmet: *G. Pöltner*, Philosophische Ästhetik, Stuttgart 2008; *H. Seubert*, Ästhetik – Die Frage nach dem Schönen, Freiburg i. Br./München 2015; zu Gebrauch und Bedeutung des mit „schön" verbundenen Wortfelds vgl. die sprachanalytische Studie *J. Glatzer*, Schönheit. Ein Klärungsversuch, Berlin 2012.

[3] Vgl. *H. U. v. Balthasar*, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik; Band I: Schau der Gestalt, Einsiedeln [3]1988. Vgl. neuerdings *S. Völkl*, Gotteswahrnehmung in Schönheit und Leid. Theo-

Theologie wurde durch ihn nachdrücklich daran erinnert, dass sie die Thematik der Schönheit, die in der biblischen Theologie bekanntlich mit so prominenten Konzepten wie *kabod* oder *doxa* einhergeht, weitgehend aus den Augen verloren hatte.[4]

Auch Joseph Ratzinger alias Benedikt XVI. setzte das Thema wiederholt auf seine Agenda, wobei er dem von Augustinus, Bonaventura und Balthasar vorgespurten Weg folgte.[5] Bei einer Ansprache an Künstler in der Sixtinischen Kapelle erläutert der Papst: „Die Schönheit, sowohl die des Kosmos und der Natur als auch die durch Kunstwerke zum Ausdruck gebrachte, kann ein Weg zum Transzendenten werden, zum letzten Geheimnis, zu Gott […]."[6] Bei anderer Gelegenheit bezeichnet Benedikt XVI. den Weg der Schönheit als „bevorzugten Zugang zum Geheimnis Gottes".[7] Er plädiert dafür, dass der heutige Mensch die *via pulchritudinis* in ihrer „tiefsten Bedeutung wiederentdecken sollte".[8] Auch Papst Franziskus hat sich dieses Anliegen in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* zu eigen gemacht:

> Es ist gut, dass jede Katechese dem „Weg der Schönheit" (*via pulchritudinis*) besondere Aufmerksamkeit schenkt. […] In diesem Sinn können alle Ausdrucksformen wahrer Schönheit als Weg anerkannt werden, der hilft, dem Herrn Jesus zu begegnen. Es geht […] darum, die Wertschätzung der Schönheit wiederzugewinnen, um das menschliche Herz zu erreichen und in ihm die Wahrheit und Güte des Auferstandenen erstrahlen zu lassen. Wenn wir, wie Augustinus sagt, nur das lieben, was schön ist, dann ist der Mensch gewordene Sohn, die Offenbarung der unendlichen Schönheit, in höchstem Maß liebenswert und zieht uns mit Banden der Liebe an sich. Dann wird es notwendig, dass die Bildung in der via pulchritudinis sich in die Weitergabe des Glaubens einfügt.[9]

Einige Vorzüge der *via pulchritudinis* liegen offen zutage: (i) Das Schöne ist niemandem fremd, seine Sprache ist universell. Sie verbindet Menschen über verschiedene Kulturen und Epochen ebenso wie Bildungsstufen und

---

logische Ästhetik als Lesart der Logik der Liebe bei Simone Weil und Hans Urs von Balthasar, Freiburg 2016.

[4] *H. U. v. Balthasar*, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik; Band III/1: Im Raum der Metaphysik, 1. Teil: Altertum, Einsiedeln [3]2009, 13 f.: „Die Bibel ist voller Aussagen über Gottes Herrlichkeit, und der Stellen und Durchblicke sind weit mehr als den meisten Glaubenden bewusst ist: Herrlichkeit ist eine alldurchwirkende Grundaussage der Schrift: Gott selbst ist herrlich, er ist es in seinem Erscheinen, in seinem Wort und Gesetz, seiner Gnadenbotschaft und seinem Heilshandeln, darum auch in seiner Gründung, dem begnadeten Menschen, der wesenhaft ‚zum Lob der Herrlichkeit', εἰς ἔπαινον δόξης (Eph 1,6) ist, in seiner Kirche, im ganzen von seiner Glorie durchstrahlten Kosmos."

[5] Vgl. *J. Ratzinger*, Verwundet vom Pfeil des Schönen. Das Kreuz und die neue „Ästhetik" des Glaubens, in: *Ders.*, Unterwegs zu Jesus Christus, Augsburg [3]2005, 31–40.

[6] *Benedikt XVI.*, Ansprache bei einer Begegnung mit Künstlern, s. o. Anm. 1.

[7] *Benedikt XVI.*, Generalaudienz (18. November 2009), https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091118.html, eingesehen am 31.12.2018.

[8] *Benedikt XVI.*, Generalaudienz (31. August 2011), https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110831.html, eingesehen am 31.01.2018.

[9] *Franziskus*, Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* (24. November 2013), Nr. 167, http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html, eingesehen am 31.12.2018.

Gesellschaftsschichten hinweg. (ii) Das Schöne spricht den Menschen unmittelbar und umfassend an, wobei Gefühl und Willen ein gewisser Vorrang vor dem Verstand zukommen. (iii) Entsprechend gilt, dass die Begegnung mit dem Schönen dem Menschen eine ganzheitliche Antwort abverlangt. Wird das Schöne als ein Wert erfahren und erfasst, ruft es in die Verantwortung, demselben im Denken und Handeln gerecht zu werden. (iv) Dem Schönen eignet, sofern es den Menschen über sich selbst hinausführt, eine spirituelle Dimension:

> Eine wesentliche Aufgabe der wahren Schönheit besteht darin, wie Platon betont, daß sie im Menschen eine heilsame Erschütterung bewirkt, ihn aus sich selbst herausholt, ihn der Resignation und der Gewöhnung an das Alltägliche entreißt – sie läßt ihn sogar leiden, durchbohrt ihn wie ein Pfeil und „weckt ihn auf", indem sie ihm die Augen des Herzens und des Geistes neu öffnet, ihm Flügel verleiht und ihn emporzieht.[10]

(v) Der Weg der Schönheit verheißt eine erfahrungsnah-ganzheitliche Glaubenspraxis. Damit steht er in Opposition zu einem intellektualistisch verengten Glaubensverständnis.

Allerdings liegen auf dem Weg der Schönheit auch Hindernisse. So wenig sich das Schöne aus unserem Leben wegdenken lässt, so rätselhaft erscheint seine Natur. Im Folgenden diskutiere ich zwei Herausforderungen auf dem Weg der Schönheit, die in der fachtheologischen Diskussion bislang wenig Aufmerksamkeit erfahren haben.

(i) *Die antirealistische Herausforderung*: In der Diskussion um den Status ästhetischer Eigenschaften werden heute vielfach Positionen vertreten, denen zufolge das Schöne keine genuine Eigenschaft der Dinge selbst ist, sondern im Auge des Betrachters liegt. Friedrich Nietzsche formulierte diesen Standpunkt einmal so: „Der Mensch glaubt die Welt selbst mit Schönheit überhäuft, – er *vergisst* sich als deren Ursache. Er allein hat sie mit Schönheit beschenkt […]."[11] Eine derartige Auffassung zieht freilich die Frage nach sich, wie das Erleben von Schönheit in diesem Fall eine erkenntnisgenerierende Rolle spielen und einen echten Zugang zu Gott eröffnen könnte. Wäre unser Schönheitserleben in diesem Fall letztlich nicht eine reine Geschmackssache? Blieben wir in unserem Schönheitserleben dann nicht unweigerlich auf uns selbst und unsere subjektiven Neigungen zurückgeworfen? Könnte es dann überhaupt noch so etwas wie genuin Natur- oder Kunstschönes geben?[12]

---

[10] *Benedikt XVI.*, Ansprache bei einer Begegnung mit Künstlern, s. o. Anm. 1.

[11] *F. Nietzsche*, Götzen-Dämmerung. Streifzüge eines Unzeitgemäßen, in: *Ders.*, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, herausgegeben von *G. Colli/M. Montinari*, Berlin ^{2}1988; Band 6, 111–153, hier 123 (Nr. 19; Hervorhebung im Original durch Sperrung).

[12] In Bezug auf die Frage nach dem ontologischen Status von Werten lässt sich im 20. Jahrhundert ein neues Interesse am Realismus beobachten. Die ersten Vorstöße in diese Richtung in den 20er Jahren (Max Scheler, Nicolai Hartmann) wurden von der frühen analytischen Philosophie und ihrer radikalen Metaphysikkritik überschattet. Mit der Renaissance der Metaphysik innerhalb der analytischen Philosophie in den 70er Jahren erwachte das Interesse am Wertrealismus wieder neu (z. B. Iris Murdoch u. a.). In der angloamerikanischen Philosophie wird etwa seit den 90er Jahren eine intensive Debatte um den Wertrealismus geführt, die in der

(ii) *Die spiritualitätsskeptische Herausforderung* problematisiert den keineswegs trivialen Zusammenhang zwischen dem Schönen und demjenigen, zu dem es angeblich einen Zugang eröffnet: dem Geheimnis Gottes. Selbst wenn gezeigt werden könnte, dass das Schöne nicht nur im Auge des Betrachters liegt, so wäre damit ja noch keineswegs geklärt, ob und in welchem Sinn es von sich selbst her auf Gott verweist. Selbst wenn sich der ästhetische Realismus also verteidigen ließe, stünden wir immer noch vor der Aufgabe, eine belastbare theologische Semantik und Epistemologie im Sinn der *via pulchritudinis* zu entwickeln.

Die folgenden Ausführungen gliedern sich in zwei Teile, die sich den beiden genannten Herausforderungen widmen: Der erste Teil (Abschnitt 2) thematisiert die Semantik des Prädikats „schön" im Kontext der Kontroverse zwischen ästhetischen Realisten und Antirealisten. Der zweite Teil (Abschnitt 3) schlägt eine Brücke von der philosophischen zur theologischen Ästhetik, von der Schönheit zu Gott.

Die vorliegenden Ausführungen zielen darauf ab, Lösungsvorschläge für die skizzierten Problemkreise zu formulieren. Auf ihrer Grundlage lässt sich eine systematisch-theologische Verortung jenes Weges vornehmen, der von der Erfahrung der Schönheit zur Erkenntnis Gottes führt.

2. Zur Semantik von „schön"

Beim Ausdruck „schön" handelt es sich allem Anschein nach um einen ästhetischen Grundbegriff. Bevor wir versuchen, eine genauere Bestimmung desselben vorzunehmen (2.4), seien einige wichtige Aspekte des prädikativen Gebrauchs von „schön" benannt:

(a) Es handelt sich um ein *ästhetisches Wertprädikat*, mit dem *ästhetische Werturteile* gefällt werden. Die einfachste Form solcher Urteile lautet: „Ein Gegenstand x ist schön."

(b) Der Ausdruck „schön" wird *analog* gebraucht. Man spricht von schönen Landschaften und Kunstwerken ebenso wie von schönen Begegnungen und Zeiten. Es handelt sich insofern um eine transkategoriale Bestimmung, als wir Entitäten verschiedener Kategorien wie Dinge, Eigenschaften, Ereignisse, aber auch Sachverhalte oder mentale Zustände als schön bezeichnen.

(c) Der grammatischen Form nach gleichen einfache ästhetische Werturteile Urteilen mit einstelligen Prädikaten (zum Beispiel „x ist ausgedehnt"). Das darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich bei „schön" um ein zweistelliges Prädikat handelt. Werturteile der Art „x ist schön" weisen (implizit) einen Bezug zu urteilsfähigen Subjekten S auf: „x ist schön für S".

Theologie allerdings bislang noch wenig bis keine Rezeption erfahren hat. Vgl. *F. von Kutschera*, Wert und Wirklichkeit, Paderborn 2010, 94 f.

(d) Als Wertprädikat umfasst der Begriff „schön" eine *Wertungskomponente*: Wenn ein Gegenstand x schön ist, ist x unter ästhetischer Rücksicht positiv und mithin als ästhetisches Gut in den Blick zu nehmen.
(e) Darüber hinaus steht das Prädikat „schön" in Zusammenhang mit einer *Gefühlskomponente*: Wenn jemand x als schön beurteilt, dann gefällt ihm x, es erregt sein Wohlgefallen.
(f) Außerdem umfasst „schön" eine *Willenskomponente*. Erlebt jemand x als schön, fühlt er sich von ihm mehr oder weniger angezogen, wenn nicht sogar entzückt oder hingerissen: Sein Strebevermögen ist in Bezug auf x aktualisiert.
(g) Schließlich ist das Prädikat „schön" steigerbar. Es lässt sich komparativisch („x ist schöner als y") oder superlativisch („x ist am schönsten") gebrauchen.

Bis zu diesem Punkt besteht innerhalb der philosophischen Diskussion weitgehend Konsens. Hartnäckiger Dissens begegnet hingegen bezüglich der Frage, worauf wir mit ästhetischen Wertprädikaten wie „schön" eigentlich referieren.

2.1 Das Dilemma zwischen Wertrealismus und Wertsubjektivismus

Dem *Wertrealismus* zufolge bezeichnet das Wertprädikat „schön" eine Werteigenschaft. Dementsprechend ist das Urteil „x ist schön" wahr, weil ein Gegenstand x schön *ist*, d. h. weil x *die Eigenschaft hat*, schön zu sein.[13] In epistemischer Perspektive bedeutet dies, dass das Erkenntnisobjekt im Fall einer zutreffenden Erkenntnis das Erkenntnissubjekt bezüglich der Inhalte seiner Erfahrung bestimmt: S ← O

Demgegenüber bestreitet der *Wertsubjektivismus*, dass es so etwas wie objektive Werteigenschaften gibt. Aus seiner Sicht ist das obige Urteil nur relativ zu Subjekten wahr, die den an sich wertneutralen Gegenstand im Licht ihrer Neigungen beurteilen. In diesem Fall drückt das Erkenntnissubjekt dem Erkenntnisobjekt seinen Stempel auf: S → O

Eine solche Projektionstheorie, der zufolge wir unsere wertenden Neigungen auf per se wertneutrale Gegenstände projizieren, vertrat etwa David Hume.[14] Gegenüber dem Wertrealismus macht der Wertsubjektivismus die irreduzible Subjektabhängigkeit ästhetischer Urteile geltend. Sie legt aus seiner Sicht nahe, dass ästhetische Urteile letztlich von subjektiven Präferenzen nicht nur abhängen, sondern aus ihnen ableitbar sind.[15]

[13] Anders *Pöltner*, Ästhetik, 236 f.
[14] Vgl. diesbezüglich z. B. *von Kutschera*, Wert und Wirklichkeit, 24–26.
[15] Der ästhetische Antirealismus tritt in verschiedenen Spielarten auf: (i) Dem ästhetischen *Nonkognitivismus* zufolge können ästhetische Urteile entgegen ihrer grammatischen Oberflächenstruktur nicht wahr oder falsch sein, da es sich nicht um assertorische, sondern expressive oder appellative Sprechakte handelt. (ii) Der *Irrtumstheorie* zufolge könnte es so etwas wie objektive ästhetische Werte, die Werturteile wahr machen, zwar geben. Faktisch gebe es solche

Der Gegensatz zwischen Wertrealisten und -subjektivisten lässt sich durch folgenden Vergleich illustrieren: Wertsubjektivisten sehen sich „einer wertneutralen Wirklichkeit gegenüber, die sie […] nur mit ihren Neigungen einfärben, während Realisten sich in einer Welt bewegen, die selbst farbig ist".[16]

Angewandt auf die Frage, wie ästhetische Urteile vom Typ „x ist schön" zu deuten sind, spiegelt der Streit zwischen Wertrealisten und -subjektivisten ein altes Dilemma wider. Bereits Augustinus hat die Frage gestellt, „ob die Dinge darum schön sind, weil sie uns gefallen, oder ob sie uns gefallen, weil sie schön sind".[17] Damit brachte er die beiden Hörner dieses Dilemmas kurz und klar auf den Punkt.

Im folgenden Abschnitt sollen zunächst einige Gründe betrachtet werden, die sich für die beiden entgegengesetzten Positionen in Anschlag bringen lassen.

2.2 Für den Wertrealismus

Für den ästhetischen Wertrealismus lassen sich zumindest drei Gründe vorbringen:

(i) *Erlebnisweise*: Für den ästhetischen Wertrealismus spricht zunächst und vor allem unser Werterleben. Die Erfahrung eines objektiven ästhetischen Werts präsentiert sich als Erfahrung eines Gegenstands in seiner ästhetischen Beschaffenheit. Er wird mithin nicht nur *als schön erlebt*, sondern es wird erfahren, dass er *schön ist*. „Die Werteigenschaft kommt ihm nicht von mir her zu, sondern sie gehört zur gleichen Realität wie der Gegenstand selbst. Dieses Merkmal drücken wir damit aus, dass wir sagen, es handle sich um einen objektiven Wert."[18]

(ii) *Nicht-Relativität*: Wenigstens einige ästhetische Werturteile genießen so etwas wie kultur-, ja bisweilen sogar epochenübergreifende Zustimmung. So werden etwa menschliche Antlitze, die wohldefinierte Proportionen und Qualitäten aufweisen, so gut wie immer als mehr oder minder schön empfunden (Stichwort: „goldener Schnitt"). Dementgegen erleben wir missgeformte, etwa durch Krankheit oder Unfall entstellte Gesichter nicht als anziehend

---

Werte aber nicht, weshalb alle Urteile der Form „x ist schön" falsch seien. (iii) Dem ästhetischen *Subjektivismus* zufolge können ästhetische Urteile wahr oder falsch sein, aber nur relativ zu einem Subjekt, das einen Gegenstand im Licht seiner Neigungen beurteilt. „x ist schön" steht mithin als abkürzende Rede für: „x ist schön für Person P im Licht ihrer Neigungen." (iv) Dem (ontologischen) Naturalismus zufolge sind ästhetische (valuative) auf nicht-ästhetische (deskriptive) Eigenschaften zurückzuführen. In diesem Sinn könnte „x ist schön" etwa bedeuten: „x löst in menschlichen Subjekten in der Regel neurologische Reaktionen vom Typ P aus." Im Folgenden beschränke ich mich auf die Auseinandersetzung mit dem ästhetischen Subjektivismus, der sich in der Regel mit einem ontologischen Naturalismus verbindet.

[16] Vgl. *von Kutschera*, Wert und Wirklichkeit, 32.

[17] *Aurelius Augustinus*, De vera religione. Über die wahre Religion. Lateinisch/deutsch, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von *W. Thimme*, Stuttgart 2006, Kap. XXXII, Nr. 59, 100 f.

[18] *Von Kutschera*, Wert und Wirklichkeit, 22.

und schön, sondern vielmehr als mehr oder minder abstoßend und hässlich. Das wiederum könnte dafürsprechen, dass wenigstens einige ästhetische Werturteile durch ästhetische Werteigenschaften wahr gemacht werden.

(iii) *Diskurs-Praxis*: Gegen eine vorschnelle Verabschiedung des ästhetischen Wertrealismus könnte schließlich seine Verankerung in unserer akademischen Diskurspraxis sprechen. Wären ästhetische Werturteile ausnahmslos bloße Geschmacksurteile, dann wäre der rationale Diskurs über sie in Ästhetik und Kunsttheorie überflüssig. Es wäre, wie wenn man sich darüber stritte, ob Vanilleeis besser schmeckte als Erdbeereis. Wenn es keine genuinen ästhetischen Werteigenschaften gäbe, die Werturteile wahr oder falsch machten, dann hätte das alte lateinische Sprichwort recht: *De gustibus non disputandum est!*

2.3 Für den Wertsubjektivismus

Für den ästhetischen Wertsubjektivismus scheint zu sprechen, dass Werte offenbar nicht unabhängig von subjektiven Präferenzen sind. Vor allem scheint für ihn aber zu sprechen, dass der ästhetische Wertrealismus mit ernst zu nehmenden Einwänden konfrontiert ist. Drei davon seien kurz benannt:

(i) *Uneinigkeits-Einwand*: Wenn es objektive ästhetische Werteigenschaften gäbe, sollte es, so der Einwand, nicht so vielfältige und tiefgreifende ästhetische Meinungsverschiedenheiten geben. Nicht selten ist es nämlich so, dass Einigkeit bezüglich der nicht-ästhetischen Eigenschaften eines Gegenstands herrscht, aber Uneinigkeit bezüglich seiner ästhetischen Eigenschaften. So ist beispielsweise unstrittig, dass Leonardo da Vincis *Mona Lisa* mit Ölfarben auf dünnes Pappelholz gemalt ist, dass das Gemälde 77 mal 53 cm groß ist, etwa zwischen 1503 und 1506 entstand und so fort. Trefflich streiten könne man sich dagegen, ob das Gemälde nun tatsächlich schön ist oder nicht. Das aber spreche dafür, dass es keine objektiven ästhetischen Werteigenschaften gäbe.

(ii) *Seltsamkeits-Einwand*: Verglichen mit empirisch-deskriptiven Eigenschaften erscheint die Natur ästhetischer Werteigenschaften höchst merkwürdig, ja geradezu mysteriös zu sein. Während Mona Lisas Eigenschaft, so und so groß oder so und so alt zu sein, keine weiteren Fragen aufwirft, verhält es sich mit der ästhetischen Eigenschaft „schön“ allem Anschein nach anders. Die angebliche Schönheit Mona Lisas entzieht sich einem empirischen Zugriff, weswegen sie auch kein Gegenstand der empirischen Wissenschaften sein kann. Das könnte ebenfalls dafürsprechen, dass es sich nicht um eine objektiv bestehende Eigenschaft handelt.

(iii) *Unerkennbarkeits-Einwand*: Ästhetische Werteigenschaften lassen sich mit den Mitteln sinnlicher oder begrifflicher Erkenntnis offenbar nicht erfassen. Wie lassen sie sich dann aber erkennen? Freilich wäre es denkbar, für sie ein eigenes Erkenntnisvermögen zu postulieren. Aber ist es in diesem

Fall nicht viel naheliegender, ihre Existenz in Frage zu stellen, als ein fast schon okkultes Erkenntnisorgan für sie anzunehmen?

Für die angedeuteten Probleme hat der Antirealist eine einfache Erklärung – nämlich, dass es keine genuinen ästhetischen Werteigenschaften gibt!

2.4 Moderater Realismus

Gibt es einen Ausweg aus dem skizzierten Dilemma, der *sowohl* dem Subjekt- *als auch* dem Objektbezug unseres Werterlebens Rechnung trägt? Anders formuliert: Lässt sich ein moderater Realismus formulieren, der den irreduziblen Subjektbezug unseres Werterlebens ernst nimmt, ohne das Kind sozusagen mit dem Bade auszuschütten, indem dessen Objektbezug auf eine bloße Projektionsfläche verkürzt wird?

Einen solchen Ausweg, der zwischen beiden Positionen vermittelt, möchte ich in drei Schritten andeuten. Der ontologische Status und die Wirkweise ästhetischer Eigenschaften lässt sich erhellen, indem diese zunächst (a) mit sekundären Eigenschaften parallelisiert werden. Daraufhin (b) erläutere ich ästhetische Eigenschaften als Konstitutionsprodukte. Schließlich (c) charakterisiere ich sie bezüglich ihrer Wirkweise als dispositionale Eigenschaften.

Ad (a): Gemäß einer auf John Locke zurückgehenden Unterscheidung besitzen sekundäre Eigenschaften (wie Farben, Töne oder Gerüche) im Unterschied zu primären Eigenschaften (wie Ausdehnung, Dichte oder Gewicht) einen irreduziblen Subjektbezug. Sekundäre Eigenschaften sind weder völlig unabhängig von Subjekten (in einer Welt ohne Subjekte gäbe es keine Farben, Töne oder Gerüche) noch handelt es sich um bloße Projektionen subjektiver Empfindungen auf die objektive Wirklichkeit. Sekundäre Eigenschaften sind für Locke relationale Eigenschaften. Als solche sind sie weder rein subjektive noch rein objektive Gegebenheiten, sondern gehören zur Gesamtwirklichkeit, die beides umfasst. Nun gilt auch für ästhetische Eigenschaften, dass sie sowohl einen Objekt- als auch einen Subjektbezug aufweisen. Begreift man sie als sekundäre Eigenschaften, erweist sich die Alternative zwischen objektivistischem Realismus und subjektivistischem Antirealismus als verfehlt.

Im Folgenden sei die Parallelisierung ästhetischer Eigenschaften mit sekundären Eigenschaften weiter vertieft, indem die Natur und Wirkweise ästhetischer Eigenschaften näher erläutert wird.

Ad (b): Die kategoriale Natur ästhetischer Werteigenschaften lässt sich über die Konstitutionstheorie erläutern. Als Konstitutionsprodukte sind ästhetische Eigenschaften höherstufige Eigenschaften von Ganzheiten (zum Beispiel der Mona Lisa), die sich aus dem Zusammenspiel der Eigenschaften ihrer Teile ergeben (zum Beispiel räumliche Proportionen der Linien und Farben). In dieser Sicht ergeben sich ästhetische Eigenschaften als Konstitutionsprodukte aus den Konstitutionsrelationen der ihnen zugrundeliegenden Konstitutionselemente. Die Relation der Konstitution selbst lässt sich

dabei als dünne, asymmetrische und nicht-reflexive Relation beschreiben. Die Konstitutionsrelation ist dünn, weil sie keine Entität darstellt; sie fügt den Elementen der Konstitutionsbasis kein neues Sein oder Seiendes hinzu („no addition in being"). Sodann ist die Konstitutionsrelation asymmetrisch, weil das Konstitutionsprodukt die Konstitutionsbasis nicht ihrerseits konstituieren kann. Darüber hinaus ist die Konstitutionsrelation irreflexiv. Damit ist gesagt, dass nichts sich selbst konstituiert; Konstitutionsbasis und Konstitutionsprodukt müssen mithin voneinander verschieden sein.[19]

Begreift man ästhetische Werteigenschaften als Konstitutionsprodukte, dann sind sie viel weniger mysteriös, als es auf den ersten Blick scheinen könnte. Aber wie sollen wir uns in diesem Fall ihre Wirkweise vorstellen? Welche kausale Rolle üben ästhetische Eigenschaften aus?

Ad (c): Als sekundäre Eigenschaften sind ästhetische Eigenschaften (kraft ihrer Konstitutionsbasis) zugleich dispositionale Eigenschaften. Dabei handelt es sich um kausale Vermögen, die sich unter bestimmten Bedingungen manifestieren.[20] Dispositionale Eigenschaften lassen sich als vierstellige Eigenschaften analysieren. Sie umfassen einen (i) Dispositionsträger, einen (ii) reziproken Dispositionspartner, (iii) geeignete Umstände sowie einen (iv) Stimulus, der die Manifestation der Disposition auslöst.[21]

In diesem Sinn könnte etwa Leonardo da Vincis *Mona Lisa* Dispositionsträger der ästhetischen Werteigenschaft „schön" sein. Reziproke Dispositionspartner wären in diesem Fall Subjekte, die da Vincis Gemälde als schön empfinden können. Geeignete Umstände wären günstige Beobachtungsbedingungen (wie richtige Distanz, gute Lichtverhältnisse, keine Störfaktoren, entsprechende Disposition des Beobachters), während der Stimulus einen geeigneten visuellen Kontakt herstellt, durch den das Beobachtungsobjekt im Beobachtungssubjekt das Erleben auslöst, schön zu sein.[22]

---

[19] Die Konstitutionsrelation wurde darüber hinaus manchmal als *nicht-transitiv* charakterisiert. Das bedeutet, dass ein Konstitutionsprodukt nicht seinerseits Konstitutionsbasis für ein Konstitutionsprodukt sein kann. Genauer sollte man allerdings sagen, dass ein Konstitutionsprodukt nicht alleinige Konstitutionsbasis für ein Konstitutionsprodukt sein kann. Wenn gilt: a konstituiert b und b konstituiert c, dann konstituiert a vermittelt über b auch c. Insofern ist die Konstitutionsrelation transitiv. Ausgeschlossen sei übrigens, dass das Konstitutionsprodukt lediglich die Summe der Elemente der Konstitutionsbasis und ihrer Eigenschaften darstellt. *Einfache Summenbildung* wird somit nicht als ontologisch relevantes Konstitutionsprodukt aufgefasst.

[20] Vgl. *B. Vetter/S. Schmid* (Hgg.), Dispositionen. Texte aus der zeitgenössischen Debatte, Berlin 2014.

[21] Für eine ausführliche Darlegung vgl. *Ch. Kanzian*, Wie Dinge sind. Noch eine Alltagsontologie, Berlin 2016, 115–147.

[22] Zum Verhältnis von nicht-valuativen (empirisch-deskriptiven) und valuativen Eigenschaften ist zu sagen: Zwar tragen Werteigenschaften (ähnlich wie Farben als sekundäre Eigenschaften) nichts zum Verständnis der physikalischen Welt als solcher bei. Dennoch haben sie einen Erklärungswert. Mit ihnen lässt sich das Erleben und Verhalten von Personen erklären: beispielsweise, warum jemand voller Bewunderung vor einer bemalten Leinwand verweilt, warum er zu bestimmten Urteilen über ihren ästhetischen Wert gelangt, warum er teures Geld für sie auszugeben bereit ist u. ä.

Wenn wir diese Überlegungen verallgemeinern, gelangen wir zu der folgenden „Bestimmung" der ästhetischen Werteigenschaft „schön":

> *Ein Gegenstand x ist schön* genau dann, wenn x (qua Objekt, Ereignis etc.) die dispositionale Eigenschaft hat, in (entsprechend disponierten) Subjekten (einer Spezies), die x sinnlich wahrnehmen und/oder geistig erfassen, unter geeigneten Umständen das Erleben hervorzurufen, schön zu sein.

An dieser Bestimmung fällt auf, dass der Ausdruck „schön" sowohl im Definiendum („x ist schön") als auch im Definiens vorkommt („x bedingt unter geeigneten Umständen das Erleben, schön zu sein"). Diese Zirkularität verweist darauf, dass die vorgeschlagene Bestimmung keine analytische Definition sein kann und will, mithilfe derer die notwendigen und zusammengenommen hinreichenden Bedingungen des Definiendums ermittelt werden. Es handelt sich vielmehr um eine Explikation, welche die Bedeutung eines fraglichen Ausdrucks in bestimmter Hinsicht präzisiert. Es wurde nicht versucht, die ästhetische Kategorie „schön" auf grundlegendere Bestimmungen zurückzuführen. Das wäre nur dann möglich, wenn wir es nicht mit einem Grundphänomen zu tun hätten. Mit einem solchen scheinen wir es aber zu tun zu haben. Statt also zu fragen, warum das Schöne schön ist[23], haben wir versucht zu erläutern, unter welchen Bedingungen wir Gegenstände unserer Erfahrung als schön qualifizieren[24].

Die Frage, ob die Dinge entweder schön sind, weil sie uns gefallen, oder ob sie uns gefallen, weil sie schön sind, ist falsch gestellt. „Schön" bezeichnet vielmehr eine dispositionale Eigenschaft, die als solche sowohl einen Gegenstands- als auch einen Subjektbezug aufweist:[25] S ↔ O

Diese Auffassung ist übrigens sowohl mit ästhetischem Irrtum als auch mit ästhetischer Blindheit vereinbar. Ebenso wie man sich im Urteil „Diese Fläche ist rot" irren kann, weil man nicht bemerkt, dass sie von einem roten Licht angestrahlt wird, so mag man sich im Urteil „Diese Frau ist schön" täuschen – etwa, weil man nicht ahnt, wie sie ungeschminkt aussieht. Was das Phänomen ästhetischer Blindheit betrifft, ist daran zu erinnern, dass die ästhetische Urteilsfähigkeit an im Subjekt liegende Voraussetzungen gebunden ist. So muss man etwa, um eine mit feiner Klinge geführte Schachpartie als schön erleben zu können, über ein gerütteltes Maß an Sachverständnis verfügen, welches wiederum nur mithilfe hinreichender Begabung und ausdauerndem Studium zu erwerben ist. Ein gewisser Nachteil unserer

[23] Vgl. *R. Löw*, Über das Schöne. Warum das Schöne schön ist, Stuttgart [u. a.] 1994.

[24] Die weiterführende Frage, *welche* Objekte aufgrund *welcher* Eigenschaften von *welchen* Subjekten als schön erlebt werden, ist primär empirischer Natur. In Bezug auf diese Frage weiß sich die philosophische Ästhetik auf wahrnehmungspsychologische Untersuchungen verwiesen.

[25] Einige mit der Bestimmung „schön" verwandte Ausdrücke heben spezifische Aspekte des Schönheitserlebens hervor: Wenn etwas *anmutig* ist, wirkt es auf den Betrachter graziös; wenn etwas *harmonisch* ist, wirkt es ausgewogen; wenn etwas *elegant* ist, wirkt es geschmackvoll etc. Vgl. *Glatzer*, Schönheit, 240.

Explikation könnte darin bestehen, den Objektbezug des Schönen primär über dessen ästhetische Wirkung auf Subjekte zu thematisieren. Zwei darauf bezugnehmende Einwände seien kurz bedacht:

Zum einen könnte man einwenden, dass es gar nicht mehr auf die kategoriale, sondern nur noch auf die kausale Beschaffenheit von Objekten ankomme.[26] Wenn ihre kausalen Eigenschaften erhalten blieben, könnte man ihre kategorialen Eigenschaften austauschen, ohne dass sich an unserem Schönheitserleben etwas ändern würde. Diesbezüglich ist zunächst zu betonen, dass unsere Bestimmung nicht nur einen kausalen, sondern auch einen intentionalen Bezug geltend macht: So ist beispielsweise ein Gemälde schön, wenn es Betrachter erleben macht (kausaler Bezug), dass das Gemälde schön ist (intentionaler Bezug). Darüber hinaus verkennt der Einwand vermutlich die enge Zusammengehörigkeit von kategorialen und kausalen Eigenschaften. Die kategoriale Natur der Wirklichkeit ist uns letztlich nämlich nur über ihre Wirkungen zugänglich. Wenn wir etwas bestimmen, beziehen wir uns deshalb meist auf dessen arttypische Vermögen.[27]

Ein anderer Einwand könnte lauten, unsere Explikation würde den (sprachlich gesehen engen) Zusammenhang zwischen dem Schönen und dem Guten nicht ausdrücklich berücksichtigen. Das Ergebnis sei ein verkürztes Verständnis des Schönen.[28] Diesbezüglich ist zunächst daran zu erinnern, dass „schön" ein ästhetischer Wertbegriff ist und alles Schöne daher ein ästhetisches Gut darstellt. Was den Zusammenhang zwischen dem ästhetisch Schönen und dem guten Leben betrifft, wäre zu sagen: Freilich gibt es Gegenstände, die in bestimmter Hinsicht als schön erlebt werden, alles in allem aber keinen positiven Beitrag zu einem guten Leben leisten. Man denke etwa an ein amouröses Abenteuer, das eine langjährige Ehe auf das Spiel setzt. Ein vernünftiger Mensch wird ein solches Abenteuer, wenn überhaupt, nur in sehr beschränkter Rücksicht als „schön" beurteilen. In diesem Sinn lässt sich vermuten, dass wahrhaft schöne Dinge ein wahrhaft gutes Leben erhalten und fördern, anstatt es zu mindern.[29]

[26] Vgl. *Pöltner*, Ästhetik, 226–230, bes. 229.

[27] So bestimmen wir bestimmte Tiere nicht zuletzt deshalb als Katzen, weil sie bestimmte arttypische Vermögen (wie z. B. des Wachstums, des Stoffwechsels, der Fortbewegung und der Fortpflanzung) besitzen, die mit der natürlichen Art „Katze" wesentlich verbunden sind.

[28] Vgl. *Pöltner*, Ästhetik, 226–230, bes. 230.

[29] *Pöltner*, Ästhetik, 62–65, argumentiert mit Bezugnahme auf Thomas von Aquin: Das Schöne habe mit der Erschlossenheit der Konsonanz von Erkennendem und Erkanntem zu tun, sofern sich im Schönen zeige und beglückend zu Erfahrung komme, dass dem Erkennenden überhaupt positive Seinsmöglichkeiten offenstünden. „Wenn wir einen Tag, ein Gespräch oder das Miteinandersein schön nennen, dann ist der Sinn solcher Aussagen immer der: Wie wunderbar, daß sich solche Möglichkeiten überhaupt eröffnen, solches überhaupt möglich ist" (ebd. 66).

2.5 Zwischenresümee

Angesichts der sehr ernst zu nehmenden Kritik am ästhetischen Wertrealismus war es notwendig, zwischen zwei Ausprägungen desselben zu unterscheiden: einerseits dem robusten Realismus, demzufolge ästhetische Werte ontologisch gar nicht von Subjekten abhängen, und andererseits dem moderaten Wertrealismus, demzufolge ästhetische Werte sowohl von Subjekten als auch von Objekten abhängen. Die Vorteile des moderaten Realismus liegen auf der Hand:

Ästhetische Werteigenschaften sind als höherstufige, subjektbezogene und dispositionale Eigenschaften weniger merkwürdig oder mysteriös, als der Seltsamkeitseinwand es prima facie nahelegt. Auch der Unerkennbarkeitseinwand schlägt nicht durch, weil ästhetische Werteigenschaften über ihre Wirkungen auf Subjekte erfasst werden können. Was den Einwand der vielfältigen Meinungsverschiedenheiten betrifft, gilt dagegen, dass ästhetische Werteigenschaften sich weder einfach aus subjektiven Präferenzen ableiten lassen noch unabhängig von diesen existieren; vielmehr stehen subjektive Präferenzen und ästhetische Werteigenschaften in einem Verhältnis gegenseitiger Korrelation.

In Teil 2 dieser Abhandlung wurde für eine vermittelnde Position plädiert: Das Schöne hat einen irreduziblen Subjektbezug, aber es hat auch ein Fundament in den Dingen selbst! Damit erweist sich der Einwand, der Weg der Schönheit sei nicht gangbar, weil das Schöne im Auge des Betrachters liege, als nicht durchschlagend. Damit ist der Weg frei für die Frage nach dem Zusammenhang von „schön" und „Gott". Wir können mithin zu Teil 3 der Ausführungen übergehen und fragen, ob die Erfahrung von Schönheit ein Weg zur Erkenntnis Gottes sein kann.

3. Das Schöne und Gott

Über den heiligen Franziskus sagte der Franziskanertheologe und Franziskusbiograph Bonaventura: „In allem Schönen schaute er zugleich den Schönsten."[30] Diese pointierte theologische Aussage lässt sich als geistliche Aneignung und Auslegung einer im Buch der Weisheit vorgespurten Denklinie lesen: „[A]us der Größe und Schönheit (ἐκ μεγέθους καὶ καλλονῆς) der Geschöpfe wird durch Analogie (ἀναλόγως) deren Schöpfer erschaut (θεωρεῖται)."[31] Eine reflektierte Auslegung des Ausdrucks *analogos* (ἀναλόγως), der in der Septuaginta übrigens nur an dieser Stelle vorkommt, lässt sich erst im Horizont einer genaueren Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses geben. Dieser Aufgabe widmen sich die folgenden Abschnitte,

[30] *Bonaventura*, Leggenda maggiore, in: Fonti Francescane, herausgegeben von der *Biblioteca francescana di Milano*, Padua 1980, 833–1014, hier 911 (Kap. IX,1; Übersetzung D. K.).

[31] Weish 13,5 (Übersetzung D. K.).

indem sie einen systematisch orientierten, schöpfungstheologisch motivierten Verstehensvorschlag für die beiden eben referierten Aussagen skizzieren. Aus der Sicht des Theismus hängen geschaffene Wirklichkeiten ontologisch von einer ungeschaffenen Wirklichkeit ab, die wir Gott nennen. Auf ihn sind geschaffene Wirklichkeiten in allem, was sie ausmacht, bezogen, ohne mit ihm ganz oder teilweise identisch zu sein. Eine geschaffene Wirklichkeit zu sein impliziert mithin, sowohl totaliter abhängig als auch totaliter verschieden von Gott zu sein.

Nach theistischer Standardauffassung handelt es sich bei Gott um eine notwendig existierende Wirklichkeit, die die kontingente Existenz weltlicher Wirklichkeiten durch ihre schöpferische Aktivität bedingt. Diese ebenso ungeschaffene wie schaffende Wirklichkeit wird zudem als unüberbietbar vollkommene Wirklichkeit aufgefasst. Eine solche Wirklichkeit kennzeichnet es, dass einige von ihr ausgesagte Bestimmungen in einer prinzipiell nicht mehr steigerbaren Weise prädiziert werden (wie zum Beispiel *all*wissend, *all*gütig und *all*mächtig).[32]

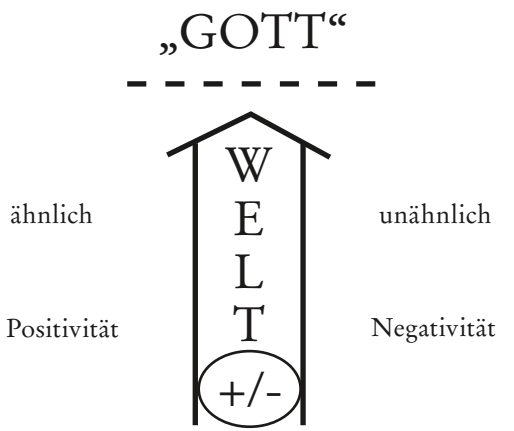
In der (neo)scholastischen Philosophie wurde in diesem Zusammenhang zwischen sogenannten reinen und gemischten Vollkommenheiten, das heißt *perfectiones purae* und *perfectiones mixtae*, unterschieden. Der Ausdruck *perfectio* bezeichnet in unserem Kontext zunächst einmal nur eine Aktualisierung von Seinsmöglichkeiten im Sinn einer ontologischen Bestimmung.

- Eine *perfectio mixta* denotiert darüber hinaus eine Bestimmung, die bereits dem Begriffsgehalt nach eine Begrenzung miteinschließt. Beispielsweise impliziert die Fähigkeit, mit den Augen sehen zu können, Körperlichkeit und also ein begrenztes Sehvermögen.
- Eine *perfectio pura* dagegen ist eine Bestimmung, die dem reinen Begriffsgehalt nach keine Begrenzung einschließt, obwohl ihre Realisierungsweise durchaus begrenzt sein kann. Ein Beispiel wäre das Erkennen, welches dem bloßen Begriffsgehalt nach ohne Beschränkung sein kann, im Fall des Menschen aber (relativ zu einem vollkommen Erkennenden) stets beschränkt bleibt.[33]

[32] Nach Duns Scotus ist ein unendliches Seiendes („ens infinitum") als ein solches zu denken, „dem nichts an Seiendheit fehlt in der Weise, in der es möglich ist, (die Totalität der Seiendheit) in einem einzelnen Seienden zu haben' (cui nihil entitatis deest, eo modo quo possibile est illud haberi in aliquo uno)" (*Johannes Duns Scotus*, Quaestiones Quodlibetales V,4 [Ioannis Duns Scoti Opera omnia, herausgegeben von *L. Wadding*; Band XXV, Paris 1895, 199 f.]; zitiert nach: *L. Honnefelder*, Duns Scotus, München 2005, 91 f.).

[33] Vgl. *W. Brugger*, Summe einer philosophischen Gotteslehre, München 1979, 92 f.; *A. B. Wolter*, The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus, Washington D.C. 1946, 162–175. Wenn Gott beispielsweise maximal wissend ist, dann muss er alles wissen, was gewusst werden kann. Sollte es Sachverhalte geben, die prinzipiell nicht gewusst werden können (wie z. B. zukünftige libertarisch freie Entscheidungen), dann gäbe es Sachverhalte, die selbst Gott nicht wissen könnte. Sofern Gott alles weiß, was überhaupt gewusst werden *kann*, wäre er aber auch in diesem Fall als allwissend zu bezeichnen. Vergleichbares lässt sich über andere Gottesattribute wie maximale Macht sagen.

Die Rede von Gott hängt eng mit dieser Unterscheidung zusammen: Die Positivität weltlicher Wirklichkeiten ist begrenzt, weshalb dieselben (relativ dazu, wie sie *secundum rationem entis* sein könnten) einen Mangel und damit Negativität aufweisen.[34] Im Horizont des Theismus begründet die *Positivität* weltlicher Wirklichkeiten ihre Ähnlichkeit gegenüber Gott, während ihre privationsbedingte *Negativität* ihre Unähnlichkeit gegenüber Gott fundiert. Damit haben wir den Kern der Analogielehre erreicht: Weltliche Wirklichkeiten sind Gott ähnlich, weil und insofern von ihnen Bestimmungen aussagbar sind, die dem reinen Begriffsinhalt nach keinerlei ontologische Begrenzung einschließen (wie beispielsweise wissend, gütig, mächtig, geistig). Dieselben weltlichen Wirklichkeiten sind Gott aber auch unähnlich, weil und sofern sie diese Bestimmungen in begrenzter(er) Weise realisieren. Die ontologische Begrenztheit weltlicher Wirklichkeiten macht sie Gott somit zugleich ähnlich und unähnlich.[35]



„bezogen auf … / verschieden von …“

Sofern wir Gott als eine unüberbietbar positive Wirklichkeit auffassen, können wir von ihm nur solche Bestimmungen aussagen, die per se keine Begrenzung implizieren. Andererseits lassen sich diese Bestimmungen, wie eben gesehen, auch vom Geschöpf aussagen, sofern ihre Realisierungsweise zwar begrenzt sein kann, aber nicht sein muss.

Angesichts des Gesagten lautet die für uns entscheidende Frage: Lässt sich das Attribut „schön“ beziehungsweise *pulcher* als *perfectio pura* auf-

[34] Vgl. *Honnefelder*, Duns Scotus, 93 f.

[35] Vgl. unter teilweise abweichenden Voraussetzungen *D. Kraschl*, Relationale Ontologie. Ein Diskussionsbeitrag zu offenen Fragen der Philosophie, Würzburg 2012, 46–48. Die Positivität weltlicher Wirklichkeiten kann mehr oder weniger begrenzt sein. Traditionell sprach man in diesem Zusammenhang von der Steigerbarkeit des Seins oder der Vollkommenheit.

fassen? Wenn Bonaventura dem heiligen Franziskus zuschreibt, dass er in allem Schönen zugleich den Schönsten schaute, dann fasst er das *pulchrum* offenbar als eine kategorienübergreifende Bestimmung auf, die sich ebenso vom Geschöpf wie vom Schöpfer aussagen lässt.[36] Ein transkategorialer (in unserem Fall Geschöpf und Gott umfassender) Gebrauch des Prädikats „schön" erscheint auf den ersten Blick unproblematisch. Er prägt die abendländische Schönheitslehre von Platon über Plotin, Augustinus, Dionysius Areopagita und die Scholastik bis herauf zur Balthasar, Benedikt XVI. und Papst Franziskus. Eine naheliegende Rückfrage gilt es jedoch zu bedenken: Wenn ästhetische Eigenschaften als dispositionale Eigenschaften aufzufassen sind (vgl. 2.4), dann können offenbar nur solche Gegenstände als schön erlebt werden, die sich wahrnehmen lassen; Gott aber scheint zumindest im Pilgerstand kein möglicher Gegenstand menschlicher Wahrnehmung zu sein.

Die angedeutete Problematik begegnet bereits in der *Summa theologica*. Dort bestimmt Thomas von Aquin das als schön, was der Anschauung gefällt: „pulchra enim dicuntur quae visa placent."[37] Dabei sei das Schöne vor allem auf das vernunftgemäße Sehen und Hören bezogen. Schön würden wir nämlich nur Seh- und Hörbares, nicht aber Riech- oder Fühlbares nennen.[38] Thomas Charakterisierung ist einerseits sehr modern, da sie den Subjektbezug des Schönen ausdrücklich berücksichtigt. Andererseits provoziert die thomasische Bestimmung auch einen Einwand, welcher der eben gestellten Rückfrage gleicht:

(1) Was als schön erfahren werden kann, ist wahrnehmbar.
(2) Im Pilgerstand ist Gott nicht wahrnehmbar.
(3) Also kann Gott im Pilgerstand nicht als schön erfahren werden.

Wenn wir in Bezug auf Prämisse (1) annehmen, dass nicht etwa nur der abstrakte Gedanke an Gott, sondern die konkrete Wirklichkeit Gottes als schön erfahren werden soll, und in Bezug auf Prämisse (2) nicht annehmen, dass Gott (im Pilgerstand) ein Gegenstand direkter Wahrnehmung sein kann, dann scheint man Konklusion (3) auf den ersten Blick nur schwer entrinnen zu können.[39]

---

[36] In seiner Untersuchung zu Bonaventuras Schönheitslehre gelangt Karl Peter insgesamt zu dem Schluss, dass das Schöne bei diesem eine Bestimmung des Seienden selbst sei. Für ihn ist das Seiende, insofern es ist, immer auch schön: „ens et pulchrum convertuntur". Vgl. *K. Peter*, Die Lehre von der Schönheit nach Bonaventura, Werl 1964, 115. Für Thomas von Aquin sind das Schöne und das Gute der Sache nach dasselbe, sie lassen sich nur gedanklich unterscheiden (*Thomas von Aquin*, S.th. I-II 27,1 ad 3: „pulchrum est idem bono, sola ratione differens").

[37] *Thomas von Aquin*, S.th. I 5,4. Das Schöne gründe ebenso wie das Gute im Begehren, aber es sei darüber hinaus auf die Erkenntniskraft hingeordnet; schön würden wir nämlich nennen, was dem Erfassen selbst gefällt (ebd. I-II 27,1: „Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.").

[38] Vgl. ebd. I-II 27,1 ad 3.

[39] Thomas selbst wird von diesem Einwand u. a. deshalb nicht getroffen, weil er auch sagen kann, dass dasjenige schön genannt wird, was dem Erkennen („cognitio") oder der Erfassung („apprehensio") gefällt. Ein schöner Gegenstand, so könnte man argumentieren, muss sich also

Es könnte von daher gefragt werden: Liegen christliche Platonisten wie Augustinus[40], Bonaventura[41] und Ratzinger[42] falsch, wenn sie lehren, dass es einen Weg der Schönheit gibt und der Mensch auch im Pilgerstand Gottes Schönheit schauen kann? Der Einwand besitzt allerdings eine Schwäche; denn er lässt die Möglichkeit einer *indirekten Erfahrung* beziehungsweise *Erkenntnis* Gottes unberücksichtigt.[43] Eine solche wird von den Anhängern des Wegs der Schönheit aber offenbar vorausgesetzt. Wenn der heilige Franziskus in allem Schönen den Schönsten schaute, dann handelt es sich offenbar um eine über geschöpfliche Wirklichkeiten vermittelte Form der Gotteserkenntnis.[44]

In diesem Fall könnte sich Gottes Schönheit als unbegrenzt realisierte *perfectio pura* begreifen lassen, die uns nur vermittelt über ihre vielen begrenzten Realisierungen in der Welt zugänglich ist. Dabei ist zwischen einer schöpfungs- und einer offenbarungstheologischen Perspektive zu differenzieren. Dieser Aufgabe widmen sich die beiden folgenden Abschnitte.

3.1 Schöpfungstheologische Perspektive

Bislang wurde argumentiert, dass weltliche Wirklichkeiten gegenüber der unüberbietbaren Wirklichkeit Gottes, der sie sich verdanken, sowohl ähnlich (weil begrenzt *positiv*) als auch unähnlich (weil *begrenzt* positiv) sind. Darüber hinaus wurde betont, dass Gottes überweltliche Schönheit, sofern sie ein Gegenstand menschlicher Erfahrung ist, mutmaßlich kein direkter, sondern ein indirekter Erfahrungsgegenstand ist.[45]

Im Anschluss an diese beiden Annahmen lässt sich vermuten: Wenn Natur- oder Kunstwerke in ihrer begrenzten Schönheit über sich hinaus auf einen Fluchtpunkt verweisen, der als *ens perfectum* zugleich ein *summum pulchrum* ist, dann kann Gottes überweltliche Schönheit in der Erfahrung

---

nicht mit den leiblichen Sinnen wahrnehmen lassen. Es genügt vielmehr, dass er sich überhaupt z. B. (durch schlussfolgerndes Denken) erkennen lässt. Dionysius wiedergebend sagt Thomas: „Deus dicitur pulcher sicut universorum consonantiae et claritatis causa" (ebd. II-II 145,2 co).

[40] Vgl. z. B. *Aurelius Augustinus*, Confessiones XI 4; Ep. Jo. Tr. 4,5 (PL 35, 2008): „Wir werden also etwas schauen, meine Brüder, was kein Auge je gesehen, kein Ohr je gehört und kein Herz je ergriffen hat: eine Schau, die alle weltliche Schönheit übertrifft. […] Der Grund ist der: sie ist die Quelle aller anderen Schönheit." Zitiert nach einer Übersetzung von *Benedikt XVI.*, s. o. Anm. 1.

[41] Vgl. s. o. Anm. 30.

[42] Vgl. *Benedikt XVI.*, Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Sacramentum Caritatis* (23. Februar 2007), Nr. 35, wo die Schönheit unter anderem als „eine Eigenschaft Gottes selbst und seiner Offenbarung" bezeichnet wird.

[43] Vgl. zu dieser Thematik *D. Kraschl*, Indirekte Gotteserfahrung. Ihre Natur und Bedeutung für die theologische Erkenntnislehre, Freiburg i. Br. 2017.

[44] Eine als klassisch zu bezeichnende Aufarbeitung dieser Thematik bietet der Franziskanertheologe *Bonaventura*. Vgl. Itinerarium mentis in Deum – Der Pilgerweg des Menschen zu Gott. Lateinisch/deutsch, übersetzt und erläutert von *M. Schlosser*, Münster 2004.

[45] Vgl. u. a. Weish 13,5; Röm 1,20; DH 3004. Im Konzilsdekret *Sacrosanctum Concilium*, Nr. 122, ist ausdrücklich von Gottes unendlicher Schönheit die Rede, auf die sakrale Kunstwerke verweisen sollen.

weltlicher Schönheit miterkannt werden. Dabei kann Gott in seiner überweltlichen Schönheit, wie bereits Dionysius Areopagita betonte, sowohl als wirkursächliches Urbild als auch als formalursächliches Zielbild weltlicher Wirklichkeiten in den Blick genommen werden.[46] In diesem Zusammenhang ist mit zwei Modi der Erkenntnis der Schönheit Gottes zu rechnen:

(a) *Inferentielle Erkenntnis*: Angesichts der Erfahrung begrenzt (und mithin überbietbar) schöner Gegenstände, könnte gegebenenfalls auf deduktivem, induktivem oder abduktivem Weg *erschlossen* werden, dass Gott die Bestimmung „schön" in unüberbietbarer Weise realisiert. Eine solche Vorgehensweise erscheint vor allem dann aussichtsreich, wenn sich (von den bisherigen Überlegungen unabhängige) rationale Gründe für Gottes aktuale Existenz und maximale Positivität benennen lassen.

(b) *Nicht-inferentielle Erkenntnis*: Darüber hinaus ist im Horizont einer theistischen Weltanschauung eine nicht-inferentielle Erkenntnis des Verweisens weltlicher Schönheit auf eine überweltliche Schönheit denkbar. In diesem Fall wäre die Erkenntnis von Gottes Schönheit nicht das Ergebnis eines Schlussverfahrens, sondern vielmehr eine Weise indirekter Erfahrung der überweltlichen Wirklichkeit Gottes durch weltliche Wirklichkeiten.[47]

Soll der Weg der Schönheit ein theologischer Erkenntnisweg sein, dann gilt es, das Verhältnis der transkategorialen Bestimmungen des *pulchrum* und des *bonum* genauer zu erläutern. Dabei legt es sich im Horizont des christlichen Schöpfungsglaubens nahe, das Schöne als ästhetischen Aspekt ontologischer Positivität aufzufassen. Auf dieser Linie lässt sich vermuten, dass der Grad ontologischer und ästhetischer Positivität (relativ zu ideal rationalen Subjekten) in einem Entsprechungsverhältnis steht. Mit anderen Worten: Je größer die ontologische Wertfülle einer Wirklichkeit (alles in allem) ist, desto tiefer ist das Schönheitserleben, das sie unter idealen Bedingungen hervorzurufen vermag.[48] Dieser Logik entspricht, dass Gott

[46] Vgl. *Pseudo-Dionysius Areopagita*, Die Namen Gottes, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von *B. R. Suchla*, Stuttgart 1988, 46–48 (Kap. IV, 7).

[47] Wie alle propositional strukturierte Erfahrung ereignet sich auch die indirekte Erfahrung von Gottes Güte und Schönheit nicht im voraussetzungslosen Raum, sondern bedarf eines Verstehensrahmens, der zur spontanen Einordnung des Erlebten befähigt. Ein Musterbeispiel indirekter Wahrnehmung stellt, wie ich andernorts argumentiert habe, die Wahrnehmung fremdpsychischer Zustände durch physiologisch-expressive Zustände dar. Vgl. *D. Kraschl*, Lassen sich fremdpsychische Zustände wahrnehmen?, in: Kriterion – Journal of Philosophy 29 (2015) 93–120. Für eine bemerkenswerte Verteidigung der Möglichkeit einer nicht-inferentiellen Schöpfungserkenntnis vgl. *M. Wahlberg*, Reshaping Natural Theology. Seeing Nature as Creation, Basingstoke 2012.

[48] Vgl. *Balthasar*, Herrlichkeit III/1, 32. An dieser Stelle zwei Anmerkungen. Erstens: Unter einem ideal rationalen Subjekt sei in diesem Zusammenhang ein Subjekt verstanden, dessen affektiv-volitionale Natur im Einklang mit seinem ungetrübten Intellekt steht. Zweitens: Bezüglich der Schönheit weltlicher Wirklichkeiten gilt es zu beachten, dass geschöpfliche Schönheit stets artrelativ, d.h. bezogen auf artspezifische Vollkommenheiten, ist. Dabei handelt es sich um Merkmale, die mit der Zugehörigkeit zu einer natürlichen oder künstlichen Art verbunden und an bestimmte Vermögen gekoppelt sind. Ein Mensch mit fehlenden oder überschüssigen Gliedmaßen wird unter der Rücksicht als unschön empfunden, dass ihm relativ zu dem etwas fehlt, was einem makellosen Artexemplar zukommt. Es handelt sich in diesem Fall

als *ens perfectum* nicht nur ein *summum bonum*, sondern auch ein *summum pulchrum* darstellt.

Der skizzierte Zusammenhang besitzt im Übrigen praktisch-existenzielle Bedeutung. Weil und sofern weltliche Wirklichkeiten Gott ähnlich sind, üben sie eine tiefe Faszination auf den Menschen aus. Sie beanspruchen sein Strebevermögen – und das nicht selten so stark, dass er weltliche Wirklichkeiten um jeden Preis anstrebt beziehungsweise sich um jeden Preis an sie klammert, weil er glaubt, sein Glück hänge allein von ihnen ab. Eine solch maßlose Überschätzung von Geschaffenem erweist sich jedoch als fatal. Der Mensch droht, wenn er der Faszination der Welt erliegt, mit dem erpressbar zu werden, woran er sein Herz gehängt hat. Er droht, der Willkür zu verfallen, seine Vernunft mit Füßen zu treten und, wenn es nicht mehr anders geht, über Leichen zu gehen. Religiös gesprochen handelt es sich dabei um einen Fall von Weltvergötterung. Im Fall der Weltvergötterung ist das Umschlagen in Verzweiflung an der Welt bis zu einem gewissen Grad vorprogrammiert. Die Dinge der Welt können nicht halten, was sie zu versprechen scheinen. Sie sind begrenzt und vergänglich, bleiben von Gott trotz ihrer Gottähnlichkeit grundverschieden. Weder die Haltung der Weltvergötterung noch die der Weltverachtung werden der Wirklichkeit und dem Leben gerecht.[49] Eine Alternative besteht darin, die Welt in ihrer begrenzten, aber deswegen nicht weniger realen Positivität (und Schönheit) als Gleichnis Gottes zu sehen, ohne sie sozusagen mit Gott zu verwechseln. In diesem Sinn ist wohl auch das Buch der Weisheit zu verstehen, wenn es die Verehrung der Schönheit der Welt ohne Gottesbezug als „aller Übel Anfang" bezeichnet (Weish 14,22–27).

3.2 Offenbarungstheologische Perspektive

Aus schöpfungstheologischer Perspektive verweist alle geschaffene Schönheit über sich hinaus auf Gottes ungeschaffene Schönheit. Dabei bleibt zunächst allerdings unbestimmt, in welchem Verhältnis Gott seinerseits zur Welt steht. Es bleibt unbestimmt, ob Gott der Welt liebend zugewandt ist oder ob Gott, wie Aristoteles meinte, nur das Vollkommenste kontempliert, nämlich sich selbst: „νοήσεως νόησις".[50]

Eine definitive Antwort auf diese Frage erschließt sich nach christlicher Auffassung erst im Horizont von Gottes geschichtlicher Selbstoffenbarung

---

nicht um reine, sondern um gemischte Vollkommenheiten, die nicht per se, sondern relativ zu den Bestimmungen einer Art im Fall ihres Fehlens als Mangel oder im Fall ihres Besitzes als Vollkommenheit zu qualifizieren sind.

[49] Vgl. zu diesem Zusammenhang u. a. *Kraschl*, Relationale Ontologie, 257–288.

[50] *Aristoteles*, Metaphysik XII 9, 1074b33–34. Sagen wir, dass Gott schön ist, *weil* und *sofern* er von seinen Geschöpfen als schön erfahren werden kann, qualifizieren wir Gott nicht an und für sich, sondern (nur) relativ zu von ihm verschiedenen Wirklichkeiten als schön. Wollen wir Gott auch *an und für sich* als schön qualifizieren, müssen wir annehmen, dass Gottes Selbsterkenntnis und Selbstbejahung eine ästhetische Dimension mitumfasst.

in Jesus Christus. In ihr wird ein verborgener, weil an (den metaphysischen Strukturen) der Welt nicht ablesbarer Sachverhalt offenbar: das zentrale Geheimnis des Glaubens, dass Gott dem Menschen in Jesus Christus Gemeinschaft mit sich selbst schenkt. Seine Zuwendung zum Menschen nimmt dabei nicht an dessen Sein oder Tun, sondern vielmehr an Gott selbst Maß. Dieser Sachverhalt wäre nach christlichem Selbstverständnis trinitätstheologisch zu entfalten: Gottes der Welt geltende Liebe ist letztlich die ungeschaffene Liebe des Vaters zum Sohn im Heiligen Geist, in welche die Welt hineingeschaffen ist.[51]

Eine zentrale Anschlussfrage christlicher Theologie lautet, auf welche Weise Gottes trinitarische Liebe in Welt und Geschichte offenbar geworden ist. Ich beschränke mich an dieser Stelle auf wenige Andeutungen:[52] Gottes unbedingte Zugewandtheit zu Welt und Mensch kommt paradigmatisch im Lebenszeugnis Jesu zum Ausdruck, welches ganz darin aufging, das von ihm verkündete Gottesverständnis zu bezeugen. Dabei kommt der Gestalt des Lebenszeugnisses Jesu von Nazareth die höherstufige Qualität zu, Gottes unbedingte Zuwendung zu Welt und Mensch erstmals in nicht mehr zu überbietender Weise erfahr- und erkennbar gemacht zu haben.[53] In einem abgeleiteten Sinn gilt das auch für das Glaubenszeugnis der Kirche. Indem sie Gottes unbedingte Zugewandtheit in Jesus Christus glaubend annimmt und bezeugt, wird sie zum Sakrament des Heils in der Welt und für die Welt. Sie wird zum „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit".[54] Alle menschlichen Lebenszeugnisse, die unbedingte Anerkennungsverhältnisse stiften, sind in verschiedener Weise auf das Geschehen der Selbstvermittlung Gottes in Jesus Christus hingeordnet. Sie gehören in dieses Geschehen hinein und haben an ihm teil, insofern sie dessen Vor- und Folgegeschichte darstellen. In exemplarischer Weise gilt das für die Lebenszeugnisse der kanonisierten Heiligen. Ihr kirchliches Gedächtnis dient nicht nur der moralischen oder geistlichen Erbauung, sondern besitzt eine genuin offenbarungstheologische Dimension:

> Nicht trockene Lehrbücher […] drücken für die Welt die Wahrheit des Evangeliums plausibel aus, sondern die Existenz der Heiligen, die von Christi Heiligem Geist erfasst sind. Eine andere Apologetik hat Christus nicht vorgesehen (Joh 13,35).[55]

---

[51] Vgl. unter teilweise anderslautenden theologischen Vorzeichen: *P. Knauer*, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Norderstedt [7]2015, 114.

[52] Für eine ausführliche Auseinandersetzung vgl. *Kraschl*, Indirekte Gotteserfahrung, bes. Kapitel 2.

[53] Vgl. *Kraschl*, Indirekte Gotteserfahrung, 110–118, wo ich die Eigenschaft des Lebenszeugnisses Jesu, Gottes unbedingte Zuwendung zum Menschen zu manifestieren, unter *kategorialer Rücksicht* als Konstitutionsprodukt und unter *kausaler Rücksicht* als dispositionale Eigenschaft erläutere.

[54] LG 1; vgl. *J. Meyer zu Schlochtern*, Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln des Menschen, Freiburg i. Br. 1992, bes. 202–233, wo im Anschluss an Rahner die realsymbolisch-sakramentale Einheit von Christus und Kirche dargelegt wird.

[55] *Balthasar*, Herrlichkeit I, 476. Der Absatz deckt sich weitgehend mit *Kraschl*, Indirekte Gotteserfahrung, 89f.

Die christliche Erfahrung und Erkenntnis der göttlichen Selbsterschließung umfasst eine ästhetische Dimension. Jesu Lebenszeugnis ist der paradigmatische Fall einer weltlichen Wirklichkeit, die nicht nur auf *Gottes grenzenlose Schönheit* als solche verweist, sondern die *grenzenlose Schönheit seiner uns geltenden Liebe* vergegenwärtigt und vermittelt.

Der Grundsatz einer Entsprechung zwischen (dem Grad) ontologischer und ästhetischer Positivität wird im Fall von Gottes geschichtlicher Selbstoffenbarung um eine Dimension erweitert, welche die Einheit von Wesen und Wirken betrifft. Balthasar beschreibt einen ähnlichen Zusammenhang in der ihm eigentümlichen Terminologie so:

> Je höher und reiner eine Gestalt, desto mehr bricht das Licht aus ihrer Tiefe hervor und desto mehr verweist sie auf das Lichtgeheimnis des Seins im ganzen. Religiös gesprochen: je geistiger und selbständiger ein Wesen ist, um so mehr weiß es in sich um Gott und um so klarer verweist es auf Gott. Es ist unmöglich, dass die biblische Offenbarung sich solchem Grundgesetz der Metaphysik entzieht, denn Gott handelt in menschlicher Geschichte, nimmt Menschengestalt an und gliedert sich durch seine Menschengestalt in der Kirche die Menschheit an. Somit bedient sich das absolute Sein, um sich in seiner unergründlichen personalen Tiefe kundzutun, der Weltgestalt in ihrer Doppelsprache: unaufhebbarer Endlichkeit der Einzelgestalt und unbedingtem, transzendierendem Verweis dieser Einzelgestalt auf das Sein im ganzen.[56]

In Jesu Lebenszeugnis begegnen wir der strahlenden Schönheit des schöpferischen Ursprungs, der sich uns als Geheimnis dreieiner Liebe gezeigt und mitgeteilt hat. Sofern sich der dreieine Gott in einer „begrenzten Gestalt" letztgültig ausdrückt, lässt sich mit Balthasar von einem „menschlich unerreichbaren Kunstwerk Gottes" sprechen.[57] Das Licht *(lumen)* der göttlichen Herrlichkeit *(gloria)* geht von der Gestalt *(species)* dieses Kunstwerks aus, erleuchtet die Augen des Glaubens und entrückt den Menschen. Mit den Worten von Papst Franziskus:

> Wenn wir, wie Augustinus sagt, nur das lieben, was schön ist, dann ist der Mensch gewordene Sohn, die Offenbarung der unendlichen Schönheit, in höchstem Maß liebenswert und zieht uns mit Banden der Liebe an sich.[58]

Die Herrlichkeit der göttlichen Liebe trifft den Menschen wie keine andere Erfahrung ins Herz. Sie erfüllt ihn mit unaussprechlicher Freude, sie verwandelt ihn, indem sie ihm die ungeahnte Würde verleiht, am Leben des dreifaltigen Gottes teilzuhaben. In der im Glauben bejahten Gemeinschaft mit Gott wird letztgültiger Sinn antizipiert; denn im Licht des Glaubens haben Leid, Schuld und Tod nicht mehr das letzte Wort über unser Leben. Das letzte Wort hat vielmehr Gott. Die im Glauben ergriffene Gemeinschaft mit Gott ist von daher als unser höchstes Gut zu bezeichnen, im Vergleich zu dem alle anderen Dinge dieser Welt verblassen:

---

[56] *Balthasar*, Herrlichkeit III/1, 32.

[57] Vgl. *Balthasar*, Herrlichkeit III/1, 34. Vgl. *W. Löser*, Der herrliche Gott. Hans Urs von Balthasars „theologische Ästhetik", in: *R. Kampling* (Hg.), Herrlichkeit. Zur Deutung einer theologischen Kategorie, Paderborn 2008, 269–293.

[58] *Franziskus*, Evangelii Gaudium, Nr. 167, s. o. Anm. 9.

> Deshalb vermag die Schönheit der geschaffenen Dinge nicht zu befriedigen und weckt jene heimliche Sehnsucht nach Gott, die ein so leidenschaftlicher Liebhaber des Schönen wie der hl. Augustinus mit unvergleichlichen Worten einzufangen wusste: „Spät hab ich dich geliebt, du Schönheit, ewig alt und ewig neu, spät hab ich dich geliebt!“[59]

Im Licht der Christuserfahrung kann dann aber jede „gute Erfahrung und insbesondere personaler Art als Gleichnis für die […] alles Begreifen übersteigende Gemeinschaft mit Gott“ erfahren werden.[60] Und sofern, wie gesagt, die Erfahrung des Guten stets auch eine ästhetische Dimension aufweist, kann jede gute Erfahrung im Licht des Offenbarungsglaubens stets auch zu einer gleichnishaften Erfahrung der Schönheit der alles Begreifen übersteigenden Zuwendung Gottes werden, der uns unvergängliche und freudvolle Gemeinschaft mit sich selbst schenkt.

4. Rückblick und Ausblick

Die Ausführungen dieses Beitrags thematisierten den Weg der Schönheit im Angesicht von zwei Herausforderungen, die sich auf diesem Weg entgegenstellten:

Dem ästhetischen Subjektivismus zufolge liegt Schönheit ausschließlich im Auge des Betrachters. Dem Erleben von Schönheit kommt in seiner Sicht kein Erkenntniswert zu, der über die Bewusstwerdung subjektiver ästhetischer Neigungen hinausgeht. Um dieser Herausforderung zu begegnen, wurde in Abschnitt 2 ein moderater ästhetischer Realismus verteidigt, der ästhetische Eigenschaften wie „schön“ als dispositionale und mithin irreduzibel subjektbezogene Eigenschaften begreift.

Die zweite Herausforderung besteht in der grundsätzlichen Frage, ob und wie Schönheitserfahrungen auf das Geheimnis Gottes zu verweisen vermögen. Um dieser nicht minder großen Herausforderung zu begegnen, wurden in Abschnitt 3 Umrisse einer theologischen Semantik entwickelt, die das Attribut „schön“ als *perfectio pura* begreift. Auf dieser Basis ließ sich eine für den Weg der Schönheit relevante Ähnlichkeit zwischen dem Geschöpf und seinem Schöpfer annehmen, die sowohl schöpfungs- als auch offenbarungstheologisch zu entfalten war.

Alles in allem stellt eine Theologie der Schönheit auf der Linie Bonaventuras, Balthasars und Benedikts XVI. nach wie vor ein theologisches Desiderat dar. Es gehört zu den unerledigten Aufgaben der Fundamentaltheologie, den Weg der Schönheit begrifflich genauer zu umschreiben, um ihn intellektuell gesichert begehbar zu machen. Dabei bleibt die Fundamentaltheologie auf eine intensive Auseinandersetzung mit philosophischer Ästhetik verwiesen. Auch wenn dies hier nur angedeutet werden konnte, so sollte doch deutlich

[59] *Johannes Paul II.*, Brief an die Künstler (4. April 1999), Nr. 16, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html, eingesehen am 31.12.2018.

[60] *Knauer*, Glaube, 116.

geworden sein, dass das Schöne und Gott in einer denkwürdigen Beziehung stehen – einer Beziehung, die der Anstrengung des Denkens bedarf.

Summary

Can experiences of beauty contribute to the cognition of God? In the face of a widespread aesthetic antirealism, the author initially defends a moderate aesthetic realism concerning the beautiful (Part 2). He then develops a theological semantics of the predicate "beautiful," which he unfolds in its consequences for a theology of creation as well as of revelation (Part 3).

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

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

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter **www.herder.de** beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: +49 761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

ThPh 94 (2019) 50–68

Wahrheit, Richtigkeit, Wahrhaftigkeit?

Immanuel Kant und die Frage nach dem Geltungsanspruch religiöser Überzeugungen

Von Martin Breul und Julian Tappen

In den Debatten um die Stichhaltigkeit einer postsäkularen Religionsphilosophie ist Jürgen Habermas' These der „diskursiven Exterritorialität"[1] von Religion breit kritisiert worden.[2] Habermas beharrt, trotz aller postsäkularen Beteuerungen der politischen und sozialen Relevanz von Religionen innerhalb säkularer Gesellschaften, zugleich auf der Annahme, dass die Rationalität religiöser Überzeugungen innerhalb eines verständigungsorientierten Diskurses nicht sinnvoll thematisiert werden kann. Diese quasi-fideistische Positionierung führt zu der paradoxen Situation, einerseits Prozesse der rettenden Aneignung und Übersetzung der semantischen Potenziale der Religion einzufordern, andererseits aber auf einer strikten diskursiven Enthaltsamkeit zu bestehen: Religiöse Aussagen können nur in ihrer *Funktion* für eine liberale Gesellschaft philosophisch ernst genommen werden, die *Rationalität* ihrer Inhalte kann aber diskursiv nicht in den Blick geraten.

Diese religionsphilosophische Position ist keineswegs eine logische oder notwendige Folge der Architektur der Habermas'schen Diskurstheorie. Vielmehr scheint sie, wie Michael Reder überzeugend herausgestellt hat, eine von außen an die Diskurstheorie herangetragene und damit kontingente Positionierung zu sein.[3] In Habermas' jüngstem Buch *Nachmetaphysisches Denken II* gibt es allerdings eine Passage, die sich gegen diese Deutung wehrt und doch eine interne Begründung der Exterritorialitätsthese beinhaltet:

---

[1] *J. Habermas*, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005, 135.

[2] Vgl. dazu exemplarisch *M. Breul*, Religion in der politischen Öffentlichkeit. Zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung, Paderborn 2015, bes. 145–174; *H.-J. Höhn*, Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular, Paderborn 2010, bes. 15–40; *M. Reder*, Religion in säkularer Gesellschaft. Über die neue Aufmerksamkeit für Religion in der politischen Philosophie, Freiburg i. Br. 2013, bes. 74–126; *Th. M. Schmidt*, Religiöser Diskurs und diskursive Religion in der postsäkularen Gesellschaft, in: *R. Langthaler/H. Nagl-Docekal* (Hgg.), Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wien 2007, 322–340.

[3] Vgl. *Reder*, Religion in säkularer Gesellschaft, 113: „Allerdings impliziert seine [d. h. Habermas'; M. B./J. T.] Position sehr wohl eine *bestimmte* Interpretation des Glaubens. Religiöser Glaube wird von Habermas nämlich letzten Endes in einem fideistischen Sinne als eine nichtrationale Entscheidung des einzelnen Menschen gedeutet. Habermas holt allerdings diese Vorentscheidung für ein bestimmtes Glaubensverständnis nicht mehr reflexiv ein, weil er sein Nachdenken über Religion auf eine Analyse der Religion *von außen* reduziert. Damit thematisiert er erstens sein eigenes Verständnis von Religion *nicht mehr innerhalb seines Ansatzes* (Hervorhebung M. B./J. T.), wodurch es ihm zweitens nur bedingt möglich ist, die Eigenheiten der Religion in einem umfassenden (religions-)philosophischen Sinn erklären zu können."

> Wenn der Agnostiker einen Geltungsanspruch *dahingestellt sein lässt*, drückt er sein Unverständnis gegenüber einem Redegenre aus; denn aus seiner Sicht werden religiöse „Wahrheiten" in einer Begrifflichkeit formuliert, die der üblichen Differenzierung in deskriptive, evaluative und normative Aussagen vorausliegt.[4]

Der Grund für die A-Rationalität religiöser Überzeugungen bestehe also in der Schwierigkeit, ihnen einen eindeutigen Geltungsanspruch zuzuordnen. Diese Zuordnung ist jedoch eine Vorbedingung der diskursiven Erörterung eines strittigen Geltungsanspruchs: Wenn unklar ist, ob die in einer problematisierten Aussage gesetzte Überzeugung deskriptive Wahrheit, normative Richtigkeit oder evaluative Wahrhaftigkeit beansprucht, erscheint eine Verhandlung dieses Anspruchs nicht möglich, da gar nicht klar ist, welcher Anspruch überhaupt infrage steht.

Im Folgenden möchten wir uns auf dieses zentrale Problem konzentrieren: Welche Art von Geltungsanspruch wird eigentlich erhoben, wenn eine religiöse Überzeugung in den Diskurs eingeführt wird? Dabei begründen wir nicht eigens, dass eine religiöse Überzeugung überhaupt einen propositionalen Gehalt hat und damit Geltungsansprüche erheben kann.[5] Wie aber kann dieser propositionale Gehalt verstanden werden – als deskriptiver Satz mit Anspruch auf *theoretische Wahrheit*, als handlungsleitender Satz mit Anspruch auf *normative Richtigkeit* oder als subjektiv-evaluativer Satz mit Anspruch auf *Wahrhaftigkeit*? Das Problem selbst ist dabei nicht als Habermas-exegetische Fragestellung von Interesse, sondern führt in einen Kernbereich der Systematischen Theologie: Im methodischen Selbstverständnis der Theologie ist nämlich keineswegs geklärt, ob religiöse Überzeugungen in Analogie zu theoretischen Überzeugungen Wahrheit, in Analogie zu praktisch-moralischen Überzeugungen Richtigkeit oder in Analogie zu evaluativen Überzeugungen Wahrhaftigkeit beanspruchen.[6]

---

[4] *J. Habermas*, Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken, Berlin 2012, 148 (Hervorhebung im Original).

[5] Die Bestreitung des kognitiven Gehaltes von Religion ist ein sehr marginales Phänomen – vertreten wird dieser Non-Kognitivismus exemplarisch von Richard Rorty und Gianni Vattimo, vgl. *R. Rorty/G. Vattimo*, Die Zukunft der Religion, Frankfurt am Main 2009. Die argumentative Beweislage für die Annahme, dass religiöse Überzeugungen einen kognitiven Gehalt haben, erscheint uns so erdrückend, dass wir diese Annahme voraussetzen und uns im Folgenden der Frage zuwenden, wie genau dieser kognitive Gehalt beschaffen ist.

[6] Mit dieser These ist nicht gesagt, dass es nicht religiöse Äußerungen geben kann, deren Geltungsanspruch eindeutig ist – wenn man z. B. religiös motivierte Reue empfindet, geht damit eindeutig der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit bzw. Aufrichtigkeit einher. Allerdings ist der Geltungsanspruch religiöser Überzeugungen – d. h. von Sätzen wie ‚Gott existiert', ‚Im Menschen Jesus von Nazareth hat sich der eine Gott als den Menschen unbedingt zugewandte Liebe geoffenbart' oder ‚Die Vollendung der Schöpfung ist abhängig davon, ob sich Täter und Opfer vergeben werden können' – theologisch notorisch unklar. Während z. B. Vertreter der analytischen Theologie dazu tendieren, diese Sätze als theoretische Aussagen, die Wahrheit beanspruchen, zu verstehen, sind Anhänger der kritischen Theorie oder erstphilosophischer Formatierungen der Theologie dafür, den Geltungsanspruch dieser Sätze mit Richtigkeit zu identifizieren, während wiederum postmodern orientierte Autoren für ein Primat des Geltungsanspruchs der Wahrhaftigkeit streiten. Wir danken einem anonymen Gutachter von ThPh für diesen Hinweis.

Diese Frage ist für die Theologie jedoch von ungemeiner Relevanz, da eine Klärung des epistemischen Status religiöser Überzeugungen entscheidend ist, um beispielsweise die Möglichkeit oder auch die Art und Weise ihrer rationalen Rechtfertigung einschätzen zu können.[7]

Wir werden zur Klärung dieser Frage zuerst sehr knapp an die gängige Dreiteilung von Geltungsansprüchen in Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit erinnern (1). In einem zweiten Schritt zeigen wir, dass religiöse Überzeugungen die benannten Geltungsansprüche auf integrierte Weise vertreten, das heißt, dass Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit Dimensionen des Geltungsanspruchs einer religiösen Überzeugung konstituieren, die zudem nicht aufeinander reduzierbar sind. Zur Begründung dieser *Integritätsthese* werden wir uns auf Kants Überlegungen zum praktischen Vernunftglauben beziehen. Zunächst untersuchen wir, inwiefern die Verhandlung der Gottesfrage in den ersten beiden Kritiken Kants zwar eindeutig vor dem Forum der praktischen Vernunft zu verorten ist, dass aber die Postulate ihrer Form nach doch die theoretische Erkenntnis – in freilich noch zu klärenden Grenzen – erweitern. Im Anschluss integrieren wir den Anspruch auf Wahrhaftigkeit unter Rückgriff auf die Idee des Ineinsfalls von Proposition und Performanz, die für die Analyse der Geltungsansprüche religiöser Überzeugungen ebenfalls unabdingbar ist (2). Auf Basis dieser Überlegungen wollen wir sodann Folgerungen für eine zeitgenössische Glaubensverantwortung benennen, die auch geeignet sind, gegenwärtige Frontstellungen im theologischen Diskurs abzubauen (3), bevor ein Plädo-

[7] Die Konzentration auf den Geltungsanspruch religiöser *Überzeugungen* stellt bereits eine begriffliche Vorentscheidung dar, die in unseren Augen aber gut gerechtfertigt werden kann. Zweifellos schließt diese Konzentration auf den ersten Blick eine Vielzahl weiterer Formen religiöser Sinnbildung, wie Literatur, Kunst, Architektur, Liturgie, Poesie oder Musik, aus. Diese Formen der religiösen Sinnbildung generieren jedoch letztlich Überzeugungen, so dass es nicht sinnvoll scheint, nach der rationalen Verantwortbarkeit des Geltungsanspruchs z. B. religiöser Poesie zu fragen, sondern vielmehr nach dem Geltungsanspruch der ‚hinter ihr' stehenden religiösen Überzeugungen. Es scheint, mit Martin Dürnberger formuliert, „nicht sinnvoll bezweifelbar, dass religiöser Glaube sich auch und wesentlich in Überzeugungen niederschlägt und religiöse Erkenntnis nicht zuletzt mit deren Kritik, Prüfung und Neujustierung zu tun hat" (*M. Dürnberger*, Die Dynamik religiöser Überzeugungen. Postanalytische Epistemologie und Hermeneutik im Gespräch mit Robert B. Brandom, Paderborn 2017, 43). Zugleich erscheint es sinnvoll, eine religiöse Überzeugung von einer religiösen Aussage zu unterscheiden. Während eine religiöse Aussage strikt als ihr propositionaler Gehalt, d. h. als *belief*, definiert werden kann, stellt es gerade die Eigenart religiöser Überzeugungen dar, dass sie sich nicht in propositionalen Aussagen erschöpfen, sondern bereits in ihrer Struktur einen Ort für nicht-propositionale (oder, mit Thomas Schärtl, „prae-propositionale" [*Th. Schärtl*, Glaubens-Überzeugung. Philosophische Bemerkungen zur Erkenntnistheorie des christlichen Glaubens, Münster 2007, 191]) Elemente enthalten. Religiöse Aussagen sind daher notwendiger Bestandteil religiöser Überzeugungen, aber sie sind nicht einfach mit einer religiösen Überzeugung identisch – dies käme einer propositionalistischen Engführung gleich. Vgl. zur Doppelstruktur von *belief* und *faith* bzw. *fides quae* und *fides qua* auch exemplarisch *Breul*, Religion, 179–191; *S. Maly*, Glauben und Wissen, in: *Th. M. Schmidt/A. Pitschmann* (Hgg.), Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2014, 291–304; *K. von Stosch*, Was sind religiöse Überzeugungen?, in: *H. Joas* (Hg.), Was sind religiöse Überzeugungen?, Göttingen 2003, 103–146.

yer für die Gleichzeitigkeit aller drei Geltungsansprüche innerhalb eines kantisch inspirierten ‚praktischen Vernunftglaubens' als angemessene Form der Konzeptionalisierung religiöser Überzeugungen unsere Argumentation beschließt (4).

1. Was sind mögliche Geltungsansprüche?

Die Diskurstheorie teilt Geltungsansprüche standardmäßig in Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit auf.[8] Der Geltungsanspruch der *Wahrheit* geht mit assertorischen Sätzen einher. Aussagen, die behaupten, dass etwas in der objektiven Welt der Fall sei, beanspruchen, eine wahre Überzeugung zum Ausdruck zu bringen. Der Geltungsanspruch der Wahrheit gilt dementsprechend als nicht eingelöst, wenn die behaupteten Tatsachen, Sachverhalte oder Ereignisse *nicht der Fall* sind. Der zweite Geltungsanspruch, der sich auf die soziale, das heißt intersubjektiv geteilte Welt bezieht, ist *Richtigkeit*: Normative Aussagen wie zum Beispiel Ratschläge, Rechtsnormen oder moralische Imperative implizieren den Anspruch, richtig zu sein, das heißt, eine Regel zu formulieren, an der sich eine infrage stehende Praxis orientieren kann. Ein erhobener Anspruch auf Richtigkeit hat sich als nicht eingelöst erwiesen, wenn die infrage stehende Norm nicht gerechtfertigt werden kann. Drittens kann der Geltungsanspruch der *Wahrhaftigkeit* erhoben werden, der sich auf expressive und evaluative Äußerungen, wie zum Beispiel Gefühle, Willensäußerungen, Wünsche, aber auch umfassende Auffassungen des guten Lebens, bezieht. Dieser Anspruch gilt als uneingelöst, wenn Sprecher ihre Intentionen verschleiern beziehungsweise unaufrichtig sind, da ihre Äußerungen nicht ihren performativen Vollzügen entsprechen. Während die Geltungsansprüche der Wahrheit und Richtigkeit *argumentativ* eingelöst werden müssen, kann der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit nur *performativ* belegt werden, das heißt in einem Ineinsfall von Proposition und Performanz.

Die drei je nach Art der Aussage unterschiedlichen Geltungsansprüche werden zudem noch einmal umfasst vom Anspruch auf *Verständlichkeit*: Sowohl konstative Sätze mit ihrem Anspruch auf Wahrheit als auch normative Sätze mit ihrem Anspruch auf Richtigkeit als auch expressiv-performative Sätze mit ihrem Anspruch auf Wahrhaftigkeit setzen voraus, dass der infrage stehende Geltungsanspruch von den Diskursteilnehmenden überhaupt verstanden werden kann, da andernfalls jegliche diskursive Klärung des Geltungsanspruchs unmöglich ist. Allen Geltungsansprüchen ist zudem eine Konvergenz im Geltungsanspruch der *Vernünftigkeit* gemein: Wahre, richtige und wahrhaftige Sätze beanspruchen, trotz ihrer unterschiedlichen

[8] Vgl. dazu exemplarisch *J. Habermas*, Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie, Frankfurt am Main 2009, 29–156; *K.-O. Apel*, Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes, Frankfurt am Main 1998, bes. 596–607.

Rechtfertigungsbedingungen, vernünftige (das heißt mit Gründen rechtfertigbare) und intersubjektiv einsehbare (das heißt rational akzeptable) Aussagen zu machen. Doch welchen dieser Geltungsansprüche erheben nun religiöse Überzeugungen?

2. Kant und die Dimensionen des Geltungsanspruchs einer religiösen Überzeugung

Religiöse Überzeugungen werden erst dann vollumfänglich verstanden, wenn ausgewiesen werden kann, dass und inwiefern religiöse Überzeugungen tatsächlich *alle drei* Geltungsansprüche erheben. Diese These werden wir in zwei Schritten verteidigen: In einem ersten Schritt soll mithilfe der kantischen Verortung der Gottesfrage im Feld der praktischen Vernunft der Anspruch auf normative Richtigkeit gezeigt werden. Darüber hinaus wird, zweitens, die Analyse der Stellung des Postulats in den drei Kritiken Kants auch zeigen, dass damit nicht der Ausschluss religiöser Hoffnung aus der Reichweite der theoretischen Vernunft ausgesagt ist. Vielmehr bestimmt die dritte der kantischen Fragen, „Was darf ich hoffen?", *sowohl* in der Frage nach Umfang und Grenzen des Wissens *als auch* in der Frage nach dem Grund moralischen Sollens subkutan deren Ausrichtung und bindet sie strukturell aneinander:[9] „Die dritte Frage, nämlich: wenn ich tue, was ich soll, was darf ich alsdenn hoffen? ist praktisch und theoretisch zugleich."[10] Religiöse Überzeugungen beanspruchen daher sowohl deskriptive Wahrheit als auch normative Richtigkeit. In einem dritten und letzten Schritt integrieren wir als dritte Dimension des Geltungsanspruchs religiöser Überzeugungen den Anspruch auf Wahrhaftigkeit, indem wir auf die existenzhermeneutische Bedeutsamkeit der Religion abheben, die auf einen Zusammenfall von wahrer und richtiger Proposition mit aufrichtig-wahrhaftiger Performanz angewiesen ist.

2.1 Richtigkeit

Bekanntlich beschreibt Kant in der ersten Kritik die Ideen eines Gottes und der Unsterblichkeit der Seele als „unvermeidliche […] Aufgaben" der reinen Vernunft selbst,[11] die jedoch auf Grund ihrer fehlenden Anschauung als bloß transzendentale Ideen zu kennzeichnen sind. Diese sind uns zwar

[9] Vgl. schon *J. Kopper*, Kants Gotteslehre, in: Kant-Studien 47 (1955) 31–61, hier 31: „Von seinen Frühschriften an bis hin zu den letzten Gedanken des *Opus postumum* hat Kant die Gottesfrage ununterbrochen bedacht." Vgl. auch *N. Fischer*, Vom Rang und vom Sinn der Gottesfrage in der Philosophie Kants, in: *Ders./M. Forschner* (Hgg.), Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants, Freiburg i. Br. 2010, 1–16.

[10] *I. Kant*, KrV B 833.

[11] Ebd. B 7.

notwendigerweise als konstitutiv zu denken aufgegeben, besitzen selbst aber nur regulativen Charakter:

> Das Ideal des höchsten Wesens ist nach diesen Betrachtungen nichts anders, als ein *regulatives Prinzip* der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, *als ob sie* aus einer allgenugsamen notwendigen Ursache entspränge, um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen notwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen, und ist nicht eine Behauptung einer an sich notwendigen Existenz. Es ist aber zugleich unvermeidlich, sich […] dieses formale Prinzip als konstitutiv vorzustellen und sich diese Einheit hypostatisch zu denken.[12]

Der ‚Ort' der Verhandlung religiöser Geltungsansprüche ist also – wenn „alle Versuche eines bloß spekulativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig" sind[13] – die praktische Vernunft, und damit ist der mit ihnen einhergehende Geltungsanspruch prima facie der der Richtigkeit. Kant verabschiedet alle Versuche einer theoretischen Erkenntnis Gottes, wie sie sich exemplarisch in den Gottesbeweisen zeigen, und stellt diesen seinen ‚praktischen Vernunftglauben' entgegen, der sich in seiner Postulatenlehre niederschlägt. Kants ‚postulatorisches Argument' für die Existenz Gottes baut auf dem Begriff des höchsten Guts auf, das in der Verbindung von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit in einem „Ebenmaße" besteht.[14] Glückswürdigkeit auf der einen Seite ist dabei zunächst der Zustand, der aus Tugend erwächst,[15] das heißt aus der *Gesinnung* zu Moralität. Ausdruck von Moralität ist das Sittengesetz, auf dessen Geltung sich der Wille verpflichtet und der damit nichts anderes ist als praktische Vernunft, die sich selbst ein kategorisches Gebot auferlegt, das sie in ihrem Tätigsein, nämlich Ursache der Verwirklichung ihrer Vorstellungen zu sein, schon bestimmen soll. Das Sittengesetz selbst ist bestimmt als „ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewusst sind".[16] Die Glückseligkeit auf der anderen Seite ist „der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, *alles nach Wunsch und Willen geht*".[17]

Das Verhältnis von Sittlichkeit – als Glückswürdigkeit – und Glückseligkeit bestimmt Kant jedoch nicht analytisch, so als sei der Zustand der Glückseligkeit bereits im Zustand der Tugend ihrer Fülle nach gegeben – oder vice versa.[18] Vielmehr ist der Glückseligkeit ein Eigenwert zugeschrieben, der nicht schon im sittlichen Leben aufgeht.[19] Der vernünftige Wille kann aber

---

[12] Ebd. B 647 (Hervorhebungen im Original).
[13] Ebd. B 664.
[14] Ebd. B 842. Für eine umfassende Untersuchung über den Begriff des höchsten Guts vgl. *D. Keller*, Der Begriff des höchsten Guts bei Immanuel Kant. Theologische Deutungen, Paderborn 2008.
[15] Vgl. *I. Kant*, KpV, AA V, 110.
[16] Ebd. 47.
[17] Ebd. 124 (Hervorhebung im Original).
[18] Ebd. 112f.
[19] Vgl. *G. B. Sala*, Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants, Berlin 1990, 406.

die Verwirklichung des Sittengesetzes nur unter der Voraussetzung wollen, dass es sich mit der anthropologischen Bestimmung zur Glückseligkeit[20] verträgt, mithin die *gesollte* Verwirklichung des höchsten Guts – nichts weniger als „ein a priori notwendiges Objekt unseres Willens“[21] – als des Ineinsfalls von Glückswürdigkeit durch Sittlichkeit und Glückseligkeit möglich ist.

Aus diesem Dilemma ergibt sich die ‚Antinomie der praktischen Vernunft‘: Der sich selbst durch praktische Vernunft bestimmende Wille fordert von sich die unbedingte Anerkennung eines kategorisch geltenden Imperativs. Zugleich wird selbst „im Urteile einer unparteiischen Vernunft“[22] die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit als notwendig anerkannt: „Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht teilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens […] gar nicht zusammen bestehen.“[23] Wenn nun Vernunft aber einerseits die Verwirklichung des höchsten Guts fordert, andererseits jedoch einsehen muss, dass sie nicht nur nicht über die hinreichende Kraft verfügt, dies zu bewerkstelligen, sondern dass diese Verwirklichung unter endlichen Bedingungen prinzipiell unmöglich ist, dann gerät die Vernunft mit sich selbst in Widerspruch. Was dann aber auf dem Spiel steht, ist nicht nur die Geltung des Sittengesetzes, sondern dann muss diejenige Instanz infrage gestellt werden, die sich Widersprechendes gebietet: die Vernunft selbst.

Um der Vernünftigkeit des Sittengesetzes willen, und das heißt hier auch: um der Vernünftigkeit der Vernunft willen, ist daher, so Kant, zu fordern, dass das höchste Gut möglich sei.[24] Wenn nun das moralische Gesetz der Verwirklichung des höchsten Guts möglich sein muss, dann ist nach denjenigen Bedingungen zu fragen, die notwendig für dessen Möglichkeit und verbindende Kraft vorauszusetzen sind.[25] Wenn es solche gibt, dann ist die

[20] Vgl. *Kant*, KpV, AA V, 25: „Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens.“

[21] Ebd. 114.

[22] Ebd. 110.

[23] Ebd.

[24] Eine Fehlinterpretation der Lehre vom höchsten Gut sei hier explizit ausgeschlossen: Die verbindende Kraft des Sittengesetzes, die sich aus der Einsicht in die Vernünftigkeit desselben schöpft, gilt a priori, d. h. notwendig und unbedingt. Auch die Antinomie der praktischen Vernunft, die sich im Streben nach der Verwirklichung des höchsten Gutes ergibt, mindert nicht die Verbindlichkeit des Sittengesetzes. Gerade dies ist ja der Clou des kantischen Arguments, dass sich die Forderung der praktischen Vernunft auch angesichts der Infragestellung der praktischen Möglichkeit des höchsten Guts um kein Iota zurücknimmt, sondern vielmehr daraus die Motivation des ersten Postulats schöpft, dass die Verwirklichung des höchsten Guts möglich sei. In diesem Sinne ist dann festzuhalten und zu unterstreichen, dass weder die Verbindlichkeit noch die Geltung des Sittengesetzes im weiteren Verlauf von Religion *abhängen*, jedoch nach Kant unweigerlich zu ihr führen. In den Worten Kants: „Obzwar aber die Moral zu ihrem eigenen Behuf keiner Zweckvorstellung bedarf, die vor der Willensbestimmung vorhergehen müßte, so kann es doch wohl sein, daß sie auf einen solchen Zweck eine notwendige Beziehung habe, nämlich, nicht als auf den Grund, sondern als auf die notwendigen Folgen der Maximen, die jenen gemäß genommen werden“ (*Kant*, RGV, AA VI, 4).

[25] Vgl. *Kant*, KrV B 661 f.

Annahme dieser Möglichkeitsbedingungen selbst um der Vernunft willen gerechtfertigt.[26] Diese Möglichkeitsbedingungen findet Kant einerseits in der Forderung „einer ins *Unendliche* fortdauernden *Existenz* und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt)“[27], als Möglichkeit der als Vollkommenheit des höchsten Guts zu bezeichnenden Heiligkeit, und andererseits in einem von der Natur als deren Ursache unterschiedenen Dasein, das „den Grund […] der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthalte“[28] und damit als Garant des Ineinsfalls der Relata auftreten kann: „Also ist die oberste Ursache der Natur, so fern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch *Verstand* und *Willen* die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. *Gott*.“[29] Nur durch die beiden Postulate der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele könne gesichert sein, dass derjenige, der qua Sittlichkeit glückswürdig ist, auch die im höchsten Gut postulierte, proportionale Glückseligkeit erlange, das heißt „es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen“.[30]

Mit dieser kurzen und bruchstückhaften Rekapitulation ist nun dargelegt, wo und wie Kant in den ersten beiden Kritiken die Gottesfrage stellt.[31] Die Begrenztheit unseres Erkenntnisvermögens lässt eine Beantwortung der Gottesfrage in theoretischer Hinsicht nicht zu:

> Ich behaupte nun, daß alle Versuche eines bloß spekulativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind; daß aber die Prinzipien ihres Naturgebrauchs ganz und gar auf keine Theologie führen, folglich, wenn man nicht moralische Gesetze zum Grunde legt, oder zum Leitfaden braucht, es überall keine Theologie der Vernunft geben könne. Denn alle synthetische Grundsätze des Verstandes sind von immanentem Gebrauch; zu der Erkenntnis eines höchsten Wesens aber wird ein transzendentaler Gebrauch derselben erfordert, wozu unser Verstand gar nicht ausgerüstet ist.[32]

Kant verweist also, nachdem die Idee eines Gottes von der theoretischen Vernunft als „bloßes, aber doch fehlerfreies Ideal“ ausgewiesen ist,[33] dessen

---

[26] Vgl. schon ebd.: „Da es praktische Gesetze gibt, die schlechthin notwendig sind (die moralische [sic!]), so muß, wenn diese irgend ein Dasein als die Bedingung der Möglichkeit ihrer *verbindenden* Kraft notwendig voraussetzen, dieses Dasein *postuliert* werden“ (Hervorhebungen im Original).

[27] *Kant*, KpV, AA V, 122.

[28] Ebd. 125.

[29] Ebd. (Hervorhebungen im Original).

[30] Ebd. Anders also als noch in der ersten Kritik und anders auch als das Postulat der Freiheit ist auf das Postulat Gottes und das der Unsterblichkeit der Seele nicht im unmittelbaren Anschluss an das Sittengesetz selbst zu schließen. Vielmehr wären diese in logischer Hinsicht gleichsam als Postulate zweiter Ordnung zu bezeichnen, hängen sie doch selbst einem Postulat an, nämlich der Forderung der Möglichkeit des höchsten Guts: „Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des *höchsten abgeleiteten Guts* (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines *höchsten ursprünglichen Guts*, nämlich der Existenz Gottes“ (*Kant*, KpV, AA V, 125; Hervorhebungen im Original).

[31] Vgl. prägnant auch *Keller*, Der Begriff des höchsten Guts, 364–367.

[32] *Kant*, KrV B 664.

[33] Ebd. B 641.

Existenz weder beweis- noch widerlegbar ist, die Gottesfrage vor das Forum der praktischen Vernunft.

Für das Erkenntnisinteresse dieses Aufsatzes ist nun der epistemologische Status, den Kant dem Fürwahrhalten[34] der Postulate zuschreibt, zentral. Es ist moralischer Glaube, die Gültigkeit der Postulate anzuerkennen. Als moralischer *Glaube* ist er damit einerseits durch einen höheren Gewissheitsgrad vom Meinen unterschieden, das „ein mit Bewußtsein *sowohl* subjektiv, *als* objektiv unzureichendes Fürwahrhalten" ist[35], er ist andererseits aber auch vom Wissen zu unterscheiden, das sich qua objektiv zureichendes Fürwahrhalten auch Gewissheit nennen ließe[36]. Als *moralischer* Glaube kommt ihm aber anders als dem doktrinalen Glauben nicht mehr jenes „Wankende" zu,[37] das diesen auszeichnet, sondern er ist durch einen höheren Grad an Gewissheit jedoch in praktischer Hinsicht ausgezeichnet, insofern er auf einen a priori gesetzten Zweck abzielt, nämlich das höchste Gut:

> [D]er Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüßen, eben so wenig besorge ich, daß mir der zweite jemals entrissen werden könne.[38]

Als solcher qualifiziert, ist der moralische Glaube mit dem Fürwahrhalten der Postulate der praktischen Vernunft identisch. Damit ist nun aber gezeigt, dass religiöse Überzeugungen ihrer Form nach den Anspruch auf normative Richtigkeit erheben können. Die Gottesfrage hat ihren *legitimen* Ort vor dem Forum der praktischen Vernunft. Nur dort, so scheint es, ist die Vernunft fähig, die Frage nicht als spekulative zu verhandeln und sich nicht schon in den transzendentalen Schein zu verstricken.[39]

---

[34] Der Begriff des Fürwahrhaltens soll hier keine Vorentscheidung für die zentrale Frage des vorliegenden Essays darstellen. Gemeint ist also nicht schon explizit, dass den Postulaten Wahrheit zugesprochen werden soll, sondern allein, dass sie überhaupt Geltung beanspruchen dürfen – in welcher noch zu klärenden Form auch immer. Passender wäre an dieser Stelle also das Kunstwort des „Fürgültighaltens".

[35] *Kant*, KrV B 850 (Hervorhebungen im Original).

[36] Vgl. ebd.

[37] Ebd. 855.

[38] Ebd. 857.

[39] Mit dieser Begründung ist dabei keineswegs eine Angleichung der Postulate an Gebote oder Normen verbunden. Vielmehr soll der Nachweis erbracht werden, dass religiöse Aussagen kein Tatsachenwissen oder eine Meinung mit empirischem Gehalt beinhalten, sondern eine zutiefst mit einer religiösen Praxis verwobene Form der Erkenntnis darstellen, deren Richtigkeit oder Falschheit aber untrennbar mit der epistemischen Praxis der Rechtfertigung ihres Geltungsanspruchs verbunden ist. Die Rede vom Geltungsanspruch der Richtigkeit soll also den konstitutiven Handlungsbezug religiöser Überzeugungen herausstellen, sie aber keinesfalls auf einen etwaigen moralischen Gehalt reduzieren. Vgl. zu dieser Unterscheidung auch *J. Habermas*, Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn und zur Sollgeltung moralischer Normen, in: *Ders.*, Diskursethik, Frankfurt am Main 2009, 382–434.

2.2 Wahrheit

Lässt sich nun weiter rechtfertigen, dass religiöse Überzeugungen *auch* berechtigterweise Anspruch auf Wahrheit erheben können? Aufschlussreich dafür ist die genaue Betrachtung dessen, was Postulate im kantischen Sinne eigentlich sind. Kant nennt ein Postulat „einen *theoretischen*, als solchen aber nicht erweislichen Satz […], so fern er einem a priori unbedingt geltenden *praktischen* Gesetze unzertrennlich anhängt".[40] Dass die Postulate der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele dem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetz der Verwirklichung des höchsten Guts unzertrennlich anhängen, insofern sie dessen notwendige Möglichkeitsbedingungen darstellen, haben wir oben bereits gesehen. Was aber bedeutet es, dass die Postulate *theoretische Sätze* sind?

Schon der Satz „Die Verwirklichung des höchsten Guts ist möglich", den die praktische Vernunft anerkennen muss, führt eine theoretische Proposition mit sich und ist damit Gegenstand der theoretischen Vernunft.[41] Gleiches gilt selbstverständlich für die der ersten Forderung der Vernunft folgenden Postulate. „Es existiert ein Gott" – die Proposition dieses Satzes ist theoretischer Natur, verweist also gerade auf das von der theoretischen Vernunft als notwendig zu denkende Ideal. Die theoretische Vernunft vermochte auf Grund der fehlenden Anschauung des Objekts aber kein Urteil über die Wahrheit der Proposition zu fällen. Jedoch *zwingt*[42] das Postulat der praktischen Vernunft die theoretische dazu, dessen „objektive Realität"[43] anzuerkennen,

> weil praktische Vernunft die Existenz derselben [gemeint sind die Begriffe Freiheit, Unsterblichkeit, Gott, Seele; M. B./J. T.] zur Möglichkeit ihres […] Objekts des höchsten Guts unvermeidlich bedarf, und die theoretische dadurch berechtigt wird, sie vorauszusetzen.[44]

Das heißt: Die in den Postulaten geforderten Voraussetzungen der Verwirklichung des höchsten Guts beziehen sich auf dieselben Ideen, nach denen sich die theoretische Vernunft unerreichbar austreckt.[45] Es ist wichtig, zu sehen, dass die theoretische Erkenntnis zwar *spekulativ* nicht erweitert wird, das

---

[40] *Kant*, KpV, AA V, 122 (Hervorhebungen im Original).

[41] Vgl. *F. Ricken*, Die Postulate der reinen praktischen Vernunft, in: *O. Höffe* (Hg.), Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft, Tübingen ²2011, 163–176, hier 165.

[42] Zum damit offenbar entschiedenen Streit um das Zueinander von theoretischer und praktischer Vernunft vgl. *B. Nonnenmacher*, Vernunft und Glaube bei Kant, Tübingen 2018, 106–112; vgl. auch das Kapitel „Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen" (*Kant*, KpV, AA V, 119–121).

[43] *Kant*, KpV, AA V, 135.

[44] Ebd. 134.

[45] Vgl. zum Verhältnis der Postulate einerseits und der begrifflich so stark limitierten Rede von Gott in der KrV andererseits *K. Düsing*, Kritik der Theologie und Gottespostulat bei Kant, in: *Fischer/Forschner* (Hgg.), Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants, 57–71, hier 69 f.

heißt, dass kein neues Wissen synthetisiert wird (dazu wäre die praktische Vernunft nicht fähig), dass aber dennoch der

> praktische Vernunftgebrauch […] *nicht* nur beigeordnet *neben* dem theoretischen Vernunftgebrauch stehen kann […], sondern dass darüber hinaus offenbar auch noch die Möglichkeit bestehen muss, dass der praktische Vernunftgebrauch in seiner Auseinandersetzung und Beantwortung der Frage nach dem, was sein soll, die Beantwortung der Frage nach dem, was ist […] mitbestimmt.[46]

Das bedeutet also tatsächlich, dass

> die theoretische Erkenntnis der reinen Vernunft […] einen Zuwachs bekommt, der aber bloß darin besteht, daß jene für sie sonst problematische (bloß denkbare) Begriffe, jetzt assertorisch für solche erklärt werden, denen wirklich Objekte zukommen, weil praktische Vernunft die Existenz derselben zur Möglichkeit ihres […] Objekts des höchsten Guts unvermeidlich bedarf, und die theoretische dadurch berechtigt wird, sie vorauszusetzen.[47]

Die Erweiterung der Erkenntnis besteht also nicht in der Erweiterung des *Umfangs* der Möglichkeit sicherer Erkenntnis, sondern in der *Berechtigung*, auch jene Begriffe so anzusehen, dass sie „*Objekte haben*".[48] Die theoretische Vernunft kann also nicht nur – wie in der Dialektik der KrV gezeigt – aus immanenten Gründen nicht anders, als den Begriff Gottes zu denken, sondern sie ist zu diesem Ausgriff auch *berechtigt*, das heißt, sie ist gerechtfertigt, den ihr entsprechenden *Anspruch auf Geltung zu erheben* – und das ist der Geltungsanspruch auf Wahrheit. Die theoretische Vernunft darf sich ontologisch auf die „objektive Realität" der Existenz eines Gottes festlegen und dafür Wahrheit beanspruchen (auch wenn sie die Einlösung dieses Anspruchs nicht mehr selbst verbürgen kann), und zwar deshalb, weil die praktische Vernunft um ihrer selbst willen auf die Geltung des entsprechenden Postulats angewiesen ist: „Daß ich mir das höchste Gut zum Zweck mache, setzt also voraus, daß ich die Postulate *für wahr halte*."[49] Damit ist nicht – das ist noch einmal zu betonen – der Anspruch erhoben, dass die religiöse Überzeugung ein *Wissen* darstellt, aber auch als *moralischer Glaube* kann sie Anspruch auf Wahrheit erheben.[50]

---

[46] *Nonnenmacher*, Vernunft und Glaube bei Kant, 105 f. (Hervorhebungen im Original).
[47] *Kant*, KpV, AA V, 134.
[48] Ebd. 135 (Hervorhebung im Original).
[49] *Ricken*, Die Postulate der reinen praktischen Vernunft, 166 (Hervorhebung M. B./J. T.). Überdeutlich auch *M. Forschner*, Immanuel Kant über Vernunftglaube und Handlungsmotivation, in: ZphF 59 (2005) 327–344, hier 333: Das moralische Gesetz […] enhält [sic!] […] den Grund und den Kanon der Annahme von *metaphysischen Existenzaussagen*, die die menschliche Vernunft […] zwar unabweislich beschäftigen, die in der Perspektive theoretisch-spekulativer Vernunft aber weder beweisbar noch widerlegbar sind" (Hervorhebung M. B./J. T.).
[50] Von der Standardanalyse von Wissen als wahrer, gerechtfertigter Meinung ist der hier angelegte Glaubensbegriff von Wissen insofern zu unterscheiden, als zwar eine Überzeugung mit dem Anspruch (auch) auf Wahrheit vertreten wird, die darüber hinaus auch gerechtfertigt sein soll, diese Rechtfertigung aber nur *in praktischer Absicht* gegeben ist. In theoretischer Hinsicht kann die Überzeugung also zwar nicht als gerechtfertigt gelten – und damit kein *Wissen* darstellen –, sie darf aber dennoch den Anspruch auf Wahrheit erheben.

2.3 Wahrhaftigkeit

Die ersten beiden Schritte sind damit getan: Wir haben gezeigt, dass religiöse Überzeugungen sowohl den Anspruch auf normative Richtigkeit als auch den Anspruch auf deskriptive Wahrheit erheben können.[51] Im weiteren Verlauf ist auf derselben Linie auch noch der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit zu integrieren. Dabei ist es ungleich schwieriger, allein mit Kant die Berechtigung dieses Geltungsanspruchs aufzuzeigen, ist doch die Idee der Performanz, die den Ineinsfall von Vollzug und Gehalt religiöser Überzeugungen als materiale Explikation des Wahrhaftigkeitsprädikats beschreibt, bei Kant nicht explizit zu finden. Jedoch kann man auch diesen Schritt auf einer kantischen Basis vollziehen. Dazu ist zunächst nochmals zu verdeutlichen, was den *moralischen* Glauben ausgezeichnet hat: Die religiöse Überzeugung ist moralisch gewiss, insofern sie auf einen a priori geltenden Satz (das Sittengesetz) abzielt. Sie baut damit aber auf *subjektiven Gründen* auf, so dass „ich nicht einmal sagen [muss; M. B./J. T.]: *es ist* moralisch gewiß, daß ein Gott sei etc., sondern *ich bin* moralisch gewiß etc."[52] Und weiter, in Aufnahme einer bereits zitierten Passage der KrV:

> [D]er Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüßen, eben so wenig besorge ich, daß mir der zweite jemals entrissen werden könne.[53]

Das heißt: Weil Religion bei Kant untrennbar mit der moralischen Gesinnung des Subjekts verwoben ist, die notwendiger Bestandteil einer gelingenden *Lebensführung* ist, so ist offensichtlich auch Religion untrennbar mit dem subjektiven Vollzug der eigenen Existenz verbunden.

Daher erheben religiöse Überzeugungen einen Anspruch auf Wahrhaftigkeit. Erst wenn für wahr gehaltene Überzeugungen, die aus einer Lebenspraxis stammen, auch eine praktische Einlösung jenseits aller Argumente für ihre Wahrheit und normative Richtigkeit erfahren, scheint das Spezifikum religiöser Überzeugungen in den Blick zu kommen. Ihre existenzielle Wahrhaftigkeit bildet die Tiefendimension der von ihnen artikulierten Glaubensinhalte. Eine Diskrepanz von Glaubensinhalt und Handlungen aus dem Glauben würde dem Glauben seine Glaubwürdigkeit nehmen. Der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit fordert damit letztlich eine praktisch-performative Konsistenz – Proposition und Performanz dürfen sich in religiös-existenziellen Fragen nicht widersprechen.[54]

---

[51] Mit Burkhard Nonnenmacher besteht in der zweifachen Verortung im Feld der theoretischen wie praktischen Vernunft gar „für Kant der Nukleus eines vernünftigen Glaubens- und Religionsbegriffs" (*Nonnenmacher*, Vernunft und Glaube bei Kant, 106).

[52] *Kant*, KrV B 857 (Hervorhebungen im Original).

[53] Ebd.

[54] Zur Plausibilisierung lässt sich eine Art Gegenprobe machen, die Klaus von Stosch in die Debatte eingebracht hat: Wenn wir uns einen Christen vorstellen, der zwar das Große Glaubensbekenntnis auswendig zitieren kann und sämtliche Artikel dieses Bekenntnisses für wahr hält, sich aber in der Praxis als zutiefst unmoralische Person erweist, dann würde man

Mit diesem Schritt sind nun alle Teile der Integritätsthese beisammen: Religiöse Überzeugungen sind vor dem Forum der praktischen Vernunft zu verantworten und beanspruchen normative Richtigkeit, da mit ihnen eine umfassende, existenzielle Lebenspraxis einhergeht. Zugleich beinhalten sie theoretische Gehalte, die man für wahr oder falsch halten kann. Ihnen eignet also auch der Anspruch auf Wahrheit – ohne dass sie dadurch schon als Wissen zu qualifizieren wären. Zu guter Letzt erheben sie den Anspruch auf Wahrhaftigkeit, da der performativ-prozessuale Aspekt für religiöse Überzeugungen ebenfalls konstitutiv ist – sie erschöpfen sich nicht im Haben einer (möglicherweise) wahren und richtigen Überzeugung, sondern sind auf Prozesse der Würdigung und der performativen Demonstration der handlungsleitenden Überzeugungen angewiesen.[55] Kurzum, religiöse Überzeugungen stellen eine integrierte Form der drei gängigen Geltungsansprüche dar.

3. Konsequenzen für eine zeitgenössische Glaubensverantwortung

Die hier explizierte Integritätsthese hat durchaus interessante Konsequenzen für einige zeitgenössische Debatten in der religiösen Epistemologie und zur wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung der Theologie. Zunächst ist festzuhalten, dass eine Orientierung an dem kantischen Positionswechsel von kosmologisch-spekulativen zu praktisch-postulatorischen Argumentationsformen innerhalb der Theologie weit verbreitet ist. Saskia Wendel hält exemplarisch fest, dass religiöse Überzeugungen nicht eine wissensanaloge Erkenntnis fokussieren, sondern primär durch eine religiöse Praxis konstituiert seien. Diese generiere zwar auch propositionale Gehalte, jedoch werde man der lebenspraktischen Verwurzelung religiöser Überzeugungen nicht gerecht, wenn man diese propositionalen Gehalte als Wissensüberzeugungen verstehe:

---

ihm „kaum christliche religiöse Überzeugungen zuschreiben dürfen. Auch wenn er auf Nachfrage die kognitiv-propositionalen Gehalte seiner religiösen Überzeugungen im Einklang mit der christlichen Botschaft erläutert, wird wohl kaum jemand darauf verzichten wollen, die lebensregelnde Komponente seiner religiösen Überzeugungen bei der Ermittlung der Bedeutung seiner Aussagen einzubeziehen“ (*K. von Stosch*, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Paderborn 2012, 174). Dieses Beispiel zeigt, dass Aufrichtigkeit bzw. Wahrhaftigkeit ein Geltungsanspruch ist, der mit religiösen Überzeugungen notwendig einhergeht, da wir performative Verletzungen der Aufrichtigkeit kritisieren und mit dieser Kritik bereits voraussetzen, dass Religion auch mit dem Maßstab der Wahrhaftigkeit zu messen ist.

[55] Dieser Aspekt wird immer wieder von Jürgen Werbick stark gemacht. In seiner „dynamischen Wahrheitskonzeption“ (*J. Werbick*, Einführung in die theologische Wissenschaftslehre, Freiburg i. Br. 2010, 150) thematisiert er die Unvertretbarkeit des Aktes einer wahrhaftigen Würdigung durch den Einzelnen als unabdingbares prozessuales Element eines theologischen Wahrheitsbegriffs. Wahrheit erschöpft sich nicht in konstativen Urteilen, sondern in wahrhaftiger, authentischer Beziehung, in glaubendem Miteinander: „Wahrheit geschieht elementar in der Erweiterung und der ‚dichteren‘ Wahrnehmung dieses Miteinander-Seins“ (ebd. 151). Die Betonung der existenzhermeneutischen Bedeutung und der anerkennungstheoretisch formatierten Würdigung von Andersheit ergänzen die hier vorgelegte Analyse um einen oft vernachlässigten, aber für religiösen Glauben unabdingbaren Aspekt.

> Ich verknüpfe den Glauben daher nicht mit dem Wissen, sondern mit dem Handeln bewussten Daseins, stelle also die praktische Dimension des Glaubens im Horizont von Sinndeutungspraxen heraus, insbesondere dann, wenn es sich um einen religiösen Glauben handelt. Glauben ist nicht Wissen, und sein primäres Ziel ist nicht Erkenntnis, weder Selbst- noch Welt- noch Gotteserkenntnis, sondern gelingende Lebensführung und Lebensform im Horizont einer Lebensdeutung, die der kontingenten Existenz Sinn verleiht.[56]

Religiöse Sinndeutungssysteme würden ihrer praktischen Relevanz und ihrer Bedeutung für die Lebensführung beraubt, wenn man keine epistemischen Differenzierungen zwischen Wissens- und Glaubensüberzeugungen einziehe – religiöse Sinndeutungen beziehen sich „auf die Lebenspraxis und damit auch auf Handlungen […], die nicht nur mit dem Anspruch auf Wahrhaftigkeit, sondern auch mit dem Anspruch normativer Richtigkeit verbunden sind."[57] Aus der praktischen Dimension des Glaubens folge, dass Glaubensaussagen nicht an theoretische Wissensaussagen assimiliert werden dürfen:

> Bei religiösen Überzeugungen geht es somit nicht um „wahr" oder „falsch" in theoretischem Sinne; ebenso wenig um die Formulierung einer Ontologie. Vielmehr steht hinsichtlich des Glaubens die Lebensführung im Zentrum, das Handeln und damit der Aspekt der normativen Richtigkeit und der Wahrhaftigkeit, des im praktischen Sinne Richtigen und Falschen, Rechten und Unrechten, Guten und Schlechten.[58]

Die fehlgeleitete Fokussierung auf theoretische Wahrheit als primären Geltungsanspruch des Religiösen sei also eine intellektualistische Verkürzung von Glaubensüberzeugungen, da sie die Verwurzelung des Glaubens in einem Akt des Vertrauens und damit innerhalb einer sozialen Praxis abblende. Mit anderen Worten: Wendel zufolge ist eine theoretische Erkenntnis Gottes unmöglich, so dass die entscheidende Frage in religiösen Dingen nicht ‚Was kann ich wissen?', sondern ‚Was soll ich tun?' beziehungsweise ‚Was darf ich hoffen?' sei.[59] In der lebenspraktischen und existenzhermeneutischen Relevanz religiöser Überzeugungen zeige sich ihre normative und rationale

---

[56] *S. Wendel*, Die Rationalität des Glaubens, in: *M. Kühnlein* (Hg.), Gott und Sinn. Im interdisziplinären Gespräch mit Volker Gerhardt, Baden-Baden 2016, 37–52, hier 44. Vgl. ähnlich *S. Wendel*, Glauben statt Wissen. Zur Aktualität von Kants Modell des „praktischen Vernunftglaubens", in: *M. Wasmaier-Sailer/B. P. Göcke* (Hgg.), Idealismus und natürliche Theologie, Freiburg i. Br. 2011, 81–103, hier 95: „Glauben ist kein Wissen und ist so eines Beweises weder fähig noch bedürftig, d. h. eines ‚andemonstrierenden' Verfahrens. Wohl aber kann, ja muss er vernünftig gerechtfertigt werden, und wohl bezieht sich dieser Glaube auf Erkenntnisgegenstände, denen in praktischer Hinsicht objektive Realität zuzusprechen ist – als Postulate der praktischen Vernunft."

[57] *S. Wendel*, Theologie – rationale Rechtfertigung der Praxis der Nachfolge Jesu, in: *K. Viertbauer/H. Schmidinger* (Hgg.), Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert, Darmstadt 2016, 129–150, hier 139 f.

[58] *S. Wendel*, Der universale Geltungsanspruch der Religionen und das Problem der Gewalt, in: *M. Heimbach-Steins/H. Bielefeldt* (Hgg.), Religionen und Religionsfreiheit. Menschenrechtliche Perspektiven im Spannungsfeld von Mission und Konversion, Würzburg 2010, 167–177, hier 172.

[59] Vgl. *Wendel*, Theologie – rationale Rechtfertigung der Praxis der Nachfolge Jesu, 132 f.

Angemessenheit, nicht aber in einer von der Glaubenspraxis entkoppelten Konzeptionalisierung als für-wahr-gehaltene Sätze.

Dieser kantisch inspirierte ‚praktische Vernunftglaube' liegt methodisch und wissenschaftstheoretisch genau auf einer Linie mit der hier vertretenen Integritätsthese, wobei unserer Ansicht nach damit keineswegs zwangsläufig die Verabschiedung des Geltungsanspruchs auf Wahrheit einhergeht. Auch wenn sich der Glaube vor dem Forum der praktischen Vernunft zu verantworten hat, ist damit nicht gesagt, dass es sich bei Glaubensüberzeugungen um Propositionen handelt, die ausschließlich Richtigkeit oder Wahrhaftigkeit beanspruchen – ihnen ist im Gegenteil auch eine konstatierend-beschreibende Funktion eigen, die mit dem Geltungsanspruch auf Wahrheit auftritt – allerdings nicht im Sinne eines Ineinsfalls von Sein und Denken, sondern in der formalen Bestimmung, dass religiöse Überzeugungen mit bestimmten ontologischen *commitments* einhergehen und daher universalistisch, kognitivistisch und realistisch zu interpretieren sind.[60]

Religiöse Überzeugungen unterscheiden sich also von moralischen Überzeugungen, da sie nicht ausschließlich Handlungsnormen beinhalten, son-

[60] Daher ist Armin Kreiner in seiner Priorisierung bzw. Verabsolutierung des Wahrheitsanspruchs religiöser Überzeugungen in der hier vertretenen kantischen Perspektive nicht zuzustimmen. Kreiner hält fest, „dass man über Gott wahrheitsfähige Aussagen machen kann, und zwar nicht nur analoge und metaphorische, sondern zumindest teilweise auch Aussagen, die in einem wörtlichen Sinn wahr sein können" *(A. Kreiner*, Das wahre Antlitz Gottes, oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen, Freiburg i. Br. 2006, 130–145, hier 144). Der Sinn einer religiösen Aussage – z. B. der Aussage, dass Gott vollkommen ist – ist dann adäquat erfasst, wenn man unterstellt, dass der Sprecher diese Aussage für *wahr* hält. Mit dieser Positionierung geht für Kreiner die Annahme einher, dass es ‚Wahr-Macher' für religiöse Aussagen gibt und dass sich diese Wahr-Macher nicht von Wahr-Machern anderer Aussagen unterscheiden: „Aussagen über Gott sind, wenn sie denn überhaupt wahr sind, im gleichen Sinn wahr wie Aussagen über andere Dinge. […] Was Aussagen über Gott wahr macht, ist m. E. das Gleiche, das etwa auch Aussagen über den Schnee wahr macht" (*A. Kreiner*, Wahrheit und Perspektivität religiöser Rede von Gott, in: *I. U. Dalferth/P. Stoellger* (Hgg.), Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation, Tübingen 2004, 53–67, hier 53). Die Bedingungen, unter denen die Aussage ‚Gott ist ein vollkommenes Wesen' wahr ist, entsprechen also exakt den Bedingungen, unter denen die Aussage ‚Schnee ist weiß' wahr ist: Beide Sätze sind wahr, wenn ihr propositionaler Gehalt in der Welt der Fall ist, d. h. wenn Gott tatsächlich vollkommen und Schnee tatsächlich weiß ist. Kreiner ist in der Hinsicht recht zu geben, dass Glaubensüberzeugungen immer auch einen Anspruch auf Wahrheit erheben – sie haben eine konstative Dimension und legen sich ontologisch auf bestimmte Existenzaussagen fest. Allerdings ist der Anspruch auf Wahrheit keineswegs der primäre oder singuläre Anspruch religiöser Aussagen. Diese Annahme würde Glaubensüberzeugungen ihr Spezifikum nehmen, da diese sich nicht in einem theoretischen Für-Wahr-Halten recht spekulativer metaphysischer Annahmen erschöpfen, sondern eine lebenspraktisch-orientierende Dimension haben. Daher ist gegen Kreiner einzuwenden, dass sich die Rechtfertigungsbedingungen für die Aussagen ‚Gott existiert' und ‚Schnee ist weiß' eben doch fundamental unterscheiden, da die erstere Aussage eine die eigene Selbst- und Weltdeutung zutiefst formende Überzeugung ist, die letztere Aussage aber ‚nur' eine empirische Wahrheit, die mit naturwissenschaftlichen Methoden prüfbar ist bzw. deren Falsifikationsbedingungen eindeutig sind. Deskriptive Überzeugungen lassen sich angesichts neuer Evidenzen schnell verändern, religiöse Überzeugungen scheinen auf eigentümliche Art und Weise resistent gegenüber solchen Evidenzen, die Veränderungen empirischer Überzeugungen hervorrufen. Man bekommt also nicht hinreichend in den Blick, welchen Geltungsanspruch religiöse Sätze vertreten, wenn man diesen singulär mit konstativ-propositionaler Wahrheit identifiziert.

dern eben auch für die Wirklichkeit des Geglaubten einstehen. Ein Satz wie ‚Gott ist eine Person' ist zwar ein zutiefst lebenspraktischer Satz und leitet zu Handlungen an, die *richtig* sind, jedoch geht mit der Äußerung dieses Satzes eben auch einher, den propositionalen Gehalt des Satzes für *wahr* zu halten. Während sich Überzeugungen, die den Geltungsanspruch auf normative Richtigkeit erheben, dadurch auszeichnen, dass Normen im Prozess der Rechtfertigung überhaupt erst konstruiert werden und es nichts in der Welt gibt, was für die objektive ‚Wahrheit' dieser Normen einstehen kann, ist ein solcher kantischer moralischer Konstruktivismus nur schwer mit einer realistischen Intuition in Bezug auf religiöse Überzeugungen in Einklang zu bringen. Es scheint für die Existenz oder Wirklichkeit Gottes nicht relevant zu sein, worauf Menschen sich im Diskurs einigen, so dass es im Gegensatz zu Überzeugungen, die Richtigkeit beanspruchen, in Bezug auf religiöse Überzeugungen eine diskursexterne Realität gibt, die für die Rationalität der infrage stehenden Überzeugung relevant ist.[61] Es wäre in unseren Augen nicht angemessen, würde man eine der Dimensionen der Geltungsansprüche religiöser Überzeugungen privilegieren oder gar verabsolutieren – ihnen ist vielmehr die Verschränkung von lebenspraktischer Relevanz und deskriptiver Überzeugtheit, das heißt von Richtigkeit *und* Wahrheit, gemein.

Auf diesem Wege könnte man auch versuchen, die sich vertiefenden Gräben zwischen Ansätzen, die sich den Einsichten Kants verpflichtet wissen, und Ansätzen meist analytischer Provenienz, die diese kantischen Einsichten kritisch beurteilen, zu überwinden: So wenig wie der Anspruch der Wahrheit denen vorbehalten ist, die eine Metaphysik vor Kant reanimieren möchten, so wenig ist der Anspruch der Richtigkeit in religiösen Fragen ohne Anspruch auf Wahrheit zu haben. Daher ist es auch ein inhaltlich schwacher und strategisch zu leicht zu durchschauender Schachzug, wenn in manchen gegenwärtigen Debatten versucht wird, den Anspruch auf Wahrheit gegen die Rezeption der philosophischen Moderne auszuspielen. Die Konstruktion einer Dichotomie von Wahrheit und Freiheit ist ein aktuelles Beispiel für diese abstruse Dialektik – als ob derjenige auf den Anspruch

[61] Wendel hält denn auch unbeschadet der handlungstheoretischen Bestimmung des Glaubens am realistischen Gehalt religiöser Überzeugungen fest: „Religiöse Überzeugungen [sind] realistisch zu interpretieren, denn sie verpflichten sich ontologisch auf die Existenz dessen, wovon sie überzeugt sind, so etwa in christlicher Hinsicht auf die Existenz Gottes oder auf das Geschehen der Selbstoffenbarung Gottes in einer konkreten historischen Person" (*Wendel*, Geltungsanspruch, 168). Es wäre im Anschluss daran jedoch zu diskutieren, ob Wendel in ihrer Fokussierung auf normative Richtigkeit und Wahrhaftigkeit im Blick auf den von ihr selbst markierten Aspekt der realistischen Perspektive und des kognitiven Gehalts religiöser Überzeugungen den Geltungsanspruch auf Wahrheit nicht zu sehr abschwächt, wiewohl sie ja selbst bemerkt, dass es einem kantisch inspirierten Vernunftglauben zwar nicht um die Generierung theoretischen Wissens geht, aber in der Qualifizierung der in praktischer Hinsicht gerechtfertigten Überzeugung als propositional gehaltvoll, universal und ontologisch verpflichtend implizit gerade diejenige Perspektive offengehalten wird, die wir hier mit dem Wahrheitsbegriff belegen wollen.

auf Wahrheit verzichten müsse, der sich einem kantischen Ideal von Autonomie verpflichtet weiß.[62] Die hier angestellten Überlegungen machen deutlich, dass die Alternative ‚Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr' eine toxische Dichotomie ist, aus deren Würgegriff sich eine Systematische Theologie, die auf Augenhöhe mit der Moderne agieren möchte, dringend befreien sollte – auch innerhalb eines kantischen, das heißt modernen und dem Autonomieideal verpflichteten Paradigmas ist es möglich, für seine religiösen Überzeugungen Wahrheit zu beanspruchen. Allerdings kann Wahrheit dann nicht mehr ein Ineinsfall von Sein, Denken und Gott sein oder als umfassende Synthese von Glauben und Wissen in einer von Vernunftstrukturen durchzogenen Natur gedacht werden, sondern muss als eine von mehreren Dimensionen des Geltungsanspruchs religiöser Überzeugungen verstanden werden. Ein solcher Begriff von Wahrheit ist material entkernt, weil er zunächst nur auf den formalen Anspruch verweist, auch innerhalb postulatorischer Strukturen Aussagen zu formulieren, die sich auf die Wirklichkeit des Behaupteten festlegen.

Es gilt daher, dass es nicht hinreichend ist, den in religiösen Aussagen enthaltenen Überzeugungen nur einen Geltungsanspruch zuzuweisen. Zwar kann in der klassischen Dreiteilung von Geltungsansprüchen Religion tatsächlich nicht eindeutig untergebracht werden. Aus der nicht eindeutigen Einsortierbarkeit religiöser Geltungsansprüche in das klassische diskurstheoretische Schema von Geltungsansprüchen ist allerdings nicht zu schließen, dass religiöse Überzeugungen diskursiv nicht zu verhandeln sind – dies ist schlicht ein logischer Fehlschluss.[63] Vielmehr haben wir hier die These plausibilisiert, dass religiöse Überzeugungen nur dann sinnvoll analysiert sind, wenn man *alle drei* Geltungsansprüche als nicht aufeinander reduzierbare Dimensionen religiöser Überzeugungen versteht.[64]

---

[62] Vgl. zur Debatte exemplarisch die beiden zentralen Beiträge *K.-H. Menke*, Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? Eine Streitschrift, Regensburg 2017; *M. Striet*, Ernstfall Freiheit. Arbeiten an der Schleifung der Bastionen, Freiburg i. Br. 2018.

[63] Um diesen Fehlschluss zu vermeiden, müsste die zusätzliche Prämisse eingeführt und plausibilisiert werden, dass der Geltungsanspruch einer Äußerung schon vor seiner diskursiven Erörterung klar ist. Diese Prämisse ist nicht plausibel – nicht zuletzt die Tatsache, dass rationale Auseinandersetzungen über religiöse Fragen möglich sind, spricht gegen diese Prämisse. Die Schwierigkeit der Benennung eines eindeutigen Geltungsanspruchs von Religion spricht nicht für die a-rationale Prädiskursivität des Religiösen, sondern für die Unvollständigkeit des diskurstheoretischen Schemas von Geltungsansprüchen.

[64] Die gleiche These, obschon mit jeweils unterschiedlichen Begründungen, vertreten auch die beiden zentralen Rezipienten von Habermas' Werk in der deutschsprachigen Theologie. Edmund Arens hält fest, dass der Anspruch auf Wahrheit „von elementarer Bedeutung" sei (*E. Arens*, Gottesverständigung. Eine kommunikative Religionstheologie, Freiburg i. Br. 2007, 239), aber auch die Ansprüche der Richtigkeit und Wahrhaftigkeit Maßstäbe religiöser Überzeugungen seien (ebd. 243–247). Hans-Joachim Höhn verteidigt ebenfalls die These, dass in einer spezifisch existenzialsemiotischen Lesart der christliche Glaube durch vier Geltungsansprüche gekennzeichnet ist – in einer „Kriteriologie der stimmigen Zuordnung von Wahrheit, Verständlichkeit, Wahrhaftigkeit und Richtigkeit von Sprechakten zu den semiotischen Dimensionen der Sprache lassen sich Prozesse und Strukturen christlicher Glaubensvermittlung analysieren und kritisieren" (*H.-J. Höhn*, Existentiale Semiotik des Glaubens, in: *M. Dürnberger*

4. Systematischer Ertrag

Es lässt sich, in Bündelung der vorgelegten Überlegungen, eine integrierte Theorie der Geltungsansprüche religiöser Überzeugungen verteidigen. Religiöse Überzeugungen haben zunächst und primär eine normativ-lebenspraktische Dimension, die ihre existenziell-regulative Verwurzelung und umfassend-orientierende Funktion zum Ausdruck bringt und die mit dem Geltungsanspruch der Richtigkeit verbunden ist. Religiöse Überzeugungen sind keine primär theoretischen Überzeugungen, sondern sind zutiefst mit Lebens- und Glaubenspraktiken und damit auch mit Selbst- und Weltdeutungen verknüpft – ihr ureigener Ort ist, mit Kant, die praktische Vernunft. Mit dieser kantischen Verortung ist es aber zugleich möglich, ihnen eine konstative Dimension zuzuschreiben, die eine realistische Intuition zum Ausdruck bringt und die mit dem Geltungsanspruch der Wahrheit verbunden ist.[65] Die Existenz, Bestimmungen oder Handlungen Gottes sind nicht von menschlichen Konstruktionsleistungen abhängig, so dass Aussagen über diese Sachverhalte sich nicht nur in gelingendem oder misslingendem Leben bewähren müssen, sondern sich auch als wahr oder falsch erweisen können. Schließlich ist ihnen eine existenzielle Dimension eigen, die ihre performativ-propositionale Doppelstruktur berücksichtigt und mit dem Anspruch auf Wahrhaftigkeit verbunden ist – religiöse Überzeugungen sind immer auch, aber nie nur Propositionen, sondern gehen mit Haltungen, Einstellungen und Emotionen einher, die erst performativ transparent werden. Erst, wenn man die aufrichtige performative Umsetzung von religiösen Auffassungen, die man für wahr und richtig hält, ebenfalls in die Analyse religiöser Überzeugungen integriert, erhält man ein umfassendes Bild ihrer Geltungsdimensionen.[66]

Diese integrierte Theorie lässt sich in den Bahnen eines kantischen ‚praktischen Vernunftglaubens' plausibel machen: Der Anspruch auf Wahrheit

[u. a.] [Hgg.], Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart, Regensburg 2017, 55–79, hier 76).

[65] Vgl. die treffende Formulierung dieser Intuition von Thomas M. Schmidt: „Für religiösen Glauben ist […] die Annahme zentral, dass es einen Gott gibt, der von menschlichen Vorstellungen unabhängig ist. Religiöse Überzeugungen sind nach dieser Auffassung von ästhetischen oder moralischen Urteilen dadurch unterschieden, dass sie ein nicht reduzierbares konstatives Element enthalten. Religiöse Überzeugungen müssen, wenn sie rational sind, auch als Behauptungen über Sachverhalte verstanden werden können, nicht nur als Appelle oder Berichte innerer Zustände" (*Th. M. Schmidt*, Religiöse Sprache und philosophisches Denken, in: *G. Deninger-Polzer/Ch. Winter/S. Dabo-Cruz* [Hgg.], Das Denken und seine Folgen. Wege des Denkens aus der Sicht unterschiedlicher Wissenschaftsdisziplinen, Idstein 2008, 57–70, hier 66).

[66] Ein Missverständnis muss an dieser Stelle ausgeschlossen werden: Die hier gewählte Reihenfolge der Explikation der Geltungsansprüche religiöser Überzeugungen darf nicht als ontogenetische These zur Entstehung religiöser Überzeugungen im Individuum verstanden werden, d. h. als Aussage darüber, dass zunächst eine Proposition vorhanden sein muss und sich dann eine wahrhaftige Praxis entwickelt. Die Frage nach den individuellen Entstehungsbedingungen religiöser Überzeugungen ist letztlich eine religionspsychologische Frage und kann hier nicht abschließend geklärt werden.

ist nicht vorreserviert für metaphysische Entwürfe, die die kantische Metaphysikkritik nicht teilen. Vielmehr ist er auch in den Bahnen eines kantisch inspirierten praktischen Vernunftglaubens mit guten Gründen aufrechtzuerhalten, nur eben nicht als primärer oder gar singulärer Anspruch von Religion.[67] Gleiches gilt für Ansprüche auf Wahrhaftigkeit: Diese werden erst innerhalb eines praktischen Vernunftglaubens plausibel, da sie zwingend auf propositionalen Gehalt angewiesen sind, mit dem performative Akte zuallererst korreliert werden können. Abschließend kann gegen den eingangs geäußerten Verdacht, dass sich religiöse Überzeugungen aufgrund ihres unklaren Geltungsanspruchs außerhalb des vernünftig Verhandelbaren bewegten, zweierlei festgehalten werden: Zum einen ist es möglich, eine kantisch inspirierte, integrierte Theorie der Geltungsansprüche religiöser Überzeugungen zu konturieren, welche die drei Geltungsansprüche der Richtigkeit, Wahrheit und Wahrhaftigkeit als Dimensionen religiöser Überzeugungen ausweist, die nicht aufeinander reduziert werden können. Zum anderen spricht nichts dafür, dass diese mehrdimensionalen Überzeugungen einer vorbehaltlosen diskursiven Prüfung nicht zugänglich sind – die Vernunft des Glaubens kann diskursiv angegriffen und verteidigt werden, und gerade in der fehlenden Verabsolutierung eines einzigen Geltungsanspruches kann das schillernde Phänomen einer religiösen Überzeugung adäquat eingefangen und konzeptionalisiert werden.

Summary

The common division of validity claims into claims to truth, rightness, and sincerity, poses a problem for religious convictions since they cannot be categorized into one or other of these validity claims. However, it must not be concluded from this that religious convictions are thus not capable of rational evaluation. In this article, we defend the so-called integrity thesis. It argues that religious convictions are irreducibly constituted by the three distinct validity claims of truth, rightness, and sincerity. We draw on the Kantian concept of a "practical faith of reason" to conceptualize such an integrated theory of the validity claims of religious convictions.

[67] Vgl. hierzu auch die das eigene Konzept präzisierende Feststellung Wendels: „Es geht [in religiösen Fragen; M. B./J. T.] also um Urteile, die auf der Einsicht praktischer Vernunft basieren, selbst aber nicht mehr direkt von praktischer Bedeutung sind, sondern auf theoretische Einsicht abzielen, so etwa die Existenz Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit. In theoretischer Hinsicht sind sie allesamt transzendentale, lediglich regulative Ideen der reinen theoretischen Vernunft und als solche hinsichtlich ihrer objektiven Realität weder beweisbar noch widerlegbar. In praktischer Hinsicht jedoch können sie genau jene objektive Realität erlangen, jedoch nicht in Form theoretischer Gewissheit als Resultat von Beweiswissen, sondern in Form eines Postulates der praktischen Vernunft" (*S. Wendel*, Glaube – Handeln – Habitus, in: *M. Kleinert/H. Schulz* (Hgg.), Natur, Religion, Wissenschaft, Tübingen 2017, 299–311, hier 299 f.).

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

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

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter **www.herder.de** beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: +49 761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

ThPh 94 (2019) 69–93

Michel Henry und die Dekonstruktion der „Metaphysik der Vorstellung“

Zum Verhältnis von Lebensphänomenologie und Postmoderne

Von Rolf Kühn

Mit Radikalität meinte Edmund Husserl, der Begründer der klassischen Phänomenologie, die Selbstbesinnung der phänomenologischen Methode auf einen absolut gewissen Anfang des Erkennens hin, der von keiner unausgewiesenen Voraussetzung mehr abhängig ist. Was Husserl im immanenten Bewusstseinsleben des reinen Ego als einen solch apodiktischen Ursprung zu finden glaubte,[1] wurde von der nachfolgenden Phänomenologie bei Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Derrida und Emmanuel Levinas auf unterschiedliche Weise infrage gestellt. Sie versuchten, das ontologische Vorverständnis der besonderen Bewusstseinssphäre „Ich“ beispielsweise als *Dasein* zu klären – oder, dass eine *Welt-Leib-Verflechtung* die nicht weiter reduzierbare Vorgegebenheit bildet, wie auch die Differenz *(différance)* keinen rein gegebenen Ursprung zulässt oder die ethische Transzendenz des Anderen als „Antlitz“ vorrangig ist. Damit wurde innerphänomenologisch prinzipiell immer deutlicher, dass der „Gegenstand der Phänomenologie“ nicht so sehr die einzelnen beschreibbaren Phänomene sind als vielmehr die originäre *Phänomenalisierung* als solche, mit anderen Worten die *Phänomenalität* der Welthorizontalität, Existenz, Sinnzerstreuung oder eines absoluten Anrufs.[2] Indem Michel Henry seinerseits die lebendige Ur-Ermächtigung oder Potenzialisierung aller Akte eines „Bewusstseins von …“ aufsucht, führt er kein neues Paradigma der „Andersheit“ in die phänomenologische Philosophie ein, sondern gibt hinsichtlich des seit Heidegger postulierten „Endes der Metaphysik“ grundsätzlich zu bedenken, dass wir damit – wenn es tatsächlich eingetreten sein sollte – noch keineswegs am Ende des „Absoluten des Lebens“ im selbstaffektiven oder pathischen Sinne wären. Im Folgenden diskutieren wir diese Position als eine Dekonstruktionsform jeglicher Vorstellung, woraus sich die Frage nach Übereinstimmungen als

[1] Vgl. *E. Husserl*, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, herausgegeben von *S. Strasser*, Dordrecht [2]1963.

[2] Vgl. *R. Kühn*, Radikalisierte Phänomenologie, Frankfurt am Main 2003; *H.-D. Gondek/L. Tengelyi*, Neue Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt am Main 2011; *K. Novotný*, Neue Konzepte der Phänomenalität. Essais zur Subjektivität und Leiblichkeit des Erscheinens, Würzburg 2012. Damit ist auch anerkannt, dass Levinas wie Marion ebenfalls eine „Phänomenologie des Unsichtbaren“ über die Figur des „Antlitzes“ bzw. der „Sättigung“ angestrebt hat; vgl. *J. Hatem*, D’Henry à Levinas. Exercices de phénoménologie matérielle, Saarbrücken 2016; *J.-L. Marion*, Figures de phénoménologie. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida, Paris 2012, 95–115; *C. Tarditi*, Phénoménologie ou ontologie? Jean-Luc Marion et Michel Henry, in: *G. Jean/J. Leclercq/N. Monseu* (Hgg.), La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry, Louvain-la-Neuve 2013, 195–204. Außerdem *H.-B. Gerl-Falkovitz* (Hg.), Jean-Luc Marion. Studien zum Werk, Dresden 2013.

auch Abweichungen von anderen postmodernen Autoren wie etwa Lyotard, Foucault, Deleuze, Derrida ergibt.

1. Die reine Phänomenalität als Affektivität und ursprüngliche Einheit

Michel Henry (1922–2002), der bis 1987 den Lehrstuhl für Philosophie an der Universität Montpellier innehatte, griff daher diese radikale Rückfrage nach dem phänomenologischen „Wesen des Erscheinens" völlig neu auf, wie sein umfangreiches frühes Hauptwerk *L'Essence de la manifestation* zeigt.[3] Dabei ging er in seiner maßgeblichen Radikalisierung noch weiter als die eingangs genannten Phänomenologen, insofern er die mit dem transzendenten Seinsbegriff verbundenen Vorentscheidungen seit dem griechischen Denken bis Heidegger und darüber hinaus hinterfragte.[4] Seine philosophiegeschichtlich kritische wie dekonstruktive Aufklärung dieser klassischen Metaphysik- und Erkenntnistradition führte aber nicht einfach zu einer Ersetzung des *Seins* durch das absolut phänomenologische *Leben*, sondern zu einer notwendigen Unterscheidung der Phänomenalisierung als „Duplizität" beziehungsweise „Heterogenität" selbst. *Vor* jeder intentionalen oder ereignishaften Welteröffnung durch das Ego beziehungsweise Da-sein hat immer schon das sich selbst affizierende Leben als *ipseisierte* Subjektivität sein Werk getan. Es ermöglicht *a priori* diese Bewegung der *Transzendenz* als Seinseröffnung, ohne dass dabei das lebendige Ich als originär *passibles* „Mich" seinerseits in irgendeiner sinnerschlossenen Welt erscheint. Damit bezieht sich die Radikalisierung bei Henry auf die strenge Analyse eines Lebens, dessen innere oder immanente Wahrheit allein sein phänomenologisches *Sich-Selbst-Erscheinen* sein kann, das alle weitere Erscheinung durch unser ursprünglich lebendiges Erfahren-*Können* bestimmt[5], auch wenn dieses dann existenziell oder diskursiv umfassend durch Differenz, Andersheit oder Pluralität bestimmt ist, wie die allgemeine These der Postmoderne seit Jean-François Lyotard (1924–1998) lautet[6], und letzterer sie den

[3] *M. Henry*, L'Essence de la manifestation, Paris 1963 (Neuauflage 1990; dt. Das Wesen des In-Erscheinung-Tretens, Freiburg i. Br./München 2018); vgl. dazu *J. Leclercq/Ch. Perrin* (Hgg.), Genèse et structure de l'Essence de la manifestation, Paris 2017, sowie auch Revue Internationale Michel Henry 3 (2013): Notes préparatoires à „L'Essence de la manifestation": La subjectivité. – Unser vorliegender Beitrag will in der Relektüre dieses Werkes von 1963, wie es jetzt in deutscher Übersetzung vorliegt, vor allem jene Dimensionen offenlegen, die darin enthalten waren und sich bis heute immer differenzierter als „Lebensphänomenologie" entfaltet haben, wobei gerade der Vergleich mit dem postmodernen Denken die Fruchtbarkeit dieses Ansatzes zeigen dürfte.

[4] Vgl. *R. Kühn*, Leiblichkeit als Lebendigkeit. Michel Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität, Freiburg i. Br./München 1992.

[5] Vgl. *M. Henry*, Können des Lebens. Schlüssel zur radikalen Phänomenologie, Freiburg i. Br./München 2017.

[6] Vgl. *J.-F. Lyotard*, La condition postmoderne. Rapport sur le savoir, Paris 1979 (dt. Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Wien ^{5}2005); *ders*., Le Postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982–1985, Paris 1986 (dt. Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982–1985, herausgegeben von *P. Engelmann*, Wien ^{2}1989); außerdem *A. Huyssen/K. R. Scherpe* (Hgg.),

nordamerikanischen kulturwissenschaftlichen Diskussionen entnahm, auch wenn diese unter anderem durch die frühen strukturalistischen Arbeiten von Ferdinand de Saussure oder Claude Lévi-Strauss vorbereitet worden waren.[7] Es geht uns daher in diesem Zusammenhang weniger um eine Gesamtkontextualisierung der Henry'schen „Radikalen Phänomenologie", wie sie des Öfteren schon unternommen wurde und weiterhin im Gespräch bleibt, worauf wir besonders auch in den Anmerkungen hinweisen, als hauptsächlich um die Problematik des reinen Erscheinens, die Postmoderne und Lebensphänomenologie mit den unterschiedlichen Begriffen von *Differenz* und *Immanenz* jeweils zu bestimmen versuchen.

Die von Henry seit *L'Essence de la manifestation* erarbeitete „materiale Phänomenologie" mündet so auf ganz eigenständige Weise ohne direkte Abhängigkeit vom postmodernen Umfeld, wenn man von Heideggers Gewicht für die Sinn-Dekonstruktion der ontologischen Differenz von Sein/Seiendem absieht, in eine alle Erscheinungsbereiche umfassende „radikale Lebensphänomenologie" ein.[8] Der Ausgang von den klassischen Konzepten der Phänomenologie seit Descartes dient dabei hauptsächlich dazu, nach deren originärer Ermöglichung zu fragen. *Ego cogito* (Ich denke), Bewusstsein, Intentionalität, Welthorizont, Seinsart oder Existenz sowie postmodern die Differenz oder Alterologie beziehungsweise Nachträglichkeit (Supplement) können in ihrem je aufschiebenden Transzendenzcharakter nur als *relativer* Aufweis einer lebendigen phänomenologischen Wesenhaftigkeit gelten, die als selbstaffektives Pathos den eigentlichen Ursprung aller Phänomenalisierung beinhaltet. Der schon genannte grundsätzliche Phänomenalisierungsunterschied von Leben/Welt ist – wie bereits gesagt – eine „Heterogenität" der zweifachen Phänomenalitätsart als „Licht" (Idee, Theorie, Schau, Lichtung, Diskurs) und „Passibilität" (Abgrund, Nacht, Vergessen, Unsichtbarkeit, reines Empfinden, Affekt, Fleisch). Dadurch

---

Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels, Reinbek 1986; *H. U. Gumbrecht/R. Weimann* (Hgg.), Postmoderne – globale Differenz, Frankfurt am Main 1992; *P. V. Zima*, Moderne / Postmoderne, Paderborn ^{3}2014.

[7] Zu diesem Strukturalismus vgl. des Näheren *R. Kühn*, Französische Religionsphilosophie und -phänomenologie der Gegenwart. Metaphysische und post-metaphysische Positionen zur Erfahrungs(un)möglichkeit Gottes, Freiburg i. Br. [u. a.] 2013, 247–260; ebenfalls *C. Belsey*, Poststrukturalismus, Leipzig 1992.

[8] Vgl. *M. Henry*, Phénoménologie matérielle, Paris 1990; *ders*., Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie, Freiburg i. Br./München 1994. – Die Abwendung Henrys vom Neo-Kantianismus in Frankreich seit den 1940er Jahren hat vor den eigentlichen phänomenologischen Einflüssen Husserls und Heideggers eher reflexionsphilosophische Hintergründe durch Jules Lagneau und Jean Nabert; vgl. *J.-M. Longneaux*, Étude sur le spinozisme de Michel Henry, in: *M. Henry*, Le bonheur de Spinoza. Suivi d'une Étude sur le spinozisme de Michel Henry par *J.-M. Longneaux*, Paris 2004, 151–424, hier 153–179. Außerdem gehörte er durch seine Habilitationsschrift zum Schülerkreis um Jean Hyppolite (1907–1968), hat sich aber von dessen Hegelausrichtung kaum beeinflussen lassen, wie der Anhang von „L'Essence de la manifestation" in seiner Kritik an Hegel deutlich zeigt; vgl. 863–906: „Appendice – Mise en lumière de l'essence originaire de la révélation par opposition au concept hégélien de manifestation *(Erscheinung)*".

wendet sich Henry nicht nur erkenntniskritisch gegen eine einseitig *ekstatische* Seinsauffassung bis in die Gegenwart hinein, sondern vor allem auch gegen ein damit spätestens seit Galilei theoretisch-physikalisch ermöglichtes „Wissenschaftswissen", das sich positivistisch als heute zumeist alleiniger Wahrheitszugang im Sinne von „Objektivität" versteht.[9] Gewisse Ausnahmen bilden für Henry in dieser transzendent monistischen Traditionskette der Descartes der „II. Meditation", Meister Eckhart, Maine de Biran, Fichte, Schopenhauer, Nietzsche[10], Marx, Kandinsky sowie zuletzt ebenfalls ein radikal phänomenologisch oder johanneisch verstandenes Christentum.[11] Letzteres enthält nach Henry eine noch nicht mit aller Konsequenz genutzte selbstradikalisierte Phänomenologie des unaufkündbaren Selbstoffenbarungsprozesses des absoluten Lebens in „Gott" dank seines fleischgewordenen Wortes. Als inkarnierter „Sohn Gottes" oder „Christus" bildet dieses innergöttliche Wort für den Selbstbezug jeder lebendigen Subjektivität den originären Zusammenhang (*religio* wie *ethos*) von Fleisch und Leben in ihrer passiblen „Selbsterprobung".[12] Aber eine solch „radikale Religionsphänomenologie" ist nicht in erster Linie als eine theologisierende Hermeneutik des Christentums zu lesen,[13] sondern vielmehr als eine streng phänomenologische Radikalisierung, die gegenüber dem klassischen philosophischen Transzendenz- oder postmodernen Differenzbegriff die nicht zu destruierende Verbindung von *Leben/Lebendigem* als absoluter Individuierung unterstreicht, das heißt letztlich als eine „Gabe", die originär niemals zurückgewiesen werden kann, auch wenn sie existenziell verneint werden sollte.[14]

Die Wirklichkeit unseres Zugangs zu solchem Leben impliziert folglich insofern eine Kritik der phänomenologischen Methode seit Husserl, als diese in einer noetisch-noematischen Wesensschau „zu sehen geben" will, was als

[9] Vgl. *M. Henry*, Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik, Freiburg i. Br./München 1994; *ders*., Was die Wissenschaft nicht kennt, in: *Ders*., Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen, Freiburg i. Br./München 2005, 51–63. Hierzu auch *R. Kühn/S. Nowotny* (Hgg.), Michel Henry. Zur Selbsterprobung des Lebens und der Kultur, Freiburg i. Br./München 2002; *J.-F. Lavigne* (Hg.), Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine, Paris 2006.

[10] Vgl. hierzu besonders *M. Henry*, Heidegger, Descartes, Nietzsche: Schopenhauer et le „courant souterrain" de la métaphysique, in: EPh 102 (2012) 313–317.

[11] Vgl. *R. Kühn*, Von der Glückseligkeit zur Inkarnation des absoluten Lebens (Nachwort), in: *M. Henry*, Radikale Religionsphänomenologie. Beiträge 1943–2001, Freiburg i. Br./München 2015, 337–368.

[12] Vgl. *M. Henry*, „Ich bin die Wahrheit.". Für eine Philosophie des Christentums, Freiburg i.Br./München 1997; *ders*., Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches, Freiburg i. Br./München 2002; *ders*., Christi Worte. Eine Phänomenologie der Sprache und Offenbarung, Freiburg i. Br./München 2010. Dazu *G. Dufour-Kowalska*, Logos et absolu. Relire la phénoménologie du christianisme de Michel Henry, Louvain 2016.

[13] Vgl. *Ph. Capelle* (Hg.), Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat, Paris 2004.

[14] Vgl. dazu *R. Kühn*, Lebensreligion. Unmittelbarkeit des Religiösen als Realitätszugang, Dresden 2017, sowie zur allgemeinen Gabe-Diskussion heute Journal für Religionsphilosophie 3 (2014): Gabe – Alterität – Anerkennung.

Urimpression gerade nicht zur Schau gestellt werden kann, da jeder Eindruck zunächst nur unserem rein immanenten Selbstempfinden unterliegt. Ist solches *Sich*-Empfinden der eigentliche Grund als phänomenologische „Selbst-Gebung" *(auto-donation)* im Sinne eines rein affektiv materialen Pathos ohne Gegenstandsinhalt,[15] dann muss die Gegen-Reduktion alles äußere oder transzendente Sein (Sinn, Diskurs) radikal aufheben. Nur so ist jene absolute Subjektivität rein phänomenologisch aufzuklären, die als unser Ursprungsleben keiner weiteren Einklammerung oder Differenzierung mehr unterliegen kann. Schon in der anfänglichen Phänomenologie bei Descartes übernimmt das reine Selbstempfinden des Traumes, des Schmerzes, der Bewegung etwa diese hyperbolische Epoché aller Vorstellung und Welthaftigkeit. Henry[16] spricht deshalb auch genauer von einer „Gegen-Reduktion", weil es keinen e-vident *(videre)* überprüfbaren, das heißt *sichtbar* kontrollierten Rückgang von der Welttranszendenz in die Lebensimmanenz hinein geben kann. Jede Epoché nimmt nämlich zu ihrer Ausübung als transzendentalem Vollzug die Lebensselbstaffektion als Kraft oder Potenzialität bereits in Anspruch, die keinem intentionalen „Zweifel an …" mehr unterliegt, da jede bejahende oder verneinende Idee als kategoriales oder (unendlich) reflexives Urteil mit der Reduktion der gesamten Welt als Sichtbarkeitsraum schlechthin dahin gefallen ist. Das transzendentale oder ursprüngliche Ego bricht daher erst als „Mich" in jenem Augenblick hervor, wo es für die Gegen-Reduktion weder Welt noch Zeit oder Vorstellung mehr gibt – und somit jeder ursprüngliche Raum als Horizont der Erscheinung beziehungsweise „Lichtung"[17] zugunsten unserer reinen Impressionabilität zurückweicht. Als absolut „phänomenologische Materialität" kann dieses innere Beeindrucktsein keine Gegen-ständlichkeit oder Ob-jektität im Sinne anschaulich feststellbarer oder vernunftlogisch deduzierter Erfahrung gemäß Kant mehr sein,[18] sondern nur noch das sich selbst genügende Leben als Affektivität, Sinnlichkeit, Trieb, Bedürfen, Begehren, Energie oder Anstrengung. Letztlich ist allerdings selbst dieses reine Selbstempfinden als je individuiertes Pathos noch nicht der äußerste Grund des Selbsterscheinens des Erscheinens in seinem lebendigen *Wie*. Denn das reine Ego wird aus der Sicht eines phänomenologisch „gottheitlichen" Prozesses der Lebensselbstoffenbarung – als Un- wie Abgrund nach

[15] Vgl. *M. Henry*, Auto-donation. Entretiens et conférence, Paris 2004.

[16] Vgl. *Henry*, Radikale Lebensphänomenologie, 279 f.; *ders*., Nicht-intentionale Phänomenologie und Gegen-Reduktion, in: *Ders*., Können des Lebens, 28–45.

[17] Vgl. ebenfalls *J. G. Hart*, Intentionality, Phenomenality and Light, in: *D. Zahavi* (Hg.), Self-awareness, Temporality, and Alterity. Central Topics in Phenomenology, Dordrecht 1998, 59–82.

[18] Vgl. *M. Henry*, Destruction ontologique de la critique kantienne du paralogisme de la psychologie rationnelle, in: Studia Phaenomenologica 9 (2009), 17–54; *ders*., La subjectivité vide et la vie perdue: la critique kantienne de l'„âme", in: *Ders*., Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu, Paris 1985, 125–158.

Meister Eckhart – tiefer noch als ebenjenes rein passive „Mich" gegründet,[19] welches die absolute *Empfänglichkeit* des Lebens ohne irgendein Zutun unsererseits im Augenblick seiner ebenso unmittelbaren wie differenzlosen „Geburt" bedeutet.

Die weitergeführte Konzeption einer solchen „transzendentalen Geburt" impliziert in der Tat das Verlassen des „Ich denke" oder „*Ego cogito*" als den traditionellerweise für gewiss angenommenen Anfang der Phänomenologie. Jedoch bedeutet gerade die reine Passibilität unserer Geburt im Leben den singulären Gewinn einer unverlierbaren Selbstheit, die besagt, dass das wahre Ego nur auf dem Grund einer noch älteren Ipseität an sich selbst gegeben wird. In dieser „Selbstgebung" an sich selbst ist das Ego im Akkusativ als „Mich" in der Tat ohne jede Initiative; es „erleidet" vielmehr diese rein affektive „Lebensselbstumschlingung" in sich wie eine Gewalt *vor* jeder Freiheit. Aber nur dank dieses aller Zeit vorausgehenden „Ersten Sich" des Lebens als „Ur-Sohn"[20] in Gestalt des fleischgewordenen „Wortes Gottes" kann unser Ich überhaupt zu einem Sich oder Selbst *(le soi)* in dieser Lebens- oder Ur-Ipseität werden.[21] Insoweit diese letzte Sichtweise Henrys in seiner Werkgenese unter anderem kritisch gegen die Heidegger'sche „Daseins-Geworfenheit" als „Selbstheit"[22] beziehungsweise Sartres situativ dialektischen Freiheitsbegriff analysiert wird, die ihre Subjektdestruktion am bloß *vorgestellten* Selbst ausrichten, muss auch der Begriff von „Menschsein" ein fundamental anderer sein.[23] Das „Ich kann", welches jede lebendige Subjektivität ständig praktisch ausübt, verdankt sich nämlich weder der zeitlichen Bewegtheit in ihrer „Entschlossenheit zum Tode" hin (Heidegger) noch einem unendlichen Vernunftziel (Husserl), sondern vielmehr der genannten Lebensipseität als immanenter „Selbsterprobung" *(épreuve de soi)*. Letztere vollzieht das Leben vor aller Zeit in sich selbst als seine nie aufhörende affektive „Selbstoffenbarung", um jedem Lebendigen darin den effektiven Zugang zum Leben zu geben. Durch seine transzendentale Geburt wird unserem Ego folglich die „Ur-Mächtigkeit" seines „Ich kann" als Potenzialität des Lebens selbst vermittelt, wodurch nicht nur die distanzlose Rückbindung an die in sich bewegte Selbstoffenbarung „Gottes" als „Kraft" gegeben ist.[24] Vielmehr kann auf diese Weise auch die

[19] Vgl. *Henry*, „Ich bin die Wahrheit", 186–190.

[20] Vgl. *B. Kanabus*, La généalogie du concept d'Archi-Soi chez Michel Henry, Hildesheim [u. a.] 2011.

[21] Vgl. *Henry*, „Ich bin die Wahrheit", 133–136.

[22] Vgl. *M. Heidegger*, Sein und Zeit, Tübingen [11]1967, 316–323. (§ 64); *Henry*, L'Essence de la manifestation, 448–472 (§ 43 f.); dazu ebenfalls *D. Giovannangeli*, Le retard de la conscience. Husserl, Sartre, Derrida, Brüssel 2001, mit entsprechenden Rückgriffen auf Heidegger.

[23] Vgl. *M. Henry*, Die Kritik des Subjekts, in: *Ders.*, Affekt und Subjektivität, 33–50.

[24] Vgl. für eine ausführliche Analyse, auch wenn der Begriff des „Vitalismus" hierbei für uns irreführend ist, *G. Jean*, Force et temps. Essai sur le „vitalisme phénoménologique" de Michel Henry, Paris 2015.

allumfassende Wirklichkeit der „subjektiven Praxis“[25] in den Gesamtentwurf einer phänomenologischen Kulturkritik gegenwärtiger Zivilisation und Gesellschaft beziehungsweise ihres ästhetischen, ethischen und religiösen Gegenbildes eingehen. Dieses ist primär nicht vom „Widerstreit“ durch an sich unversöhnbare Diskursformen im Sinne Foucaults und Lyotards geprägt,[26] sondern von der ihnen vorgängigen *Erfahrbarkeit* schlechthin als immanenter Einheit mit dem rein phänomenologischen Leben selbst.

2. Originäre Leiblichkeit und kulturelles Ursprungserscheinen

Besonders in *Philosophie et phénoménologie du corps* behandelte Henry die Ontologie Pierre Maine de Birans als eine radikale Phänomenologie des „subjektiven Leibes“ im Sinne des genannten „Ich kann“.[27] Als Analyse der spezifischen „transzendentalen Apperzeption“ bei Maine de Biran[28] führt diese Phänomenologie daher bereits eindeutig auf die korrelative „Urtatsache“ von Ich/Welt, wie sie mit der Anstrengung *(effort)* gegeben ist. Jede sensitiv-kinästhetisch motivierte Anstrengung bedeutet in der Tat schon eine originär innere Bewegtheit, wodurch das Kontinuum meines Organleibes sich modifiziert, während die „Welt“ für diesen sich von innen her bewegenden Leib eine nicht weiter zurückdrängbare „äußere“ Widerständigkeit darstellt.[29] Die Welt ist damit nicht primär Gegenstand der Schau, wie wir schon zeigten, sondern nur durch diese lebendig affizierte Bewegungskraft gegeben, welche jede Empfindung als gleichzeitig apperzeptives *Sich*-Empfinden impliziert. Als „*Gefühl* der Anstrengung“, wie es Maine de Biran nennt, ist solches Empfinden aber nicht nur als genuin autonome Existenzerprobung *(épreuve)* zu werten, sondern es schließt zugleich das praktische *Gedächtnis* aller leiblichen und geistigen Vermögen ein, mit denen ein lebendiges Individuum durch die Lebensaffektion ausgestattet ist und die es in jeder Wiederholung als Iteration seines Könnens vom Ursprung solchen Lebens selbst her aktualisiert. Damit ist über Kant und Husserl hinaus die phänomenologische Originarität des „Ich kann“ an das Wesen des sich zunächst nur passiv gegebenen Ego gebunden, womit gleichzeitig eine Kritik der Konstitution und Egologie als rein intentionaler Aktsystematik

[25] Vgl. *Henry*, Radikale Lebensphänomenologie, 293–296; *R. Kühn*, Subjektive Praxis und Geschichte. Phänomenologie politischer Aktualität, Freiburg i. Br./München 2008.

[26] Vgl. etwa *M. Foucault*, Die Wahrheit und die juristischen Formen, Frankfurt am Main 2004; *J.-F. Lyotard*, Le différend, Paris 1983 (dt. Der Widerstreit, München ²1989).

[27] *M. Henry*, Philosophie et phénoménologie du corps, Paris 1965; dieses Buch wurde erst nach „L’Essence de la manifestation“ veröffentlicht, aber entstand vorher Ende der 1940er Jahre und bildet – abgesehen von der Magisterarbeit über „Le bonheur de Spinoza“ – die erste Schrift Henrys. Die Spinoza-Studie wurde zuletzt gänzlich veröffentlicht in *Henry*, Le bonheur de Spinoza, 11–146.

[28] Vgl. Von der unmittelbaren Apperzeption. Berliner Preisschrift 1807, Freiburg i. Br./München 2008.

[29] Vgl. hierzu *R. Kühn*, Pierre Maine de Biran – Ichgefühl und Selbstapperzeption. Ein Vordenker konkreter Transzendentalität in der Phänomenologie, Hildesheim 2006.

des Bewusstseins vorbereitet ist, wie sie Henry dann zuletzt systematisch in *Incarnation. Une philosophie de la chair* als „Umsturz der Phänomenologie" vollendet hat.[30] In Bezug auf das postmoderne Körper- und Leibverständnis kann daher gesagt werden, dass die vorrangig von Trieben bewegte Leiblichkeit nicht nur eine ständige „Subjektivierung" und „Entsubjektivierung" durch Schmerz und Lust darstellt,[31] in deren individuelle Manifestation sich die historischen und gesellschaftlichen Machtstrukturen als Bio-Beherrschung einschreiben.[32] Vielmehr liegt diesen seit Freud wie Lacan postmodern der „Selbstsorge" anvertrauten ständigen Oszillationen des (libidinösen) Erlebens eine originäre *Einheit des Lebens* voraus, welche die lebensphänomenologisch nicht zu leugnende Grund-Affektabilität von Freude/Schmerz keineswegs zu einer bloßen „Beliebigkeit" des Empfindens werden lässt, wie oft eine oberflächliche Rezeption der Postmoderne im Sinne des *anything goes* besagt.

Affektiv-geistige Lebensselbststeigerung als subjektive Praxis besagt demzufolge neben ihrem ökonomischen Aspekt der Produktion und Konsumtion eben auch stets *ästhetische* Praxis, um „das Unsichtbare zu sehen", wie der Titel eines Kandinskybuches von Henry heißt[33], wobei mit solcher prinzipiellen „Ästhetisierung" des Lebens nicht nur ein postmodernes Lebensgefühl grundsätzlich integriert wird, wie es auch schon bei Georges Bataille[34] geschieht, sondern gleichfalls der Eindruck vermieden wird, der Leib sei – trotz aller phänomenologischen Radikalität – noch ein letztes metaphysisches Einheitsprinzip als *Substanz*. Jede Ausübung künstlerischen Schaffens entstammt nämlich in der Tat vielmehr jener „dynamischen" Ursprungsdimension, wo sich die sinnlichen Elemente des Kosmos, letztlich Farbe und Form, in der *abgründigen* Nacht der impressionalen Empfindung unsichtbar ergreifen, bevor sie sich wahrnehmbar im Kunstwerk und dessen Rezeption entfalten. Von einer Linie etwa sind so viele Variationen möglich,

[30] Vgl. *M. Henry*, Incarnation. Une philosophie de la chair, Paris 2000 (dt. Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches, Freiburg i. Br./München 2002).

[31] Vgl. *J.-F. Lyotard*, Des dispositifs pulsionnels, Paris 1973; *M. Foucault*, Histoire de la sexualité 2: L'usage des plaisirs, Paris 1984 (dt. Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2, Frankfurt am Main 1986).

[32] Vgl. *M. Foucault*, Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978–1979, Paris 2004 (dt. Geschichte der Gouvernementalität 2: Die Geburt der Biopolitik, Frankfurt am Main 2004); dazu *S. Nowotny*, Der lebendige Körper der Macht und die Stimmen des Lebens. Lebensphänomenologie und Biopolitikanalyse, in: *Ders./M. Staudigl* (Hgg.), Perspektiven des Lebensbegriffs. Randgänge der Phänomenologie, Hildesheim [u. a.] 2005, 319–344.

[33] *M. Henry*, Voir l'invisible. Sur Kandinsky, Paris 1988; *ders.*, Können des Lebens, 63–75: „Das Geheimnis der letzten Werke Kandinskys"; dazu ebenfalls *H. Bischof* (Hg.), Kunst und Lebensphänomenologie. Untersuchungen im Anschluss an Michel Henry, Freiburg i. Br./München 2008. Vgl. für den postmodernen Kontext *J.-F. Lyotard*, Leçons sur l'Analytique du sublime. Kant, *Critique de la faculté de juger*, §§ 23–29, Paris 1991 (dt. Die Analytik des Erhabenen. Kant-Lektionen. Kritik der Urteilskraft, §§ 23–29, München 1994), sowie seine Studien zu verschiedenen Malern wie Adami, Anakawa und Buren.

[34] Vgl. *G. Bataille*, L'Expérience intérieure, in: *Ders.*, Œuvres complètes; Band V/1: La Somme athéologique, Paris 1973, 7–181, hier 131–135.

wie es innere „Schwingungen“ dazu gibt, denn die Kraft der subjektiven „Ur-Leiblichkeit“, die sich in der Bewegung und Richtung einer Komposition mitteilt, entspricht innerlich der Lebensaffektion in deren ständigem *Wechsel* als modaler Gewissheit des Gefühls. Die Verfeinerung und Entwicklung, die sich aus solch ästhetischer Praxis wie Betrachtung für die Formung unseres Bedürfens und Begehrens an ihrer phänomenologischen Ursprungsstätte des „Ungrundes“ selbst ergibt, folgt damit einem der wichtigsten Grundgesetze des Pathos. Jeder Affekt als Kraft, Trieb oder Begehren strebt zu einem „Mehr“ (Nietzsche) hin, das zum unausschöpfbaren Wesen des Lebens selbst gehört, um seine Vermögen und Fähigkeiten miteinander als „Kom-possibilität“ (Husserl) zur immanent empfundenen Vollendung zu bringen. Insofern ist die Lebensphänomenologie eine Philosophie der Fülle und des Glücks *(bonheur)* rein immanenter Teleologie, die sich gegen die dialektischen oder analytischen Denkweisen der „Negativität“ von Hegel bis Freud oder Lacan[35] und darüber hinaus bis Jean-Luc Nancy[36] heute wendet.

Denn die Affektivität ist in allen Lebensbereichen immer eine angestrebte Verwirklichung des Inneren, in der sich das Leben niemals von sich selbst abwendet – im Unterschied zur zeitlichen Existenz, wo Projekt und Ausführung als „Fraktur“ oder „Sorge“ stets auseinanderklaffen. Jeder einfache Blick gehorcht beispielsweise bereits einem affektiv-hyletischen „Interesse des Lebens“ (Husserl), so dass unsere Einbildungskraft als grundsätzlich ästhetische Welteröffnung *vor* aller intentionalen Ausrichtung schon immer konkret *affektiv* bestimmt ist. Die Sinne, welche sich geeint auf die Welt hin entwerfen, werden insgesamt von demselben inneren Sich-Empfinden bewohnt, so dass das jeweilige Pathos als subjektive Modalisierung darüber entscheidet, was wir ertasten oder sehen. [37] In seiner reinen Immanenz folgt daher jeder Weltentwurf, ohne zunächst von außen beeinflusst zu sein, den ästhetischen Gesetzen der transzendentalen Affektabilität. Denn diese ist im fundamentalen Sinne ein selbstaffektives „Sich-Erleiden/Sich-Erfreuen“ der originär passiblen Selbsterprobung des Lebens in sich selbst. Erwähnt sei an dieser Stelle daher auch, dass Henry Autor von vier Romanen ist, die eine „Meta-Genealogie des Lebens“ in imaginär literarischer Form erzählen, deren Intrige das Pathos des Lebens als eine fiktive Narration für *jedes* mögliche individuelle Leben mit dessen gemeinschaftlichen Bezügen darstellt.[38]

---

[35] Vgl. *M. Borch-Jacobsen*, Lacan. Le maître absolu, Paris 1995. Es ist offenkundig, dass die durch Jacques Lacan (1921–1981) erneuerte Psychoanalyse viele postmoderne Themen wie Sprache ohne Subjekt etc. vor den postmodernen Autoren im engeren Sinne thematisiert hat und so neben Georges Bataille (1897–1962) und Maurice Blanchot (1907–2003) den Boden für eine entsprechende Entwicklung in Frankreich vorbereitete.

[36] Vgl. dessen Kunstinterpretation in *J.-L. Nancy*, Noli me tangere, Berlin 2008.

[37] Vgl. *Henry*, Die Barbarei, 116–121.

[38] Vgl. *R. Kühn*, Henrys Romanwerk als Meta-Genealogie individuellen Geschicks, in: *Ders*., Wie das Leben spricht: Narrativität als radikale Lebensphänomenologie. Neuere Studien zu Michel Henry, Chams 2016, 277–312.

Die Grundstimmungen oder Tonalitäten solcher ästhetisch praktischen Sinnlichkeit als je konkrete Bestimmung unseres Bewusstseinslebens in allem Tun, Denken und Fühlen bilden demzufolge umfassend die Eigenschaft der Kultur, ohne sie totalitär in einer definitiven Repräsentation als „Weltanschauung" vereinheitlichen zu wollen – wogegen sich gleichfalls der postmoderne Diskurs im Sinne der „quasi-transzendentalen" Anerkennung des Singulären vor irgendeiner allgemeinen Form wendet, wie etwa bei Derrida.[39] Diese Kultur hat sich bis zur Moderne jeweils im unabtrennbaren Zusammenhang von Arbeit, Wirtschaft, Religion, Kunst, Ethik, Wissenschaft und alltäglichem Lebenswissen entfaltet, wozu auch Medizin und Therapie gehören.[40] Nachdem die naturwissenschaftliche Revolution Galileis in die technisch szientistische Wahrheitsauffassung als alleiniger „objektiver Realität" einmündete, wie wir schon erwähnten, leben wir nach Henry in einer bisher nie da gewesenen „Barbarei".[41] Es herrscht nämlich aufgrund einer methodologisch prinzipiellen Entscheidung nunmehr eine Zivilisation vor, die erstmals die Kultur als Leben systematisch verbannt – und in dieser Hinsicht lässt sich sagen, dass die Henry'sche „Barbarei"-Kritik ebenfalls nicht hinter der Ideologiekritik der Postmoderne seit der *Kritischen Theorie* Adornos zurücksteht. Galilei schied in der Tat die sinnlichen Erfahrungsqualitäten der Subjektivität wie Wärme, Farbe und Geruch aus der geometrisch-physikalischen Welterkenntnis aus, um zu einer durch Experiment und Messung allein gesicherten Erkenntnis des materiellen Universums zu gelangen. Nach Descartes, Newton, Leibniz und anderen, deren Denken Lyotard zu den prägenden „Meta-Erzählungen" unserer abendländischen Tradition zählte[42], wird diese Methode heute mit ihrer durchgeführten Mathematisierung bis in die Humanwissenschaften wie Biologie, Soziologie und Psychologie hinein angewandt[43]. Dabei wird diese zunächst rein methodologische Notwendigkeit im Positivismus der Neuzeit zu Ideologie und Religionsersatz, denn die Wissenschaft als Methode impliziert an sich keine allgemein ontologische Realitätsaussage. Durch die technisch ökonomische Ausrichtung der Wissenschaften gewinnt die prinzipielle Ausscheidung der Subjektivität als eines „täuschenden" Wahrheitszugangs im Sinne von „Schein" zudem noch eine zusätzliche Zuspitzung im kapitalistischen System. Als „lebendige Arbeit" (Produktion) und „Lebensregenerierung"

[39] Zur Transzendentalität als gegen-reduktive „Aufmerksamkeit für das Leben" ohne bewussten oder unbewussten Machtanspruch insgesamt vgl. ebenfalls *M. Maesschalck*, Radikale Phänomenologie und Normentheorie, in: *Nowotny/Staudigl* (Hgg.), Perspektiven des Lebensbegriffs, 277–300.

[40] Vgl. *R. Kühn* (Hg.), Pathos und Schmerz. Beiträge zur phänomenologisch-therapeutischen Relevanz immanenter Lebensaffektion, Freiburg i. Br./München 2017, mit dem grundlegenden Beitrag von Henry über „Leid und Leben" (2001), 13–26.

[41] Vgl. *Henry*, Die Barbarei, 87–93.

[42] Vgl. *J.-F. Lyotard*, Moralités postmodernes, Paris 1993, 13–24 (dt. Postmoderne Moralitäten, Wien 1998).

[43] Vgl. *Henry*, „Ich bin die Wahrheit", 51–55.

(Verbrauch) verschwinden die Individuen tendenziell aus dem zunehmend rationalisierten und digitalisierten Wirtschaftskreislauf,[44] um einer sich selbst regulierenden Technik Platz zu machen, deren globalisierende Eigenrechtfertigung nur ihre Weiterführung als „Nutzenkalkül" ohne jedes weitere ethische Denken als „Interesse am Leben" kennt, wie gleichfalls der schon genannte Georges Bataille[45] als Vorreiter der Postmoderne diesen Neo-Kapitalismus im Namen von „Souveränität", „Verausgabung" und „Übertretung" *(transgression)* infrage stellte.

In diese umfassende Umwandlung der Erde, die selbst in allem als „Natur" zu Technik werden soll,[46] ist seit jüngster Zeit die Informatik als Projekt medialer Errichtung einer virtuellen Realität einzubeziehen. Hierbei gibt die subjektive Sinneserfahrung keine eindeutigen Kriterien von „Wahr" und „Falsch" mehr ab und wird daher simulier- wie manipulierbar, anstatt dem Empfinden seine innere Gewissheit zu belassen.[47] Wie jedoch schon Nietzsche erkannte, verfällt ein kulturelles Leben, für dessen Grundmodalitäten wie Freude, Schmerz, Angst oder Leidenschaft keine individuellen und gemeinschaftlichen Austauschmöglichkeiten mehr bereit bestehen, der „Krankheit des Lebens". Die letzte Stufe derselben ist die Selbstzerstörung des Lebens unter ihren vielfältigen Formen von Selbstabdankung, Sucht, Fundamentalismen, Suizid oder Gewalt, so dass gefragt werden muss, ob die postmoderne Kritik am Allgemeinen und Prinzipienhaften metaphysischer Wesen als Herrschaft nicht schon längst ihrerseits von dieser neuen Entwicklung überholt wurde, ohne ihr von einem lebensphänomenologisch erneuerten Originaritätsdenken her wirklich eine andere Perspektive entgegengestellt zu haben. Denn das Leben ohne affektiven Austausch wird sich als seine eigene, absolut subjektive „Last", die es unter dem Gewicht der reinen Selbsterprobung ohne jede Fluchtmöglichkeit erfährt, selbst unerträglich. Es erblickt dann keine nachvollziehbaren Verwandlungswege seines Sich-Erleidens in sein Sich-Erfreuen mehr, wie sie bisher die gesamte kulturelle Geschichtlichkeit der Generationenabfolge zur schöpferischen Nachahmung hinterlassen hatte.[48] Deshalb gehört zur inneren Notwendigkeit einer Kulturentwicklung der Zukunft, die Gegebenheit solcher Verwandlung für die einzelnen Individuen sowie im Miteinander offenzuhalten,

---

[44] Vgl. *P. Ricœur*, Le *Marx* de Michel Henry, in: Esprit (1979) 124–139; *E. Angehrn/J. Scheidegger* (Hgg.), Metaphysik des Individuums. Die Marx-Interpretation Michel Henrys und ihre Aktualität, Freiburg i. Br./München 2011.

[45] Vgl. *G. Bataille*, La Part maudite. Essai d'économie générale. I: La consumation (1949), Paris 1980 (dt. Der verfemte Teil, in: *Ders.*, Die Aufhebung der Ökonomie, München 1985, 33–234); dazu *G. Bergfleth*, Theorie der Verschwendung. Einführung in Georges Batailles Antiökonomie, München 1985.

[46] Vgl. auch *R. Kühn*, Natur und Leben. Entwurf einer aisthetischen Proto-Kosmologie, Freiburg i. Br./München 2011, 127–140 und 262–266.

[47] Vgl. *Henry*, „Ich bin die Wahrheit", 361–371.

[48] Vgl. *Henry*, Die Barbarei, 189–202.

ohne in eine machtentfremdende *mimesis* zurückzufallen.[49] Dabei kann der postmoderne Grundsatz der Pluralität als prioritärer Anerkennung des je Einzelnen vor dem Allgemeinen – wie etwa in der kurz erwähnten Kritik Batailles, Lacans, Foucaults, Lyotards und anderer – anerkannt werden. Zu fragen ist jedoch, ob damit eine vorgängige *Einheit* der *Phänomenalisierung* überhaupt prinzipiell ausgeschlossen bleibt, auch wenn diese lebensphänomenologisch eben nicht mehr über das Denken als *Begriff* und *Vorstellung* gesucht wird, um sich dergestalt nunmehr auch gegen den Totalisierungsversuch der alleinigen „Differenz" als Credo der Postmoderne zu wenden,[50] das heißt, um hier eine notwendige Diskussion für unsere weitere Kulturentwicklung anzustoßen.

3. Der differente Zeitbezug als grundsätzliche Auseinandersetzung mit der Postmoderne

Aus dem Vergleich zwischen dem Entwurf einer radikalen Lebensphänomenologie und dem postmodernen Differenzprimat ergibt sich aus einer lebendig transzendental konzipierten Einheit jeglichen Tuns und Denkens die Möglichkeit, die originäre Leiblichkeitsanalyse methodologisch mit einem kritischen „Umsturz"[51] der bisher vorherrschenden „intentionalen Phänomenologie" (Husserl) beziehungsweise „transversalen Vernunft" (Welsch) in Anschlag zu bringen – das heißt, eine Umkehr vom ideengeschichtlich ererbten Intelligibilitätsprinzip *Denken/Leben* hin zum vorrangigen, rein praktisch-phänomenologischen Verhältnis *Leben/Denken* zu vollziehen. Letzteres scheint uns einen einheitlichen Leitfaden anzubieten, um hier einen skizzenhaften Überblick für das Gespräch zwischen Lebensphänomenologie und Postmoderne zu erlauben – wozu einige Detaildiskussionen gerade zur Zeitanalyse genauer aufgegriffen werden sollen, insofern die Zeitlichkeit den Aufschub in Transzendenz und Diskursivität schlechthin bestimmt.

Bei Henry spannt sich in der Tat der Bogen seiner frühen Horizont- und Zeitkritik von der Auseinandersetzung mit der Kant'schen Rezeptivitäts-

[49] Vgl. *R. Girard*, La violence et le sacré, Paris 1972 (dt. Das Heilige und die Gewalt, Zürich 1987); für den Bezug zur postmodernen Diskussion um Nachahmung bei Opfern wie Tätern vgl. *W. Palaver*, René Girards mimetische Theorie im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftlicher Fragen, Münster 2004.

[50] Vgl. zum Überblick *W. Welsch*, Unsere Postmoderne, Weinheim [3]1991; *ders.*, Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt am Main 1995; *M. Enders*, Postmoderne, Christentum und Neue Religiosität, Hamburg 2010; *A. Hübener/J. Paulus/R. Stauf* (Hgg.), Umstrittene Postmoderne. Lektüren, Heidelberg 2010.

[51] So lautet der erste Teil von Henrys Kernuntersuchung über die Inkarnation „Der Umsturz der Phänomenologie" (*ders.*, Inkarnation, 43–148), um dann über eine „Phänomenologie des Fleisches" (ebd. 149–264) in eine „Phänomenologie der Inkarnation" als rein phänomenologische Analyse zum „Heil im christlichen Sinne" überzugehen (ebd. 265–398), was insgesamt in eine Schlussbetrachtung „Über Phänomenologie und Theologie hinaus – die johanneische Ur-Intelligibilität" einmündet (ebd. 399–414). Dies stellt ohne Zweifel bisher die entscheidendste „Dekonstruktion" aller idealisierenden wie auch postmodernen Vorgaben zugunsten eines rein *pathischen* Selbsterscheinens dar.

problematik kategorialer Vernunft über die Analyse einer affektiv zeitlosen „Historialität" bis hin zur Aufhebung der existenzial-hermeneutischen Geschichtlichkeit als Primat des originär phänomenologischen Wahrheitszugangs. Auf diesem Weg einer grundsätzlichen Infragestellung des Transzendenz- und Differenzkonzepts übernimmt die absolute *Lebensselbstaffektion* immer konkreter die Aufgabe der *immanenten* Urphänomenalisierung, wie wir gesehen haben. Diese verläuft nämlich als Selbsterscheinen des Erscheinens diesseits aller Zeitlichkeit, um letztlich im „innergöttlichen Lebensprozess" als ewig autarker *Selbsterzeugung* ihren *nicht-erinnerbaren* Ursprung als „Ungrund" zu besitzen, was auch die fundamentalhermeneutische Faktizität der „Sorge" zu einem illusionshaften „Selbst"-Projekt werden lässt. Metaphysikkritisch impliziert das Unterlaufen der philosophisch zentralen Zeitproblematik seit den Griechen durch die innerhistoriale Selbstoffenbarung der Affektivität daher vor allem die „Destruktion" der Transzendenz, Intentionalität, Ekstase oder des Da-seins besonders nach Descartes, Kant, Husserl und Heidegger als eines ontologisch „monistische[n] Phänomenzugang[s]",[52] dem wir den postmodernen Ansatz zugesellen. Denn der Sorgebegriff bei Heidegger sowie nachfolgend der Begriff der „Selbstsorge" bei Foucault[53] verweist darauf, dass letztlich jede postmoderne Gründung des Selbst angefragt ist, selbst wenn diese sich alterologisch, aufschiebend oder fraktal als ständige Oszillation der „Autosubjektivierung" im Sinne von „Selbstentfernung" *(aversion)* und „Selbstzuwendung" *(conversion)* darstellen sollte.[54] Denn auch ein „Selbst als ein Anderer", um Ricœurs späteren Buchtitel[55] exemplarisch für viele Ansätze in diese Richtung heute zu verwenden, bleibt ein Gründungsversuch des Selbst in der Spaltung von Eigenheit *(mêmeté)* und Selbstheit *(ipséité)*, gerade auch wenn er in der Relationalität im oder durch den Anderen mittels Sprache, Text oder Tradition geschieht. Denn die Andersheit ist nicht nur eine vorausliegende logische Kategorie für die Differenz als solche, die dann selbst wieder dergestalt quasi-transzendental fundiert wird, sondern jede Relationalität fußt lebensphänomenologisch in der Vorgegebenheit einer *Proto-Relationalität*. Diese ist die effektiv transzendentale Verlebendigung aller möglichen Bezüge als solcher, weshalb wir auch Henrys radikal phänomenologische Ausführungen vornehmlich zum johanneischen Christentum gerade als prinzipielle Destruktion von bloß analogisch oder hermeneutisch bestimmten Verhältnissen lesen.[56] Was nämlich als „Selbstgegebenheit" in der lebendigen *religio* als

[52] Vgl. *M. Henry*, Phénoménologie de la vie 1: De la phénoménologie, Paris 2003, 25–31.

[53] Vgl. *M. Foucault*, Histoire de la sexualité 3: Le souci de soi, Paris 1984 (dt. Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3, Frankfurt am Main 1986).

[54] Vgl. *K. Ruhstorfer*, Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus, Paderborn 2004, 64–67.

[55] Vgl. *P. Ricœur*, Soi-même comme un autre, Paris 1990 (dt. Das Selbst als ein Anderer, München ²2005).

[56] Vgl. *M. Enders/R. Kühn*, „Im Anfang war der Logos …". Studien zur Rezeptionsgeschichte

re-ligare gerade interessiert, ist keineswegs der immer mögliche dogmatische oder konfessionelle Aspekt hierbei in geschichtlicher Hinsicht, sondern die prinzipielle *Kraft* des einheitlichen *Verbindens* als Affekt oder Begehren.

Die Zeit ist nun nach Kant als Ermöglichung jeder Erscheinung nicht nur das Wesen der Weltphänomenalität selbst, sondern sie muss als eine solche Objektivierung durch das apperzeptive Ich („Seele") auch die *Wahrnehmbarkeit* dieses entworfenen Horizontes für das Gesamt der Wirklichkeit als „selbstaffektive Rezeptivität" beibehalten. Diese Leistung übernimmt die reine Zeit dank der *Einbildungskraft*, die als transzendentale Intuition imstande ist, aus sich selbst heraus das entstehen zu lassen, was sie dann als ihren eigenen Inhalt empfängt. Dieser Modus der Gegenwärtigung als zeitlich ekstatische Trias bestimmt die Grundstruktur der Transzendenz, worin Henry Heideggers[57] Kantinterpretation zunächst folgt und im Grunde der postmoderne Gedanke permanenter Zeitaufschiebung im Anschluss an „Sein und Zeit" vorentschieden wird. Aber hinsichtlich des „inneren Wahrnehmungssinnes", dessen Wesen darüber hinaus eine *originäre* Zeit sein soll, erhebt sich die Problematik, dass dieser „Sinn" rein *formal* nur das Medium der Ob-jektivität wäre, nämlich das *Urbild* eben jener radikalen „Außenheit", die nichts „von außen" empfangen kann, sondern sich nur selbst ständig ex-teriorisiert oder differenziert. Das Außen der Transzendenz kann sich in der Tat nicht nochmals transzendieren, denn der innere Zeitsinn empfängt dank der Einbildungskraft nur jene Außenheit, die er selbst „ver-äußert" hat. Die Kant'sche „Selbstaffektion" als Prototyp (post-)moderner Dialektik, Differenz oder Nachträglichkeit bleibt somit nur eine Art „Selbsterregung" der Zeit durch den zeitlichen Welthorizont, ohne eine wirklich *vermögende Affektion in sich* zu sein. Phänomenologisch radikaler wird daher eine wirklich *lebendige* Selbstaffektion als Kraft gefordert, die eben nicht Entgegen- oder Über-Setzung in eine zeitliche Ek-stase ist, sondern reines Sich-Selbst-Empfangen als absolut leibliche Passibilität ohne Vermittlung eines Außen beziehungsweise einer Distanz, Differenz, Spaltung oder Kluft (Lacan, Derrida, Marion). Zwar kann auch nach Kant die Zeit nicht wahrnehmungsmäßig thematisch erfasst werden, aber ihre sich entäußernde Selbstobjektivierung impliziert, dass dieser Zeithorizont im Sinne transzendenter „Ausrichtung auf …" eben nur affiziert, um einen Gegensatz als Gegen-Über hervorzurufen. Daher ist eine solche Selbstproduktion der Zeit zugleich absolute Bedingung für alles, was die Transzendenz zu ihrem Grund hat, nämlich für jegliche Vor-stellung – und zwar prinzipiell vor allem jene des Raumes als reiner *Intuition* der Abfolge im Hier/Jetzt oder im ersten „Da".[58]

---

des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart, Freiburg i. Br. 2011, hier bes. Teil IV (259–375).

[57] Vgl. *M. Heidegger*, Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt am Main ²1951, 171–177 (§ 34).

[58] Vgl. *Henry*, Phénoménologie de la vie 1, 57–60 und 77–81.

Damit wird der Bezug von Affektion/Vorstellung grundsätzlich auch für die Postmoderne vorangetrieben. Insofern nämlich das entscheidende Element im Akt der Einbildungskraft das Bereitstellen eines (Ur-)Bildes ist, das die Entgegennahme des zeitlichen Horizonts sicherstellt, beinhaltet der Kant'sche Schematismus als Intuition eine ursprünglich vor-stellende Aufgabe, die durch die reine Form der Zeit als *Repräsentierbarkeit* erfüllt wird. Zeit/selbstaffektive Einbildungskraft/Intuition/Bildung eines transzendentalen Seinshorizonts in jeder „gemeinten" Vorstellung sind deshalb Äquivalente für die einseitig ek-statische oder differentielle Verwirklichung des Wesens der Phänomenalität.[59] Das Intuitionieren als reine Abfolge bleibt – auch als nicht-ontische Thematisierung – nur eine *negative* Bestimmung, ohne ein solches Bewusstsein *in sich* tatsächlich *selbstaffektiv* sein zu lassen, da es nur (Sinn-)Differenzen und keine materialen oder sinnlichen Gehalte hervorbringt. Die Schematismuserklärung verläuft – wie alle späteren Zeitanalysen – *zirkelhaft*, wenn die Intuition als An-schauung das Wesen der ursprünglichen Affektion sein soll, die als Bedingung der Transzendenz ihrerseits Grund der Intuition ist, so wie die Differenz als Aufschub oder Nachträglichkeit selbst wieder nur Differentes zu zeugen vermag. Will man vermeiden, dass die transzendentale Subjektivität letztlich nicht auf die „Objektivität" selbst reduziert wird, um im „Feld" zeitlich äußerer Phänomenalität aufzugehen, dann darf die Wahrnehmbarkeit des je differenten Welthorizonts nicht mit der *transzendentalen* Möglichkeit der Transzendenz als solcher verwechselt werden, in der jene Wahrnehmbarkeit und ihre Sinnerstellung ruht. Das Denken als Wahrnehmbarkeit des Horizonts hat seinen Grund in der Affizierbarkeit der Transzendenz durch den Horizont, was jedoch impliziert, dass die Rezeptivität eine eigene phänomenologische Realität besitzt, welche die immanente Macht hat, im Akt des Transzendierens den Horizont „bei sich" zu halten. Verbirgt mithin die transzendentale Einbildungskraft in der Kant'schen Bewegung des Denkens als Zeithorizont genau das, was das Wesen dieser Bewegung selbst ausmacht, so ist dieses konsequenterweise in der *Immanenz* des Bei-Sich-Bleibens zu suchen. Was sich nämlich nicht selbst übersteigt, sondern in sich verbleibt, ohne sich zu verlassen oder aus sich hinauszugehen, ist genau das Wesen der urphänomenalisierenden Immanenz.[60] Diese bleibt somit auch weiterhin in jedem postmodernen Differenz- und Alteritätsdenken anzusetzen, will man nicht bei einem je nur hermeneutischen „Sinnaufschub" als jeweiliger „Nicht-Identität" stehenbleiben.[61]

---

[59] Vgl. *J. Derrida*, La Différance, in: *Ders*., Marges de la philosophie, Paris 1972, 1–39; dazu ebenfalls *J. Derrida*, Die différance. Ausgewählte Texte, herausgegeben von *P. Engelmann*, Leipzig 1993.

[60] Für diese zentralen Aussagen erstmals als Ergebnis seiner langen Untersuchung vgl. *Henry*, L'Essence de la manifestation, 758–781 (§ 66).

[61] Vgl. bereits *Kühn*, Radikalisierte Phänomenologie, 131–159, sowie; *G. Leghissa*, Dekonstruktion und die Rhetoriken der Fundierung bei Jacques Derrida, in: *R. Kühn/M. Staudigl*

Auf diesem grundsätzlichen Boden des material affektiven Ursprungswesens *allen* Erscheinens lässt sich die lebensphänomenologische Konkretisierung der nicht-zeitlichen Urphänomenalisierung als nicht-intentionale „Subjektivität" oder passible „Impressionabilität" auch für die Postmoderne weiterverfolgen. Als Affekt, reines Wollen, Trieb oder Begehren nach Schopenhauer, Nietzsche und Freud[62] beziehungsweise ebenfalls als Potenzialität im Sinne der originären *cogitatio* als *passio* bei Descartes,[63] tritt die Zeitproblematik als bisheriges Zentralmotiv neuzeitlicher Philosophie im Sinne der Dekonstruktion metaphysischer Ursprungs- und Einheitsansprüche[64] hinter eine „Meta-Genealogie" des apodiktischen „Anfangs" zurück, der nicht nur ebenfalls dem metaphysischen Vorstellungsprimat entrissen wird, sondern auch die meist nur rein formale Egologie des „Ich denke" aufdeckt, an deren Ungenügen sich die postmoderne Kritik des Selbst oder des Subjekts entzündete. So muss der innere Zeitsinn, der ganz nach der allgemeinen Intuition eines kategorial weiter bestimmten Außen fungiert, auch bei Kant schon seine Inhaltlichkeit letztlich von einem Empfinden her beziehen, das nicht schon Begriff sein kann – und insofern „anders" ist. Dadurch ergreift die Kant'sche Subjektivität in der Tat ein heterogen kontingentes Element, das sie systemimmanent nicht mehr in seiner phänomenologischen Eigenwesentlichkeit ausweisen kann, was mit Recht den Boden abgab für die postmoderne Forderung nach der Nicht-Einschreibung von Begehren, Trieb oder Lust *(jouissance)* in die Rhetorik des Selben.[65]

Die Materialität des „Empfindens" entgleitet hiermit schon lange vor Husserl der klassischen Zeitanalyse auf der Ebene der Selbstheit des „Ich" (Ipseität), um sich in das lebendige Sich-Empfinden zu verlagern, wenn wir ebenfalls weiter hinter die postmoderne Kritik zurückgehen. Denn die Empfindung als „innerer Sinn" definiert die „Existenz" als Leben eines individuierten Ich im Sinne des originären „Mich" schlechthin, was auf der Tatsache beruht, dass dieses Sich-Empfinden als Selbstempfindung gleichzeitig das ursprüngliche Wesen der Subjektivität als Leben bestimmt sowie das Wesen der Ipseität als solcher. Diese Meta-Genealogie als der verlorene und wiedergefundene Anfang ist daher mit ihren weiteren Ausführungen zu Schopenhauer, Nietzsche und Freud beziehungsweise dessen Interpreten Ricœur jene Folie bei Henry,[66] auf der sich in einer breiteren Sicht auch die

(Hgg.), Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie, Würzburg 2003, 177–196.

[62] Vgl. *M. Henry*, Die Frage der Verdrängung nach Schopenhauer und Freud, in: *Ders*., Können des Lebens, 46–62.

[63] Vgl. *M. Henry*, Phénoménologie de la vie 2: De la subjectivité, Paris 2003, 57–72 und 73–88.

[64] Vgl. zur Diskussion *H. Kimmerle*, Ist Derridas Denken Ursprungsphilosophie? Zu Habermas' Deutung der philosophischen „Postmoderne", in: *M. Frank/G. Raulet/W. van Reijen* (Hgg.), Die Frage nach dem Subjekt, Frankfurt am Main 1988, 222–241.

[65] Vgl. etwa *J. Lacan*, Le Séminaire. Livre VI: Le désir et son interprétation, Paris 2013.

[66] Vgl. *Henry*, Phénoménologie de la vie 1, 163–183. – Bei Foucault ist die *Genealogie* die Weise, wie der Mensch unter historischen oder herrschenden Machtverhältnissen analysiert

maßgebliche Auseinandersetzung mit Husserls „innerem Zeitbewusstsein" und dessen postmoderner Hinterfragung weiter vollzieht. Was dabei radikal phänomenologisch auf dem Spiel steht, beruht darin, die Befragung der Zeit wie bei Husserl und seinen Nachfolgern als die Weise zu denken, *wie* sich das Bewusstsein *selbst* manifestiert, das heißt, wie es die Phänomenalität des Erscheinens als eines solchen bildet. Dass die Selbstoffenbarung der absoluten Subjektivität in der klassischen Phänomenologie von vornherein als „Selbstkonstitution" verstanden wird, lässt das zuletzt Konstituierende eines jeden bestimmten phänomenologischen Status beraubt sein[67] – es wird der „Anonymität" (Husserl) beziehungsweise „Opazität" (Merleau-Ponty) übereignet,[68] welche die Kernaussage allen postmodernen Denkens ist, sofern es keine „Identität" mehr als durch das Denken garantiert ansehen kann. Denn insoweit es sich ausschließlich den unendlichen Intervallen von Sprache *(langue)* und Diskurs (Symbolik) überliefert hat, ist für eine eigenwesentliche Subjektivitätsbestimmung als transzendentaler Verlebendigung wie bei Henry neben dem „Tod des Subjekts" innerhalb des endlosen Sprachspiels ohne jede Finalität kein Platz mehr.[69]

Die Konsequenz eines material heterogenen Empfindens gegenüber der Vorstellung für eine atemporale beziehungsweise nicht-differente Immanenzanalyse liegt damit auf der Hand. Das rein phänomenologische Leben bestimmt nicht nur als transzendental sinnliche Einbildungskraft die affektive Form jeder Vorstellung in den Zeitekstasen, sondern dieses Leben besitzt ebenfalls seine eigene affektive Zeitlichkeit im Sinne der passiblen oder pathischen Wesens-Historialität. Jeder Eindruck als *sich*-ipseisierendes Leben bedeutet absolut originäres *Sich*-Empfinden – und wenn dabei Akt und Inhalt dasselbe phänomenologische Wesen der Selbstaffektion

---

wird, nachdem in einer ersten Phase der *Archäologie* die Formen des Denkens untersucht wurden; darauf folgt die dritte, *ethische* Phase bei Foucault im Sinne oszillierender „Selbstsubjektivierung" als „Selbstsorge". Bei Henry bezeichnet die *Meta-Genealogie* einerseits die immanente Ipseisierung des Individuums *vor* jeder Geschichtlichkeit sowie die Rückführung der letzteren auf die innere Historialität im Sinne des aufzudeckenden „vergessenen Anfangs". Hier liegen also sowohl Überschneidungen mit Heideggers „Seinsgeschichte" vor, deren „ereignishaftem" Sinn destruierend aufsuchen ist, sowie mit Foucaults Archäologie- und Genealogiebegriff, insofern gerade die historischen Machtansprüche bei der Bestimmung des „Subjekts" eingeschätzt werden sollen; vgl. *Henry*, Généalogie de la psychanalyse, Paris 1987, 13–16 und 87–112; *ders*., Marx 1: Une philosophie de la réalité, Paris 1976, 223–252 und 401–434, zur Genealogie der Ideologie, was auch der Kritik bei Foucault entsprechen würde. Dazu auch *G. Jean*, Genealogie, Historialität und Passivität. Michel Henry und die Phänomenologie der Geschichte, in: *E. Angehrn/J. Scheidegger* (Hgg.), Metaphysik des Individuums: Die Marx-Interpretation Michel Henrys und ihre Aktualität, Freiburg i. Br./München 2011, 194–219.

[67] Vgl. als eine frühe Kritik hierzu schon *E. Levinas*, Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, Paris 1930.

[68] Vgl. hierzu gleichfalls *R. Gély*, L'imaginaire et l'affectivité originaire de la perception. Une relecture henrienne du débat entre Sartre et Merleau-Ponty, in: Studia Phaenomenologica 9 (2009) 173–192; *E. Boublil*, Michel Henry et la notion d'immanence dans la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty, in: *Leclercq/Perrin* (Hgg.), Genèse et structure, 207–224.

[69] Vgl. zum Beispiel *Ph. Lacoue-Labarthe/J.-L. Nancy* (Hgg.), Les fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida, Paris 1981.

besitzen, dann sind Geben/Empfangen das *eine* materiale „Fleisch" der Urphänomenalisierung als Grundtonalitäten des Sich-Erfreuens/Sich-Erleidens gerade im Sinne eines mit sich identischen Akts wie Inhalts. Denn die Affektivität ist das „Historiale" des phänomenologisch Absoluten selbst, das heißt die ewig verschiedene und abwechselnde Weise, *wie* das absolute Werden (Erscheinen) in sich kommt, sich ohne mögliche Trennung von sich selbst erprobt, sich in jener liebenden Selbstumschlingung umgreift, welche als *auto-jouissance* das Wesen des Lebens ohne jede mögliche Vorstellung davon ausmacht.[70] Die klassischen Tonanalysen aus der Husserl'schen Zeitdoktrin erleben dadurch beispielsweise eine grundsätzliche Verwandlung ins *Ästhetische*, denn im Anschluss an Nietzsche und Kandinsky etwa bezeugen sie keine bloß *retentional* aufgewiesene „Urimpression" mehr im grenzidealen „Jetzt" allein, sondern das innerste Leben dieses Empfindens selbst als Sich-Begehren *(désir)* in dessen Schmerz und Trunkenheit. Wenn in solcher Ästhetik ebenfalls noch die Heterogenität von Ton/Bild aufgehoben werden kann,[71] so gilt bei dieser Rückführung allen „Erlebens" in die „pathische Subjektivität" fundamental, dass auch alle sichtbaren differenten Weltgehalte letztlich in der sie hervorbringenden Affektivität ruhen. Solange die Welt also nur zeitlich intentional oder fragmentiert und different erfasst wird, lässt sich ihr eigentlicher *lebens*-weltlicher Charakter nicht festhalten, wie auch mit Deleuze unterstrichen werden kann,[72] selbst wenn dieser die „Immanenz" als begriffliche Wiederholung versteht, dabei allerdings eine kontinuierlich naturale Lebensenergie als „Intensität" in Anspruch nimmt.

---

[70] Zur Analyse dieser „Selbstumschlingung des Lebens" als Gottes innerster *Selbstfreude* in seinem Wesen vgl. *M. García-Baró*, Die henrysche Kulturanalyse und die Bestimmung des Christentums als Selbstoffenbarung Gottes im gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontext, in: *M. Enders/R. Kühn* (Hgg.), Kritik gegenwärtiger Kultur. Phänomenologische und christliche Perspektiven, Freiburg i. Br./München 2013, 120–139.

[71] Vgl. *M. Henry*, Dessiner la musique: théorie pour l'art de Briesen, in: *Ders*., Phénoménologie de la vie 4: De l'art et du politique, Paris 2004, 241–282; dazu ebenfalls *J.-M. Longneaux*, Une phénoménologie du dessin: Michel Henry et l'art abstrait total d'August von Briesen, in: *A. Jdey/R. Kühn* (Hgg.), Michel Henry et l'affect de l'art. Recherches sur l'esthétique de la phénoménologie matérielle, Leiden/Boston 2012, 133–157.

[72] Vgl. *R. Arsenic-Zamfir*, Le corps dans la philosophie française contemporaine: Michel Henry et Gilles Deleuze, Dijon 2006, 128–139; *R. Kühn*, Wiederholung als Intensität bei Gilles Deleuze, in: *Ders*., Praxis der Phänomenologie. Einübungen ins Unvordenkliche, Freiburg i. Br./München 2009, 44–58. Wenn Emmanuel Falques in diesem Zusammenhang die Frage aufwirft, ob es ein „*chair sans corps*" gibt, dann muss gesehen werden, dass dieser Autor die Leibwirklichkeit *(corps)* aus einer phänomenologisch interpretierten Metaphysiktradition heraus aufgreift, welche die originär transzendentale Reduktion auf eine unsichtbare Verbindung von Leben/Fleisch nicht mitvollziehen will, wobei auch christologische Inkarnationsfragen eine Rolle spielen. Vgl. *E. Falques*, Le combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques, Paris 2014, 197–238. Henry hatte auf diesen Einwand bereits bei einer öffentlichen Diskussion geantwortet, dass – wie auch bei Jean-Louis Chrétien – metaphysische Tradition und ontologischer Realitätsbegriff keine unhintergehbaren theoretischen Vorgaben für eine radikalisierte Phänomenologie bilden können; vgl. Réponses de Michel Henry aux quatre intervenants, in: Transversalités. Revue de l'Institut Catholique de Paris 81 (2002) 83–124, hier 105–117.

4. Begehren und Pathos in der Neubestimmung eines postmodern lebendigen Ethos

Deshalb bleibt die lebensphänomenologische Kritik Henrys an der alleinigen Zeit/Welt-Phänomenalisierung als radikales „Außer-Sich-Sein" im Sinne postmoderner Differenz dazu bestimmt, die wahrhaftige „Welt-*für*-das-Leben" ganz von der lebendig subjektiven Praxis her bestimmt sein zu lassen.[73] Die Bestimmung der „Weltwahrheit" durch die Zeitlichkeit seit Heidegger insbesondere als transzendentales Medium ihrer phänomenologischen Wahrheit ist nur der konsequenteste Ausdruck des neuzeitlichen Selbstverständnisses der Philosophie als „Pro-jektion" im Sinne des vorherigen Idealismus wie jeder darauf folgenden Hermeneutik. Denn Zeit und Welt sind identisch, sie bezeichnen jenen außerordentlichen Prozess, in dem das „Außen" sich selbst ver-äußert, um niemals mehr in eine Einheit zurückzukehren, was der Postmoderne auf dieser Ebene ihre theoretische Rechtfertigung verleiht. Die Wahrheit dieses Ins-Außen-Versetzens bedeutet nämlich nicht nur eine ständige Verlagerung als „Dissemination" (Derrida) der Dinge innerhalb der Erscheinung, sondern diese sind dadurch nach Michel Henry[74] wesenhaft „ihrer eigenen Wirklichkeit beraubt", „außerhalb von sich" im Bild der Welt als jener „Exteriorität ohne Dichte", über die der Blick hinweg gleitet, ohne jemals in sie eindringen zu können. Im äußersten Fall, wie etwa in den sinnlich reduktiven Wissenschaften, werden die Dinge zu einem bloß epiphänomenalen „Schein" (Illusion), während sie intentional beziehungsweise dekonstruktiv phänomenologisch gesehen in ein ständiges „Nichts" als „Intervall" oder „Riss" gleiten, sofern die noetisch-noematisch analysierte „lebendige Gegenwart" als idealer Grenzpunkt in der Tat eigentlich nicht existiert. Alles nämlich, was in der Welt erscheint, wird einem Prozess prinzipieller *Entwirklichung* unterworfen, der *a priori* alles Erscheinende in einen ursprünglichen Zustand der Unwirklichkeit versetzt, weshalb die Lebensphänomenologie für diesen Bereich das Differänzprinzip gänzlich mittragen kann und so einen Teil der postmodernen Kritik teilt.[75]

Demgegenüber schleudert das atemporale wie akosmische Leben jedoch das in ihm selbstaffektiv oder individuiert Gezeugte nicht aus sich heraus, weil sein Offenbarungsakt als gleichursprünglicher Offenbarungsinhalt gerade die absolute Selbstbindung *(religio)* an sich selbst ohne innere Mög-

[73] Vgl. für einen solchen Zusammenhang ebenfalls *Kühn*, Natur und Leben, 220–228.

[74] Vgl. *Henry*, Phénoménologie de la vie 1, 63–66 und 165–171.

[75] Ohne Derrida namentlich zu nennen, sagt *Henry*, Inkarnation, 87 f., von der „Ursprungsform" der „Ek-stase in deren ursprünglichem Hervorbrechen", dass man diese „Differenz in der Tat als Differänz (*Différance*) schreiben kann", weil sie nichts anderes als die reine Tatsache des Differierens, Entfernens *(écarter)*, Trennens ist – die erste Kluft *(écart)*. Insofern kann man sich nicht die Behauptung aufstellen, Henry lasse sich in keinem Fall zur Postmoderne zählen, nur weil er einen „christlichen Gegenentwurf" mithilfe des johanneischen Wahrheitsbegriffs biete; vgl. *M. Enders*, Postmoderne, Christentum und Neue Religiosität, 21 f. und 147–149, denn er teilt gerade für die reine Weltphänomenalität diesen Differenz-Begriff.

lichkeit irgendeiner Distanz ist, wie wir durchgehend unterstrichen haben. Sofern Henry letztlich die Absolutheit dieser affektiv inkarnatorischen Ur-Phänomenalität im lebendig innergöttlichen Offenbarungsverhältnis zwischen „Vater" und „Sohn" sieht, ist dieser inkarnatorische Logos vorwie außerzeitlicher Wahrheit keine Zeitlichkeit oder Geschichtlichkeit mehr, sondern eben „die ewige Selbstliebe Gottes" als autarkische Freude im Sinne des pathisch phänomenologischen Lebens der Affektivität. Dies lässt sich rein phänomenologisch dann mit Lacan[76] auch als die *auto-jouissance* der *jouissance* verstehen, insofern sie kein Objekt zur äußeren Erfüllung mehr benötigt. Damit wäre eine zweite Weise – nach der Weltphänomenalität als „Außer-Sich" (Differenz) – bezeichnet, wie die Lebensphänomenologie über die Anerkennung des Eigenwesens von Affekt und Begehren – als Grundgegebenheit immanenter Modalisierungen – die Postmoderne in ihrem Bemühen um eine neue Konzeptualisierung von Differenz/Begehren anerkennen kann, ohne das Begehren als *Sich*-Begehren allerdings in solche Differenz aufgehen zu lassen. Vielmehr bleibt das Begehren als Triebfeder von Denken und Tun bestehen, wodurch auch die Erotik einen besonderen Stellenwert erhält, insofern sie aus keiner Zwischenleiblichkeit weggedacht werden kann, ohne damit auf eine reine Verfolgung von „Lüsten" reduziert werden zu können,[77] da die Geschlechtlichkeit in den größeren Bereich kulturell ästhetischer Verwirklichung gehört.

Dies schließt ein, dass gerade die Geschichtlichkeit nicht für die Wahrheit des Lebens zeugen kann, insoweit Geschichte als Historie nur das zeitlich sprachliche Weltgesetz auf der Ebene von ek-statischen „Ereignissen" wiederholt, die niemals in ihrer ab-gründig individuierten Lebensversunkenheit durch irgendein Wissen totalisierbar sind. Die Wahrheit des absolut phänomenologischen beziehungsweise „gottheitlichen" Lebens als „Ungrund" entzieht sich nicht nur jeder Art von historischer „Zeugenschaft" (Ricœur) oder existenzialer „Entschlossenheit" (Heidegger), sondern sie hebt durch die Zeitsuspension fundamental auch jeden Sorgecharakter als transzendentale Faktizität im Sinne des „geworfenen Daseins" beziehungsweise der „Selbstsorge" (Foucault) auf, wie wir schon unterstrichen haben. Diese hier für epochal gehaltene Auseinandersetzung mit Heidegger und seinen Nachfolgern

[76] Vgl. bei *J. Lacan*, Le Séminaire. Livre XX: Encore, Paris 1975, 86–89, die entsprechende Analyse leiblich-mystischen Erlebens jenseits phallischer Festschreibung durch deren „Herrensignifikanten".

[77] Vgl. hierzu bereits *R. Kühn*, Trieb und Erotik, in: *Ders*., Begehren und Sinn. Grundlagen für eine phänomenologisch-tiefenpsychologisch fundierte Psychotherapie und Supervision, Freiburg i. Br./München 2015, 151–172; *Foucault*, Der Gebrauch der Lüste, 13–19, mit dem Bezug zum Spiel der „Regeln der Wahrheitsproduktion". Es sei darauf hingewiesen, dass „plaisir" im Französischen – wie im Originaltitel von *Foucault*, Histoire de la sexualité 2: L'usage des plaisirs (Anm. 31) – einen breiteren semantischen Umfang hat als die deutsche Übersetzung mit „Lüsten"; vgl. dazu auch *C.-D. Rath*, Einige Beziehungen zwischen Lacan'scher *jouissance* und Freud'scher *Lust*, in: Riss. Zeitschrift für Psychoanalyse Freud – Lacan, 85 (2017) 22–39, wo dieses sprachliche Spektrum verglichen wird.

einer „Destruktion der Metaphysik" markiert die Notwendigkeit phänomenologischer Selbstbesinnung heute, denn die Unmöglichkeit der Definition des Menschen durch die „Sorge" oder „Anonymität" beziehungsweise den „Mangel" bedeutet, die Reduktion der Phänomenalität auf die Weltphänomenalität zu hinterfragen – und folglich die Definition des Menschen als „In-der-Welt-Sein" oder als reines „Sprachsein" *(parlêtre)* wie schon durch Lacan.

Dies besagt des Weiteren, dass der „transzendentale Mensch" seine unsichtbar absolute Geburt allein im Leben hat[78], sowie andererseits aber auch, dass die Geschichte als „Meta-Genealogie" letztlich in der immanenten Zeitlichkeit des Lebens als inneraffektiver „Historialität" wurzelt[79] – das heißt in der Umkehr des begehrenden Verlangens *(désir)* in seine Erfüllung durch die innere *auto-jouissance* als singulärem Akt eines jeglichen leiblich-geistigen Vollzuges ohne Objekt. Denn was das Leben bewegt, ist die Wiederzusammenführung mit sich selbst über den Abstand von Welt und Zeit hinaus, in den es selbst nie eingetreten ist. Sofern diese Schlussüberlegungen die tiefste Auseinandersetzung mit der Postmoderne als einer besonderen Weise des heutigen menschlichen Pathos implizieren, mündet unser lebensphänomenologischer Versuch eines *ethos* für die Gegenwart demzufolge in die Betonung des rein subjektiven Handelns als all-kompossiblen Lebensbezug ein, ohne sich nur in psychologisierende „Befindlichkeiten" zu verlieren. Als „zweite Geburt" besteht ein solches *ethos* in unmittelbarer Einheit mit der entsprechend fundierenden „Lebensmystik" darin, allein aus diesem *einen* Leben heraus zu leben, welches nicht weiter destruierbar und deshalb auch noch in jeder Differenz als deren affektiver Ermöglichung aufzufinden ist, indem eben jenes Handeln des absoluten Lebens in jedem eigenen sowie gemeinschaftlichen Vollzug wiedergefunden werden kann. Entsprechend heißt es schon in einer „Eckhart-Legende" von einer Frau, die sich weder als Jungfrau, Knecht, Herr, Frau oder Witwe im Sinne der Eckhart'schen Predigten verstand: „Von alledem miteinander bin ich keines und bin ein Ding, wie ein ander Ding und laufe so dahin." Worauf Meister Eckhart antwortete: „Ich habe den allerlautersten Menschen vernommen, den ich je gefunden habe, wie mich dünkt."[80]

Naturgemäß hat sich die Diskussion bezüglich Lebensphänomenologie und Postmoderne in ihrem Verhältnis zueinander[81] zwischenzeitlich in verschiedene Richtungen entwickelt. Entweder wird die reine „Selbständigkeit

[78] Vgl. *Henry*, Phénoménologie de la vie 2, 16–19, 123–126 und 197–201.

[79] Vgl. *Kühn*, Subjektive Praxis und Geschichte, 148–152.

[80] *Meister Eckehart*, Deutsche Predigten und Traktate, herausgegeben von *J. Quint*, München 1979, 443; vgl. *R. Kühn*, Lebensmystik. Ursprüngliche Erfahrungseinheit von Religion und Ethik im Spiegel „Philosophischer Mystik", Dresden 2018, mit Kap. I,2 zu Meister Eckhart.

[81] Vgl. schon grundsätzlich für alle Formen von Bewusstseinsanalyse *M. Henry*, Phénoménologie de la conscience et phénoménologie de la vie, in: *G. B. Madison* (Hg.), Sens et Existence (FS P. Ricœur), Paris 1975, 128–151; *M. Henry*, Philosophie et phénoménologie, in: Encyclopédie Philosophique Universelle, herausgegeben von *J.-F. Mattéi*; Band 4: Le Discours philosophique, Paris 1998, 1873–1886.

und Originarität" des absoluten Lebens[82] oder dessen affektive Historialität im Sinne der inneren „Begehrensmodalisierung" als möglicher weiterer Ausarbeitung einer „nicht-intentionalen Passibilität" im Sinne eines leiblich-fleischlichen Pathos[83] betont und mit der gegenwärtigen Dekonstruktion seit Heidegger in Zusammenhang gebracht. Eine ähnliche Analyserichtung verfolgte Yorihiro Yamagata,[84] der im „Grund" *(fond)* der Passivität als „Natur" jene „Andersheit" sieht, welche keine Außenheit gegenüber der Lebensimmanenz bildet, sondern die „Rückseite" einer „dynamischen Kommunikation" zwischen Ich und Natur. Bernard Forthomme[85] hat Henrys Schematismuskritik an Kant insbesondere als „Bildlosigkeit" der Selbstaffektion schlechthin aufzeigt, so dass die Zeit jene Weise ist, *wie* das Sichtbare, das Seiende, aus der Transzendenz mithilfe der Epoché zugunsten der Immanenz prinzipiell ausgeschieden wird. Auf der anderen Seite erinnert François-David Sebbah[86] mit stärkeren eigenen postmodernen Akzenten an die „phänomenologische Operationalität" der Urimpression als zeitlichem „Grenzphänomen", das von Henry zu schnell im Sinne von Novalis[87] zur „dunklen Klarheit" als „Nacht" der Immanenz gemacht werde, während Rudolf Bernet[88] in einer „doppelten Intentionalität" affektive Impressionabilität und ekstatische Zeitlichkeit im Sinne der Husserl'schen „Transzendenz in der Immanenz" miteinander verbunden sieht. Ähnlich fragte auch László Tengelyi[89] die „*Metaphysik* der

---

[82] Vgl. *G. Dufour-Kowalska*, Die phänomenologische und die christliche Offenbarung Gottes, in: *Kühn/Nowotny*, Michel Henry. Zur Selbsterprobung, 225–242. – Sebastian Knöpker lehnt aus ontologisch-hedonistischer Sicht eine „Verdoppelung" individueller Selbstaffektion durch eine Selbstaffektion des absoluten oder göttlichen Lebens ab, weil damit nur mehr Fragen entstünden als gelöst werden könnten; vgl. *S. Knöpker*, Michel Henry. Eine Einführung, Düsseldorf 2012, 123–125. Ähnlich beschränkt sich auch Paul Audi auf eine rein ethische Ausrichtung der Lebensphänomenologie; vgl. *P. Audi*, Michel Henry, Paris 2006; *ders*., Forme et excédence, in: Alter. Revue de phénoménologie 15 (2007) 285–207.

[83] Vgl. zuletzt *Kühn*, Begehren und Sinn, 43–46; *ders*., Lebensethos. Inkarnatorische Konkretionen originärer Lebensreligion, Dresden 2017, hier bes. 11–14 und 188–192.

[84] Vgl. *Y. Yamagata*, Sprache, Stimme und Kinästhese, in: *E. Blattmann [u. a.]* (Hgg.), Sprache und Pathos. Zur Affektwirklichkeit als Grund des Wortes, Freiburg i. Br./München 2000, 125–145; *ders*., Le langage du sentiment, in: *Lavigne* (Hg.), Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine, 291–300; ähnlich auch *R. Vaschalde*, Epreuve de soi et vérité du monde, Paris 2016.

[85] Vgl. *B. Forthomme*, Manifestation et affectivité suivant M. Henry, Beirut 1995.

[86] Vgl. *F.-D. Sebbah*, L'Epreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie, Paris 2001, 126–129.

[87] Vgl. *Novalis*, Hymnen an die Nacht, in: *Ders*., Schriften; Band 1: Das dichterische Werk, Darmstadt 1976, zit. in *Henry*, L'Essence de la manifestation, 556 Anm. 4: „du hast die Nacht mir zum Leben verkündet".

[88] Vgl. *R. Bernet*, La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie, Paris 1994, 85 f.

[89] Vgl. *Gondek/Tengelyi*, Neue Phänomenologie in Frankreich, 115–151; *L. Tengelyi*, Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte, München 1998. Ähnlich argumentieren jüngere französische Phänomenologen gegenüber Henry, indem sie entweder eine von den Wissenschaften „renaturalisierte" Phänomenologie anstreben oder Begehren und Gefühl in deren Ursprungserscheinen nicht ohne eine innere Transzendenz konzipieren wollen; vgl. *N. Depraz*, Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète, Paris 2006 (dt. Phänomenologie in der Praxis. Eine Einführung, Freiburg i. Br./München 2012); *R. Barbaras*, Métaphysique du sentiment, Paris 2016, bes. Kap. V zu Henry.

Anwesenheit (des Lebens)" in der „stummen Empfindung" bei Henry an, um einen methodischen Rückgang auf die „Spuren des Triebes" im „Urdatum" anzumahnen, die sich seiner Auffassung nach (die stark von Marc Richir und Bernhard Waldenfels beeinflusst ist) nicht mehr ohne weiteres in die „Konstitutionsbestimmung des Zeitbewusstseins" einfügten, sondern die Erfahrung der „Widerfahrnis" unterstrichen. Mit Anschluss an Scheler, Nabert und Ricœur liest Jean Porée[90] zudem die immanente „Zeit des Leidens" in einem ethischen Sinne, um aus der Konfrontation von Zeitekstase/Innerlichkeit im Schmerz wie Empfinden ein „Rechtfertigungsverlangen" im Sinne von Protest/Bezeugung des Personseins zur Sprache zu bringen. Konsens besteht jedoch bei allen genannten und weiteren Interpreten darüber, dass Henrys Frage nach dem selbstaffektiven „Grund" jeden Erfahrens[91] beziehungsweise nach dem „Pathos des Ursprungs"[92] als „Erprobung" zu den gegenwärtig wichtigsten phänomenologisch-destruierenden Diskussionen gehöre, sofern es in der Phänomenologie hauptsächlich, wie Heidegger schon hervorhob, um „das Sichmelden von etwas, das *sich nicht zeigt*, durch etwas, was sich zeigt", geht.[93]

Für die Lebensphänomenologie im Anschluss an Henry tritt allerdings das „Sich-nicht-Zeigende" in keinerlei „Sich-Zeigen" irgendeines Sichtbarkeitshorizontes mehr ein, sei er perzeptiv, ideativ oder ereignishaft. Und dieser Unterschied zwischen Heidegger und Henry einschließlich Kant wie Husserl betrifft auch das grundlegende Verhältnis der Lebensphänomenologie zur Postmoderne, mit der sie die Elemente der „Dekonstruktion" von Präsenz- und Vorstellungsmetaphysik für den Welthorizont teilen kann, ohne jedoch die Varianten der „Differenz" wie Nachträglichkeit und Aufschub beziehungsweise Fraktur und Riss aus dieser Vorstellungsmetaphysik zu entlassen. Denn auch letztere Differenzformen sind noch Abwandlungen jener Transzendenz, welche als Erscheinens- oder Manifestationsprinzip das philosophische Denken von der griechischen Antike bis heute allein methodisch beherrschte. Denn fasst man schließlich den postmodernen Dekonst-

[90] Vgl. *J. Porée*, Le temps du souffrir. Remarques critiques sur la phénoménologie de Michel Henry, in: ArPh 54 (1991) 213–240.

[91] Vgl. *D. Janicaud*, Le tournant théologique de la phénoménologie française, Paris 1991, 95–97. (dt. Die theologische Wende der französischen Phänomenologie, Wien 2013). Diese Kritik einer „theologischen Wende" ist nur verständlich, wenn man sieht, dass Janicaud von einer „empirisch kontrollierten" Phänomenologieposition her argumentiert, während die „Selbstradikalisierungen" der Phänomenologie seit Heidegger eine „Phänomenologie des Nicht-Erscheinenden" oder „Unsichtbaren" nie ausgeschlossen haben – und es in dieser Hinsicht deshalb keine „theologische Wende" gibt. Außer der Replik der damals kritisierten Autoren wie Ricœur, Henry, Chrétien, Marion etc. selbst in *J.-F. Courtine* (Hg.), Phénoménologie et théologie, Paris 1992, vgl. auch *M. Staudigl*, Phänomenologie der Religion oder „theologische Wende"? Zur Problematik der methodischen „Integrität" radikalisierter Phänomenologie, in: FoPr 1 (2001) 44–63; zur weitergeführten Debatte heute siehe auch *E. Falque*, Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières, Brüssel 2013.

[92] Vgl. *D. Giovannangeli*, La passion de l'origine, Paris 1995.

[93] *Heidegger*, Sein und Zeit, § 7A.

ruktionsgedanken als die erkenntniskritische Anwendung eines in reflexiver Hinsicht „unendlichen Urteils" im Sinne Kants, das keinerlei Identität durch irgendeine allgemeine Affirmation mehr bestehen lassen möchte[94], dann gehört selbst solch unbegrenzt limitierender Urteilscharakter zur (transversalen) Variation des genannten Transzendenzprimats[95], insofern es das Vermeiden eines unendlichen Regresses bei der Identitätssuche einerseits in die Pluralität der Singularitäten als „Andersheiten" oder „Ränder" andererseits versetzt[96].

Damit hat das einseitig phänomenalisierende Transzendenzprinzip als „Spiel" ohne Finalität zwischen Sprache/Wirklichkeit beziehungsweise von Subjekt/Objekt in der Nachfolge von Heideggers „Lichtung" als „ontologischer Differenz" von Sein/Seiendem nur eine neue Anwendung erfahren, ohne konstitutiv einer effektiv umfassenden Dekonstruktionsanalyse unterworfen worden zu sein, wie es die Lebensphänomenologie durch die „Duplizität" von Immanenz/Transzendenz beziehungsweise von Leben/Welt in der gegenwärtigen Debatte innerhalb der weitergeführten Selbstradikalisierungen der Phänomenologie anstrebt. Dass dabei eine solche Duplizität keinen ontologischen oder metaphysischen Dualismus darstellt, dürfte insofern durch unsere Analyse insgesamt einsichtig geworden sein, als es sich bei der zunächst methodischen Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz letztlich um ein phänomenologisches Fundierungsverhältnis zwischen beiden als zwei Erscheinensweisen handelt, deren transzendentale Einheit durch die affektiv-leibliche Ursprungsimpressionabilität gewährleistet bleibt. Denn der originäre Leib als Fleisch *(chair)* ist gleichursprünglich die absolut phänomenologische Verbindung von Leben/Individuum als Ipseität wie deren je konkrete Potenzialität als Weltintentionalität. Dadurch sind alle subjektiv gemeinschaftlichen Entwürfe und Situationen als singulär-plurale „Lebenswelt" begründet und gehalten, ohne aufzuhören, in ihrem immanenten Erscheinen eine „Historialität des Absoluten" selbst zu bilden, welches im postmodernen Denken als untergründige Frage nicht abwesend ist,[97] wie wir dies für weitere sicher fruchtbare Diskussionen innerhalb der mittlerweile schon eingetretenen Post-Postmoderne ins Gespräch bringen wollten.

---

[94] Vgl. *Ruhstorfer*, Konversionen, 112–116. Zur weiteren Diskussion auch *R. Kühn*, Lebensphänomenologie und Postmoderne. Zum Verhältnis von Differenz und Immanenz des Erscheinens, Freiburg i. Br./München 2019 (im Druck).

[95] Vgl. auch *C. Macann*, Deux concepts de transcendance, in: RMM 91 (1986) 24–46; *R. Formisano*, Die Frage der Transzendenz bei Michel Henry und die Voraussetzungen der Kritik an der Philosophie Heideggers in „L'Essence de la manifestation", in: *S. Grätzel/F. Seyler* (Hgg.), Sein, Existenz, Leben: Michel Henry und Martin Heidegger, Freiburg i. Br./München 2013, 55–84.

[96] Vgl. *H. von Fabeck*, Vom Sinn zum Spiel. Ein Leitfaden in die Postmoderne, Wien 2015.

[97] Vgl. zum Beispiel *J. Lacan*, Le Triomphe de la religion précédé de Discours aux Catholiques, Paris 2005 (dt. Der Triumph der Religion, welchem vorausgeht: Der Diskurs an die Katholiken, Wien 2009); *P. L. Berger*, Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften, Frankfurt am Main/New York 2015; *F. Rass/A. S. Horn/M. U. Braunschweig* (Hgg.), Entzug des Göttlichen. Interdisziplinäre Beiträge zu Jean-Luc Nancys Projekt einer „Dekonstruktion des Christentums", Freiburg i. Br./München 2017.

Summary

In his early *magnum opus*, *The Essence of Manifestation*, Michel Henry (1922–2002) proposes both a phenomenological and deconstructive analysis of the Western philosophical tradition as grounded in a methodological monism that makes the distance of *transcendence* a condition for every manifestation. Since postmodern thought is articulated around the idea of a difference as retrospection, which does not allow for any meaning to be self-identical, the task pursued here is twofold: first, to compare Henry's critique of the "metaphysics of representation" with postmodern thought, and thereby to investigate the possibility of a new and radical approach to appearing that takes into account the non-appearing and "invisible" as absolute life (God) or corporeality (flesh). In this perspective the concepts of transcendence and difference are put into contrast with the *immanent* self-givenness of impressions, an approach developed throughout Henry's oeuvre under the heading of auto-affection as desire and action, along with its applications for the subjective-communal dimension in culture, the economy, the unconscious, etc. Second, and since postmodernism puts new emphasis on expenditure (Bataille), intensity (Deleuze) or aesthetics as care of the self (Foucault), the purpose is to take into account the partial affinity between Henry's phenomenology of life and deconstruction in order to apply this connection to current debates concerning the redefinition of reason as well as to its cultural meaning.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

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

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter **www.herder.de** beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: +49 761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

ThPh 94 (2019) 94–98

Autonomie, Teleologie und Menschenrechte

Dieter Witschens Beitrag zur moraltheologischen Diskussion

Von Werner Wolbert

Am 20. Dezember 2017 ist Dieter Witschen (= W.) plötzlich verstorben. Noch kurz vor seinem Tode konnte er alle publikationsreifen Beiträge abschließen. Sein umfangreiches Werk sei hier kurz gewürdigt.

Die Dissertation über Kant[1], die W. für den Druck dann noch ganz überarbeitet hat, war ein wichtiger Beitrag zur Diskussion über die sogenannte Autonome Moral[2] beziehungsweise das Proprium einer christlichen Ethik. Für die „Glaubensethiker" (zum Beispiel Bernhard Stoeckle) galten Kant und seine Rede von der Autonomie eher als Kontrastprogramm zu einer christlichen Ethik. W. befasst sich vor allem mit den beiden Hauptvorwürfen gegen Kant, dem Rigorismus- und dem Formalismusvorwurf und differenziert: Ersterer betrifft primär die Ebene der sittlichen Gesinnung, damit die Bestimmung des sittlich Guten, der zweite die der sittlich richtigen Handlung. Der Eindruck des Rigorismus[3] ergibt sich aus der kantischen These, nur ein Handeln aus Pflicht sei sittlich gut. Dabei unterscheidet Kant nicht immer deutlich zwischen Moralität und ihrem Echtheitskriterium. Diesen Vorwurf könnte man freilich auch gegenüber der Bergpredigt erheben („Was tut ihr da Besonderes?" – Mt 5,47); hier spricht man dann freilich eher positiv wertend von „Radikalität". Das Missverständnis ist aber das gleiche: Feindesliebe erscheint als die einzig wahre Liebe anstatt als deren Echtheitskriterium. Im Vergleich kantischer und christlicher Ethik zeigt W. deren grundsätzliche Konsonanz auf. Die Berechtigung des Formalismusvorwurfs hängt davon ab, ob man im kategorischen Imperativ nicht nur eine notwendige und zureichende Bestimmung der Moralität, des sittlich Guten erkennt, sondern auch der Legalität, des sittlich Richtigen. W. gibt zu, dass Kant hier selbst nicht ganz eindeutig ist, sieht aber den kategorischen Imperativ nur als notwendige Bestimmung des sittlich Richtigen; in dem Falle wäre der Formalismusvorwurf nicht berechtigt. Entsprechend gilt für eine christliche Ethik die Goldene Regel (die Kant in seiner Kritik missversteht) als bloß notwendiges Kriterium des sittlich Richtigen. Prinzipien und Normen, die keine Konkretisierung dieses Grundprinzips darstellen, wären damit ausgeschlossen. Dies gilt jedoch nicht für eine deontologische Normierungstheorie, für die sich einige Normen nicht als Konkretisierungen des Liebesgebots verstehen lassen. Wer etwa jede Falschaussage für sittlich falsch erklärt, auch wenn sie einen Mord verhindern kann, kennt neben dem Liebesgebot mindestens noch ein weiteres Kriterium. Die Aussagen des Paulus in Röm 13,8–10 legen eher das Gegenteil nahe. Dass Kant dennoch deontologische Normen kennt (gerade auch bezüglich der Falschaussage), ergibt sich unter anderem aus seiner Vermischung des kategorischen Imperativs als Universalisierungsprinzip mit dessen Missverständnis als deontologischem Prinzip (das dann auch keine Ausnahmen zulässt).

Der Vergleich der metaethischen Positionen im zweiten Teil von W.s Dissertation zeigt als gemeinsame Grundvoraussetzungen den Kognitivismus, für den sittliche Urteile auf Erkenntnis beruhen und nicht auf einer souveränen Entscheidung, und die Ablehnung eines theonomen Moralpositivismus. Kant lehnt letzteren ab mit der

[1] *D. Witschen*, Kant und die Idee einer christlichen Ethik. Ein Beitrag zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Moral, Düsseldorf 1984.

[2] Zu ihren Vertretern gehört auch W.s Lehrer Bruno Schüller, der diese Bezeichnung für sich selbst aber vermieden hat; vgl. *B. Schüller*, Eine autonome Moral, was ist das?, in: ThRv 78 (1982) 103–106.

[3] Zu diesem Thema vgl. auch *D. Witschen*, Fiat iustitia, pereat mundus. Zur Homonymie eines Sprichwortes, in: ThGl 82 (1992) 439–458.

Aussage, die Moral bedürfe „zum Behuf ihrer selbst […] keineswegs der Religion“[4], formuliert aber auch: „Moral also führt unumgänglich zur Religion.“[5] Dieser Thematik hat W. später noch einmal eine kleine Monographie gewidmet.[6]

In philosophisch-ethischen Diskussionen gilt es oft als ausgemacht, dass eine teleologische (utilitaristische) Normierungstheorie keine Gerechtigkeitsprinzipien begründen kann. Diese Thematik behandelt W. in seiner (ursprünglich als Habilitationsschrift geplanten) Arbeit über „Gerechtigkeit und teleologische Ethik“.[7] Für eine christliche Ethik würde diese These bedeuten, dass Liebe als Wohlwollen und Wohltun nur ein partikuläres Prinzip wäre, das der Ergänzung durch ein (ebenfalls partikuläres) Prinzip der Gerechtigkeit bedürfte. Eine solche Annahme ist der christlichen Tradition einerseits ziemlich fremd. Der Gerechte steht hier im Gegensatz zum Sünder. Jesus fordert in Mt 5,20 eine größere Gerechtigkeit, und Johannes Chrysostomus kommentiert, der Herr verstehe hier unter Gerechtigkeit „die Gesamtheit aller Tugenden“.[8] Andererseits erscheint die Gerechtigkeit unter den vier Kardinaltugenden als eine partikuläre; dann steht sie im Gegensatz zu einem partikulären Laster, etwa der Habsucht (πλεονεξία). Wo man zwischen Rechts- und Liebespflichten unterscheidet, versteht man unter ersteren jene Pflichten, die auf bestimmten institutionellen Ordnungen beruhen (Familie, Staat) oder sich aus bestimmten institutionellen Handlungen ergeben (Versprechen, Darlehen). Eine deontologische Gerechtigkeitstheorie geht nun davon aus, dass sich diese Institutionen nicht teleologisch begründen lassen; deshalb führe eine teleologische Theorie zu einer Überforderung des Menschen, wenn dieser gegenüber allen Menschen in gleicher Weise zum Wohltun verpflichtet sei. Entsprechend lautet auch ein Vorwurf, eine teleologische Theorie lasse keinen Raum für supererogatorische Handlungen, womit unter anderem solche gemeint sind, die nicht auf einer institutionellen Verpflichtung beruhen. Es gibt allerdings auch Handlungen oder Lebensweisen, die nur erwünscht sind unter der Bedingung, dass nicht alle sie praktizieren (zum Beispiel Ehelosigkeit), also aus einer teleologischen Überlegung; dieser Problematik, über die in der derzeitigen Moraltheologie wenig reflektiert wird, stellt sich eines der Bücher W.s.[9] Wenn aber eine teleologische Begründung (etwa von Kriterien distributiver Gerechtigkeit) möglich ist, wie W. aufzuzeigen sucht, dürften Teleologen und Deontologen dieser milden Richtung im Wesentlichen zu denselben Urteilen kommen. Für die strenge Richtung steht etwa Kants Straftheorie, nach der ein Verbrecher auch dann zu bestrafen ist, wenn das weder für ihn noch für die Gesellschaft von irgendwelchem Nutzen ist; damit ist für diesen Fall jede teleologische Überlegung ausgeschlossen. W. deutet hier eine Lösung durch Unterscheidung verschiedener Thesen beziehungsweise Fragestellungen an: Jemand ist zu strafen, weil er etwas verbrochen hat. – Der zu Bestrafende muss strafbar befunden worden sein. – Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ.[10]

Die bisher erwähnten Thematiken finden sich auch in diversen Aufsätzen in dieser Zeitschrift (ich habe dreizehn gezählt),[11] wie auch einige Fragen der Rechtsethik, der

[4] *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, AA VI, 3.
[5] Ebd. 6.
[6] *D. Witschen*, Kants Moraltheologie. Ethische Zugänge zur Religion, Münster 2009.
[7] *D. Witschen*, Gerechtigkeit und teleologische Ethik, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 1992.
[8] Ebd. 31 Anm. 48.
[9] *D. Witschen*, Mehr als die Pflicht. Studien zu supererogatorischen Handlungen und ethischen Idealen, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 2006. Es ist übrigens bemerkenswert, dass schon John Stuart Mill im zweiten Teil seiner Schrift „Auguste Comte and Positivism“ die Idee der Übergebühr gegen Comte verteidigt.
[10] Vgl. auch *D. Witschen*, Warum gilt Kant als Erzdeontologe? Ein Spektrum von Gründen, in: *A. Holderegger/W. Wolbert* (Hgg.), Deontologie – Teleologie. Normtheoretische Grundlagen in der Diskussion, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 2012, 227–247.
[11] Vgl. *D. Witschen*, Eine streng deontologisch verstandene Idee der Gerechtigkeit, erläutert am Beispiel von Kants absoluter Straftheorie, in: ThPh 61 (1986) 60–85; *ders.*, Können Kollektive Berechtigte von Menschenrechten sein? Ein Aspekt des Themas „Extensionen von Menschenrechten“, in: ThPh 70 (1995) 245–258; *ders.*, Amnestie – Wahrheitskommission – Strafrecht. Rechtsethische Überlegungen zum Umgang mit schweren Menschenrechtsverletzungen, in:

Menschenrechte und zur Tugendlehre und weiterhin einer teleologischen Normierungstheorie, denen die meisten von W.s weiteren Publikationen gewidmet sind. Manche Artikel tauchen in späteren Büchern wieder auf und sind somit leicht zugänglich. Was die Menschenrechte angeht, finden sich Artikel zu ihnen und zu Menschentugenden allgemein wie Artikel zu spezifischen Menschenrechtsproblemen wie Recht auf Frieden, auf Schutz *(iustitia protectiva)*, Menschenrechte für Kinder, für vulnerable Menschen, Menschenrechte der dritten Generation, Religions- und Gewissensfreiheit, umgekehrte Diskriminierung, Kollektive als Träger von Menschenrechten, Teilhabe am Menschheitserbe, Unteilbarkeit sowie Universalität/Relativität der Menschenrechte, Toleranz, Rechtsverzicht, Zivilcourage[12]. Zu dieser Thematik gehören auch verschiedene Beiträge zum Thema „Gewissen". So findet sich etwa eine Reflexion über die Rede von der „Gewissensentscheidung" (heute oft ein Modewort), die vielfach als etwas Sakrosanktes erscheint.[13] Wer behauptet eine „Gewissensentscheidung" zu treffen, gibt sich damit oft eine Art existenzielle Aura, die ihn oder sie unangreifbar macht. Wie sollen sich aber die Mitmenschen zu einer solchen Person verhalten? Die Reaktionen reichen von Bewunderung bis Unverständnis und Kopfschütteln. Es kommt nämlich sehr darauf an, *wer* hier *für wen in welcher Sache* eine Entscheidung trifft. W. gibt seiner Publikation zu diesem Thema den Untertitel „Eine ethische Typologie von Verhaltensmöglichkeiten"[14] – und zwar des oder der Handelnden wie auch seiner beziehungsweise ihrer Mitmenschen, besonders derer, die vom Verhalten des Akteurs oder der Akteurin betroffen sind. Weiterhin geht es um Klärungen der Rede vom „Entscheiden" (volitiv oder kognitiv), die Instanz, vor der man sich verantwortlich glaubt, und den Kontext oder „Sitz im Leben" einer solchen Rede.[15] In einem der beiden letzten Bücher zur Normierungstheorie zeigt W. auf, wie in bestimmten (unter Umständen deontologisch verstandenen) Prinzipien bereits Überlegungen ethischer Abwägung enthalten sind.[16] Eine Alternative wie „Situation contra Prinzipien" ist deshalb irreführend.[17]

W.s Methode erinnert mich an das Vorwort George Edward Moores zu seinen *Principia Ethica*, wo es heißt:

> Mir scheint, daß in der Ethik wie in allen übrigen philosophischen Untersuchungen die Schwierigkeiten und Meinungsverschiedenheiten, an denen ihre Geschichte reich ist, im wesentlichen eine sehr einfache Ursache haben; nämlich den Versuch, Fragen zu beantworten, ohne vorher genau herauszufinden, was für eine Frage es ist, die man beantworten möchte.[18]

ThPh 73 (1998) 507–523; *ders.*, Konsiliatorische Ethik als spezifische Weise, normativ-ethische Fragen zu behandeln, in: ThPh 76 (2001) 47–62; *ders.*, Echtheit der Moralität und supererogatorischer Handlungen. Eine Zuordnung mit Blick auf Kants Ethik, in: ThPh 78 (2003) 531–544; *ders.*, Überfordert eine teleologische Ethik? Ein Vorschlag zur Erwiderung auf einen Einwand, in: ThPh 80 (2005) 161–175; *ders.*, Eine aszetische Dimension in Kants Ethik. Ein Hinweis, in: ThPh 81 (2006) 367–384; *ders.*, Warum Rechtsverzicht? Eine Skizze möglicher, insbesondere ethischer Gründe, in: ThPh 83 (2008) 81–92; *ders.*, Trias menschenrechtlicher Verpflichtungen: Achten – Schützen –Gewährleisten, in: ThPh 84 (2009) 237–249; *ders.*, Was kann ‚negative Religionsfreiheit' meinen? Semantische Anmerkungen, in: ThPh 85 (2010) 261–265; *ders.*, Typologien von Tugenden: Ein Überblick, in: ThPh 86 (2011) 18–37; *ders.*, Was bedeutet: „Menschenrechte sind unverlierbar"?, in: ThPh 87 (2012) 481–498; *ders.*, Iustitia protectiva: Eine kaum beachtete Unterart der Gerechtigkeit, in: ThPh 89 (2014) 177–199.

[12] *D. Witschen*, Zivilcourage als Menschentugend, in: SaThZ 4 (2000) 31–38.

[13] *D. Witschen*, Gewissensentscheidung. Eine ethische Typologie von Verhaltensmöglichkeiten, Paderborn 2012.

[14] Ebd.

[15] Vgl. *W. Wolbert*, The „Sitz im Leben" of Ethical Categories, in: ETSt 8 (2017) 349–368.

[16] *D. Witschen*, Was verdient moralisch den Vorzug? Ethisches Abwägen durch Präferenzregeln, Stuttgart 2017.

[17] So schon *J. M. Gustafson*, Situation contra Prinzipien. Eine irreführende Debatte in christlicher Ethik, in: ZEE 13 (1969) 14–40.

[18] *G. E. Moore*, Principia Ethica, Stuttgart 1970, 3.

Wenn man etwas von W. lernen kann, dann ist es die präzise Klärung und Unterscheidung unterschiedlicher Fragestellungen; man entgeht damit der gar nicht so seltenen *fallacia plurium interrogationum*: Man hält für *eine* Frage, was in der Tat mehrere sind. Da es in der Ethik oft um drängende und emotional berührende Probleme geht, bleibt die nüchterne Klärung von Fragestellungen und die präzise Definition der verwendeten Termini oft auf der Strecke, wie vor allem W.s Lehrer Bruno Schüller immer wieder deutlich gemacht hat.

Seit *Amoris Laetitia* steht die Barmherzigkeit noch höher im Kurs als vorher. Andererseits scheint Papst Franziskus gegenüber den Mafiosi der 'Ndrangheta auf den ersten Blick das Gegenteil praktiziert zu haben, als er diese für exkommuniziert erklärte. Schon damit zeigt sich die Notwendigkeit eines präziseren Nachdenkens, wie W. es bietet.[19] Er unterscheidet anhand dreier neutestamentlicher Gleichnisse drei Arten von Barmherzigkeit, deren ethische Problematik natürlich auch ganz unterschiedlich und getrennt zu reflektieren ist: freiwillige tätige Hilfe für einen Notleidenden aus Mitgefühl (der barmherzige Samariter), Milde, Nachsicht üben, auf etwas verzichten, was einem rechtlich zusteht (der Herr des unbarmherzigen Knechts), und Unrecht verzeihen (der barmherzige Vater). Die Grundkonstellation ist jeweils unterschiedlich.

> Bei der ersten ist es die zwischen einer Not leidenden und einer aktiv helfenden Person, bei der zweiten zwischen einer Person, die einer Verpflichtung nicht nachgekommen ist, und einer anderen, die dieser gegenüber Nachsicht übt, und bei der dritten die zwischen dem Täter und dem Opfer eines Unrechts.[20]

Insofern ist auch bei der Frage, welche Taten der Barmherzigkeit hier geboten oder übergebührlich sind, im Einzelfall zu differenzieren. Es ist nicht immer eindeutig, wer wem zu helfen verpflichtet ist, das Verzeihen kann – je nach Schwere des Unrechts – in unterschiedlicher Form erfolgen, der Verzicht auf ein Recht kann im Einzelfall die eigene Position schwächen oder auch einem allgemeinen Interesse widersprechen.

Zum Thema Menschenrechte äußert W. bezüglich der ihnen zugesprochenen Attribute (unveräußerlich, unteilbar etc.), es werde „selten der Mühe wert befunden, sich genauer mit ihnen zu befassen".[21] Die Rede von der Unteilbarkeit der Menschenrechte dürfte häufig einen paränetischen Sitz im Leben haben, was dazu führt, dass entsprechende Thesen gleichsam selbsterklärend erscheinen. Gerade solchem falschen Schein geht W. immer wieder auf den Grund. Zuschreibungen wie Unteilbarkeit können nämlich „in nuce ein ganzes Theorem enthalten".[22] W. unterscheidet die Unteilbarkeit im Hinblick auf die Träger und die Inhalte und kontrastiert die Unteilbarkeit der zweiten Art mit der Idee eines *ordo iurium hominis*. Das mag in manchen Ohren ketzerisch klingen; es zeigt sich aber, „dass der Kanon der Menschenrechte nicht in sich homogen ist, er vielmehr innere Spannungen aufweist, dass in ihm die einzelnen Rechte nicht als in jeder Beziehung gleichrangig nebeneinander geordnet betrachtet werden können, es vielmehr unter Umständen einer Rangordnung bedarf".[23]

Eine der beiden letzten Publikationen behandelt die Frage: Gibt es ein Menschenrecht auf Frieden?[24] Solches wird bisweilen propagiert; nach W.s Auskunft gibt es aber im deutschsprachigen Raum „keine eingehende systematische Auseinandersetzung" mit diesem Postulat.[25] Es ergeben sich schwierige Fragen bezüglich der Träger eines

---

[19] Vgl. *D. Witschen*, Barmherzig handeln – moralische Pflicht oder supererogatorischer Rat?, in: *Ders*., Mehr als die Pflicht, 107–123.

[20] Ebd. 113. Vgl *W. Wolbert*, Nachdenken über Barmherzigkeit, in: *S. Goertz/C. Witting* (Hgg.), Amoris laetitia – Wendepunkt für die Moraltheologie?, Freiburg i. Br. 2016, 114–135.

[21] *D. Witschen*, All Human Rights for All. Zur Unteilbarkeit der Menschenrechte, in: *Ders*., Christliche Ethik der Menschenrechte. Systematische Studien, Münster 2002, 93–108, hier 93.

[22] Ebd.

[23] Ebd. 100.

[24] *D. Witschen*, Gibt es ein Menschenrecht auf Frieden? Eine rechtsethische Kontroverse, Stuttgart 2018.

[25] Ebd. 12 Anm. 8.

solchen Rechts, der Adressaten des darin enthaltenen Anspruchs, des Inhalts und der Rechtsqualität. W. interpretiert dieses Recht analog zu anderen Drittgenerationsrechten im Sinne eines Menschenrechtsstandards, dem „eine regulative, nicht unmittelbar eine operationale Bedeutung" zukommt,[26] und zeigt das wechselseitige Bedingungsverhältnis von Frieden und Menschenrechten auf.

Zur Thematik der Menschenrechte gehört auch die Frage, wie man auf schwere Menschenrechtsverletzungen reagiert. Dieser schon in einem früheren Beitrag[27] behandelten Frage wollte sich W. als nächstes widmen und hatte dazu schon Material gesammelt, das leider nicht mehr von W. bearbeitet werden wird.

Summary

In the publications of Dieter Witschen we find important contributions on the subjects (among others) of Kant, autonomy, human rights, forgiveness, supererogation and normative ethical theory. His premature death gives cause for an appreciation in this periodical in which important articles by him were published.

[26] Ebd. 118.

[27] *D. Witschen*, Amnestie – Wahrheitskommission – Strafrecht. Rechtsethische Überlegungen zum Umgang mit schweren Menschenrechtsverletzungen, in: *Ders.*, Christliche Ethik der Menschenrechte, 215–233.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

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

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter **www.herder.de** beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: +49 761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

ThPh 94 (2019) 99–160

Buchbesprechungen

1. Systematische Philosophie und Philosophiegeschichte

Handbuch Metaphysik. Herausgegeben von *Markus Schrenk*. Stuttgart: Metzler 2017. VIII/449 S., ISBN 978–3–476–02512–8 (Hardback); 978–3–476–05365–7 (PDF).

Im Vorwort des vorliegenden Handbuchs macht dessen Herausgeber *Markus Schrenk* (= S.) aus seiner „tiefe(n) Begeisterung" (VII), für die heute in seinen Augen vielfach zu Unrecht totgesagte Metaphysik keinen Hehl. Metaphysik, so stellt er klar, sei „nicht die spekulative Beschäftigung mit dem Okkulten, mit ‚Globuli', ‚Potenzierung' oder anderer Zauberei" (2). Er sieht auch „kein primäres Ziel des Handbuchs [darin], der spirituellen Orientierung zu dienen" (ebd.), betont aber gleichzeitig, dass manche von dessen Beiträgen, „wie beispielsweise diejenigen zur Existenz Gottes, zum Selbst, der personalen Identität und der Frage nach dem Wesen der Realität", für eine solche Orientierung „wichtige Ausgangspunkte […] bereitstellen" (ebd.) können. Angesichts der Tatsache, dass alle Definitionsversuche der Metaphysik umstritten sind, verzichtet S. auf eine eigene präzise Explikation dieses Begriffs, begnügt sich vielmehr damit, eine ganze Reihe von Definitionsversuchen anzuführen, um denjenigen, die eine exakte Begriffsexplikation wagen wollen, das hierfür notwendige Material zu liefern. Zu seinem eigenen Procedere merkt er an, er habe „verschiedene Methoden und Themen der Metaphysik angeschaut und sie in Grundzügen von der Naturwissenschaft abgegrenzt" (9).

In Teil II liefert das Handbuch eine chronologische Skizze der Geschichte der Metaphysik von der Antike bis zur Gegenwart. Auf Aristoteles geht nach S. die Ausbildung des klassischen Metaphysikbegriffs zurück. Der Legende zufolge stellte der erste Herausgeber der aristotelischen Schriften, Andronicus von Rhodos, eines der Werke des Aristoteles im Bücherregal in Alexandria hinter die Bände, die sich mit dessen Physik beschäftigten. Heute wird nach S. dieser ursprünglich bibliographische Ordnungsbegriff (die Metaphysik im Regal hinter der Physik) inhaltlich in der Weise gedeutet, dass sich die Metaphysik des Aristoteles „mit denjenigen Themen beschäftigt, die der Physik oder der Naturwissenschaft im Allgemeinen übergeordnet sind" (9). Die zentrale Thematik des metaphysischen Forschens im Mittelalter ist dagegen ihm zufolge „Gott, sein Wesen und seine Existenz" (ebd.). Im Mittelpunkt des neuzeitlichen Metaphysikdiskurses stand, wie S. betont, der Streit zwischen dem Rationalismus, der für eine „apriorische Ausrichtung der Metaphysik" (9) plädierte, und dem Empirismus, der ein solches Plädoyer unter Berufung auf die Sinneserfahrung als entscheidende Wissensquelle verwarf. Eine „versöhnliche Position zwischen Rationalismus und Empirismus" (ebd.) macht S. in Kants transzendentalem Idealismus aus. Allerdings finden sich dort auch „radikalere Idealismen, die mindestens dem Empirismus zuwiderlaufen" (ebd.). Für die Philosophie des 20. Jahrhunderts konstatiert S. schließlich die Spaltung in ein ‚kontinentales' und ein ‚analytisches Lager', die zur Ausbildung zweier unterschiedlicher Metaphysikkonzeptionen führte. Neuerdings ist freilich zu beobachten, dass sich beide Lager bezüglich des Metaphysikverständnisses wieder aufeinander zu bewegen.

Teil III widmet sich der Frage, „was es überhaupt gibt, aus welchen Arten von Gegenständen die Welt, das Universum, und gegebenenfalls das, was es übersteigt, besteht" (2). Oft wird dieses Teilgebiet der Metaphysik als Ontologie bezeichnet. Anschließend stellt sich die Frage, „wie alles, was es gibt, miteinander zusammenhängt und wo es verortet ist, also ob es zum Beispiel in Raum und Zeit existiert oder nur in einem zu bestimmenden abstrakten Ort. (*Teil V*)" (ebd.). Außerdem muss natürlich die Frage beantwortet werden, „was es überhaupt heißt, zu sein oder zu existieren. (*Teil IV*)" (ebd.). Wichtig zum Verständnis des Horizonts der Metaphysik ist nach S., dass sich diese nicht nur damit beschäftigt, „was als seiend bezeichnet werden kann und wie wir dieses mit Sprache wahrheitsgetreu beschreiben können, sondern auch damit, wie es anders sein könnte oder auch wie es anders sein muss. (*Teil VI*)" (2 f.). Zur Frage nach den Gegenständen, mit denen wir es zu tun haben, merkt S. an: „Konkrete materielle

Einzeldinge (wie Berge, die wir besteigen, Mobiltelefone, die wir in die Hand nehmen, Elektronen, die wir Kathodenstrahlröhren nachweisen können) sind gute Kandidaten. Aber wir können uns auch fragen, ob es abstrakte immaterielle Gegenstände wie Zahlen gibt, und was es mit fiktiven Gegenständen oder Personen […] auf sich hat" (3). Ebenso wichtig wie die Frage nach den verschiedenen Gegenständen ist nach S. die Frage nach den Eigenschaften dieser Gegenstände. Es gibt für S. intrinsischen Eigenschaften (eine bestimmte Masse haben) und extrinsische Eigenschaften (Gewicht haben) sowie relationale Eigenschafen (Vater sein). Einige Eigenschaften sind ihm zufolge dispositional, weil sie sich nur in bestimmten Umständen (wasserlöslich sein) manifestieren. Für einige ist auch „nicht sicher, wann sie noch vorliegen (ab wann ist eine Erhebung ein Hügel, ab wann ein Hügel ein Berg?)" (ebd.). Schließlich können wir auch fragen, „welche Seinsform Eigenschaften selbst haben, unabhängig von den Gegenständen, die sie exemplifizieren" (ebd.). Wenn ich behaupte, dass meine Tasse weiß ist, dann thematisiere ich eine Tatsache oder einen bestehenden Sachverhalt. Die Ontologie kümmert sich auch um die Frage nach dem Wesen solcher Fakten, Tatsachen oder Sachverhalte. S. verweist weiterhin darauf, dass einem Gegenstand Eigenschaften nicht nur statisch zukommen können, da die Eigenschaften der Dinge sich durch Ereignisse und Prozesse auch verändern können. Insbesondere ist es uns als Personen möglich, dass wir „handelnd in die Welt eingreifen und die Dinge verändern" (ebd.). Auch bei Handlungen, Prozessen und Ereignisse handelt es sich um ontologische Kategorien, welche die Metaphysik untersucht. Da Personen zentrale Gegenstände unserer Lebenswelt sind, beschäftigt sich die Metaphysik auch mit der Frage, „wer oder was eine Person ist, was sie von anderen Arten von Gegenständen unterscheidet, wie sich ein Selbst durch die Zeit verändern und doch dasselbe bleiben kann, wie Körper und Geist in Beziehung zueinander stehen und ob wir frei sind, also unsere Handlungen und unseren Willen selbst bestimmen können" (3). In diesem Zusammenhang stellt sich nach S. weiterhin die Frage nach dem ontologische Status von moralischen Werten und Normen, die für unser Handeln leitend sind.

Vielfältige metaphysische Herausforderungen stellen sich nach S. seitens der Natur-, Lebens- und Sozialwissenschaften. Zur Verdeutlichung nennt er hier die folgenden Fragen: „Was sind […] Naturgesetze? Und was sind Kausalprozesse im Gegensatz zu rein zufälligen Geschehnissen? Was ist Zufall und Wahrscheinlichkeit. Was ist Leben und wie individuiert man Lebensformen? Wie steht es um die Ontologie sozialer Entitäten wie Vereine oder Staaten?" (ebd.). S. verweist schließlich auch ausdrücklich auf folgende metaphysische Detailfragen, die aus Platzgründen ausgelassen werden mussten: „Was ist Kunst, was ist ein Kunstwerk, was ein Original, was eine Kopie? Wie ist es ontologisch um Gender und Geschlecht oder Kultur und Rasse bestellt? Welchen Seinsstatus haben Emotionen und qualitative Empfindungen? Gibt es das Nichts und andere Abwesenheiten?" (4).

Eine kritische Frage, mit der die Metaphysik sich heute konfrontiert sieht, lautet nach S.: Finden nicht mittlerweile schon die Naturwissenschaften eine befriedigende Antwort auf die Frage, was es gibt, so dass die Metaphysik als „reine Spekulation, die durch exakte empirische Nachforschung obsolet geworden ist" (5) heute als überflüssig erscheinen muss. S. verweist hier darauf, dass es metaphysische Themen gibt, „die keine oder nur eine sehr geringe Überlappung mit der Naturwissenschaft […] aufweisen" (ebd.). Als Beispiel nennt er die Frage, ob und inwiefern es Abstrakta wie Zahlen gibt oder Eigenschaften, die unabhängig von den Gegenständen existieren. Aus diesem Beispiel ergibt sich für ihn: „Wenn […] Zahlen nicht in Raum und Zeit existieren, dann kann ihr Sein nur schwerlich einen Untersuchungsgegenstand der empirischen Wissenschaften bilden" (5). Es führt also kein Weg daran vorbei, die Metaphysik hat ihre „ureigenen Themengebiete" (ebd.). Für S. ist es auch keine Frage, dass es mindestens für diejenigen Gebiete der Metaphysik, die sich empirischer Zugänglichkeit entziehen, „Erkenntnisweisen geben muss, die Sinneserfahrungen übersteigen und diesen vorausgehen" (8). Bezüglich der Gottesfrage verweist S. nicht nur auf die Moral, die Gott als überirdische Instanz denkt, welche uns vorschreibt, was wir tun und lassen sollen, sondern auch auf die Metaphysik, für welche die Frage a) nach der Existenz Gottes und b) nach seinen Attributen „seit jeher zentral" (3) war.

Nähere Hinweise zu diesen beiden klassischen metaphysischen Themen finden sich in den Kapiteln 27 und 28, die *Winfried Löffler* (= L.) für das Handbuch verfasst hat. Erstens betont er hier, in die gängigen Vorschläge (auch nicht-naturalistischer) kategorialer Ontologien passe Gott kaum hinein. „Für Prozess-, Tropen-, Feld-, Ereignis- oder ähnliche revisionäre Ontologien dürfte dies auf der Hand liegen" (206). Gott sei „sicher kein Akzidens, aber vor allem aufgrund seiner Einfachheit, Unveränderlichkeit und notwendigen Existenz auch nicht einfach als Substanz einzuordnen", weil Substanzen „die Träger der Akzidentien und der Veränderung sind" (ebd.). Gott als weltbegründendes Objekt sui generis wurde daher in der Tradition mitunter als ‚supersubstantialis' bezeichnet. Gegen Kants allgemeine Metaphysikkritik spricht für S. zweitens nicht nur die gegenwärtige Konjunktur der analytischen Metaphysik, sondern auch, dass aus heutiger wissenschaftstheoretischer Sicht die Grenze zwischen verschiedenen einzelwissenschaftlichen und ‚metaphysischen' Fragestellungen nicht leicht zu ziehen ist. L. erinnert hier „an viele Fragestellungen der Astro- und Teilchenmetaphysik oder der Zahlentheorie" (213). Drittens hält L. fest: Wer Überlegungen, die in diesem Grenzgebiet angesiedelt sind, und eine metaphysische Einbettung des naturwissenschaftlichen Theoriebestandes in umgreifendere Zusammenhänge wie das kosmologische Argument im Gottesbeweis als grundsätzlich unmöglich ablehnt, dem obliege für eine solche These „die Begründungslast" (ebd.). Viertens bestreitet er die Argumentation, zu der Beckermann tendiert, „dass sich Argumente für die Existenz Gottes entweder an den Maßstäben einzelwissenschaftlicher empirischer Testverfahren messen lassen müssten oder eben irrational sind" (ebd.). Fünftens lässt er keinen Zweifel daran, wenn es genuin metaphysische Fragen gibt, dann wäre „auch die naturalistische Gegenthese, dass immer die Natur selbst als letzte Erklärung (und daher z. B. die Anfangssingularität nur Teil eines größeren kosmischen Prozesses) ist, selbst ein Stück begründungspflichtiger Metaphysik" (ebd.). Schließlich geht er sechstens auch auf das Problem des Übels ein, das für ihn der „vermutlich stärkste religionskritische Einwand" (206) gegen den Gottesgedanken ist. Wenn moderne Religionsphilosophen im Blick auf diesen Einwand die Abkehr von einem personalen Gottesbild vorschlagen und sich für die Zuwendung zu einer Form des Pan(en)theismus aussprechen, dann gibt L. hier Folgendes zu bedenken: Auch wenn man dem Universum göttliche Qualitäten zuschreibe, verschwinde dadurch das Faktum noch nicht, „dass es dort dysfunktionale Zustände in schrecklichem Ausmaß gibt, die ein Rätsel bleiben" (ebd.). Es ist also nach L. nicht so „dass das Problem des Übels den Theismus […] einfach zu Fall bringt" (ebd.). Vielmehr wird man sagen müssen: Ebenso „wie das Übel ein Rätsel für den Theisten bleibt, ist die Existenz der Welt und ihrer Komplexitäten bis hin zum Bewusstsein ein Rätsel für den Atheismus" (ebd.). Für L. bietet „ein auf Kontingenzargumente gestützter Theismus […] eine plausible Lösung dieses Rätsels" (ebd.). Insgesamt ergibt sich für ihn daher „eine Art argumentatives Patt zwischen begründeten Formen des Theismus und Atheismus", ohne dass hier nun „wechselseitige Irrationalitätsvorwürfe am Platz wären" (206 f.). Denn „bei metaphysischen ‚Großraumoptionen'" (207) komme immer ein Moment der freien Gewissheit ins Spiel, die nicht etwa bloß als „Sanierungsmittel für ansonsten schlechte Argumente" fungiert, „sondern ein unvermeidbarer Bestandteil erfolgreicher Argumentation in Fragen" ist, „in denen man mit guten Gründen verschiedener Meinung sein kann" (212). Eine freie Gewissheit sollte sich für L. „eben nicht nur auf subjektives Dafürhalten, sondern auch auf gute Gründe stützen können" (ebd.). Die Rede von ‚Gottesbeweisen' hält er freilich für problematisch, denn der Rekurs auf die freie Gewissheit impliziert, dass von ‚Beweisen' im Sinn der ‚Andemonstrierbarkeit eines Resultats' nicht die Rede sein kann. Was die Argumente für die Existenz Gottes wohl aber bieten, ist ihm zufolge „der Nachweis, dass ein theistisches Weltbild durchaus auf gute Gründe verweisen kann und nicht so durchgängig irrational ist wie die Religionskritiker behaupten" (ebd.). Einige Autoren – L. zitiert hier neben sich selbst auch Holm Tetens – sehen „manche Varianten des Theismus sogar explanatorisch im Vorteil, „weil sie auch für die schwer abweisbaren Sinndesiderate des Menschen einen Lösungsvorschlag haben" (207).

H.-L. Ollig SJ

Philosophical Perspectives on Religious Diversity: Bivalent Truth, Tolerance and Personhood. Edited by *Dirk-Martin Grube* and *Walter Van Herck*. London / New York: Routledge 2018. XII/119 S., ISBN 978–1–138–10462–4 (Hardback).

In den im vorliegenden Band enthaltenen Beiträgen, die einer Konferenz zum Thema religiöse Vielfalt anlässlich der Einführung Dirk-Martin Grubes als Professor an der Vrije Universiteit Amsterdam im Herbst 2015 entstammen, stehen praktische Fragen zu Toleranz und zu den Möglichkeiten eines verantwortungsvollen Umgangs mit religiöser Diversität im Vordergrund. Diese auf die praktische Umsetzung ausgerichtete Diskussion wird auf Grundlage dezidiert theoretischer Fragestellungen wahrheitstheoretischer und epistemologischer Natur ausgetragen, was eine enge Verbindung von begrifflicher Reflexion und praxisbezogener Besinnung auf gesellschaftsrelevante Aspekte verspricht. Entsprechend den Hauptbeiträgen von *Nicholas Wolterstorff*, *Joseph Margolis* und *Dirk-Martin Grube* gliedert sich das Buch in drei Teile, die jeweils einen Hauptbeitrag zusammen mit Repliken darauf umfassen, wobei die Diskussion über Grubes Entwurf einer „gerechtfertigten religiösen Differenz", die über die Hälfte des Bandes einnimmt, die Grundthematik für alle Beiträge liefert und eindeutig den Schwerpunkt ausmacht.

Dirk-Martin Grube zielt in seinem Beitrag darauf, einen theoretischen Rahmen für einen konstruktiven Umgang mit divergierenden religiösen Wahrheitsansprüchen und Lebensentwürfen zu entfalten, welcher die religionsübergreifende Toleranz und den respektvollen Dialog zu gewährleisten vermag. Ihm geht es darum, den tatsächlichen Unterschieden zwischen Religionsgemeinschaften Rechnung zu tragen und sie nicht im Sinne der pluralistischen Religionstheologie auf eine angenommene Einheit hin zu nivellieren, jedoch ohne dabei einen Konkurrenzkampf widerstreitender Wahrheitsansprüche zuzulassen oder zu fördern. Er weist darauf hin, dass der Wahrheitsbegriff Bivalenz enthält, d.h., dass eine (wahrheitsfähige) Behauptung entweder wahr oder falsch ist, während der Begriff der epistemischen Rechtfertigung kontext- und perspektivabhängig ist und daher graduell (oder multivalent) ausgelegt werden kann – eine Überzeugung kann mehr oder weniger gerechtfertigt sein, doch sie kann nicht mehr oder weniger wahr sein, zudem können kontradiktorische und konträre Überzeugungen gleichzeitig gerechtfertigt sein, jedoch nicht gleichzeitig wahr. Während also der Wahrheitsbegriff eine Dichotomie von wahr und falsch erzeuge, könne der Begriff der epistemischen Rechtfertigung der Anerkennung und Akzeptanz differierender, sogar widersprüchlicher Standpunkte förderlich sein. Grube schlägt dementsprechend vor, dass wir anstatt von der Wahr- oder Falschheit religiöser Vorstellungen an erster Stelle von ihrer epistemischen Rechtfertigung sprechen sollten, um so eine respektvolle Diskussion zu ermöglichen, die jedoch nicht auf der Ausblendung differierender Meinungen beruht oder Konvergenzen erzwingt. Die Zurückweisung der Bivalenz in Grubes Entwurf ist ihrerseits an *Joseph Margolis* langjährige Auseinandersetzung mit einer multivalenten Logik angelehnt. Bezugnehmend auf Grube geht Margolis in seinem Beitrag zu diesem Band ebenfalls der Frage nach, inwiefern die Rechtfertigung (validation) differierender Überzeugungen im religiösen Bereich möglicherweise nach einem modifizierten Verständnis von Wahrheit und Rechtfertigung verlangt, um anschließend vorzuschlagen, dass die Bivalenz auf einer fallspezifischen Basis manchmal aufzugeben sei.

Grubes Argumentation stellt einen kühnen und durchaus bereichernden Beitrag zur Diskussion über die religiöse Vielfalt dar, der nicht den Anspruch auf Vollständigkeit oder Endgültigkeit erhebt, aber die Debatte anfeuern und neue Perspektiven eröffnen will. Dass diese herausfordernden Gedanken, die in einem manchmal kompromisslosen Duktus vorgetragen werden, an der Schnittstelle zwischen Theorie und Praxis aufrütteln und zur Diskussion anregen, ist in den darauffolgenden Kommentaren greifbar. Kritik an der zentralen Verortung des Rechtfertigungsbegriffs übt *Luco J. van den Brom* in seinem Beitrag: Die Idee eines generellen religionsübergreifenden Verständnisses von Rechtfertigung kranke daran, dass Kriterien der epistemischen Rechtfertigung für gewöhnlich an die jeweilige Innenperspektive verschiedener Religionsgemeinschaften gebunden bleiben. Demzufolge hänge der durch Grube ins Zentrum gerückte Unter-

schied zwischen gerechtfertigter und ungerechtfertigter religiöser Verschiedenheit in der Luft und bleibe letztlich eine Abstraktion. *René van Woudenberg* und *Vincent Brümmer* kritisieren in ihren Repliken auf Grube die Aufhebung des Bivalenzprinzips, die van Woudenberg zufolge letztlich gegen das Selbstverständnis religiöser Menschen verstoße und zudem – ähnlich dem religiösen Pluralismus und entgegen dem Anspruch Grubes – ernsthafte religiöse Verschiedenheiten ignoriere. Demgegenüber kann jedoch bezweifelt werden, ob Grube in seinem Vorschlag wirklich die komplette Aufhebung des Bivalenzprinzips im religiösen Bereich propagiert, was in der Tat eine radikale Revision religiösen Sprachgebrauchs nach sich zöge. Es könnte vielmehr so ausgelegt werden, dass der Rechtfertigungsbegriff aus praktischen Gründen und in bestimmten Fällen dem Wahrheitsbegriff als Dialoggrundlage vorzuziehen sei. Dass Grube in seiner abrundenden Replik auf vernehmliche Distanz zu postmodernen Strömungen geht und die triviale Gültigkeit bivalenter Wahrheit bekräftigt, legt auch diese Interpretation nahe.

Zum praktischen Hintergrund der Auseinandersetzung mit Bivalenz motiviert Grube seine diesbezüglichen Vorbehalte wie folgt: „This is the background why I reject the notion of bivalence and tertium non datur. I see them giving rise to an exclusivist competition implying an a priori and necessary displacement relation between deviant beliefs. Since I reject this kind of competition, I reject those notions as well" (96). Hier entsteht jedoch der Eindruck, dass der angezielte Übergang von theoretischer Reflexion zu praxisrelevanten Fragen – dem grundsätzlich beizupflichten ist – doch etwas überstürzt vollzogen wird, denn es fehlen wichtige argumentative Schritte, um die Bivalenz des Wahrheitsbegriffs unter praktischen Verdacht stellen zu können. Logischerweise mag die Wahrheit einer Proposition die Wahrheit kontradiktorischer und konträrer Aussagen ausschließen, aber warum sollte dies eine „necessary displacement relation" in interreligiösen Kontexten implizieren oder einen „pull towards displacing deviant beliefs" (98) heraufbeschwören? Ich muss nicht einmal die Wahrheit einer religiösen Aussage behaupten, um an der Bivalenz festzuhalten, sondern nur davon ausgehen, dass die Aussage entweder wahr oder falsch ist, und selbst wenn ich von der Falschheit einer divergierenden Überzeugung felsenfest überzeugt bin, muss ich nicht notwendigerweise das Bedürfnis haben, sie zu berichtigen oder ihre Berechtigung zu hinterfragen. Denn schließlich ist Bivalenz weder eine normativ-epistemische, noch eine psychologische Größe. Es scheint, dass diese Lücken in der Argumentationskette auf eine Vermengung von Wahrheitstheorie und Epistemologie zurückzuführen sind, denn im Ergebnis argumentiert Grube für die Vorteile des Rechtfertigungsbegriffs als Alternative zum bivalenten Wahrheitsbegriff, um anschließend die vermeintlich problematischen Aspekte des Wahrheitsbegriffs doch unter Inanspruchnahme normativ-epistemischer Kategorien zu veranschaulichen. So setzt er z.B. „wahr" mit „legitim" explizit gleich (95) und folgert daraus, dass Bivalenz eine konfliktträchtige Dichotomie von legitim und illegitim erzeuge. Doch Bivalenz enthält nur dann diese potentiell bösartige Dichotomie, wenn der Wahrheitsbegriff von vornherein epistemisch aufgeladen wird – normative Fragen nach dem Legitimen, die potentiell ins Praktische hineinreichen, betreffen die Rechtfertigung. Von epistemischen Konnotationen bereinigt transzendiert Wahrheit hingegen unsere normativen Projekte der Begründung: Wer auf den ersten Blick einen unbegründeten, epistemisch illegitimen Glauben zu haben scheint, kann doch im Recht sein. Gegen Grube könnte man daher einwenden, dass eine starke Betonung bivalenter Wahrheit unter Wahrung ihrer epistemischen Unverfügbarkeit eine intellektuelle Bescheidenheit im interreligiösen Kontext hervorrufen dürfte und die Dialogbereitschaft gegenüber Andersdenkenden fördern sollte, könnten diese doch trotz ihrer aus unserer Sicht befremdlichen Begründungsstrategien recht haben.

Neben der Diskussion über Bivalenz ist gerade diese praktische Dimension interreligiöser Relationen zentral für alle beteiligten Autoren. Hier ist Peter Jonkers an Paul Ricœur angelehnte Auslegung des Toleranzbegriffs zu erwähnen, wonach dieser eine Tugend bezeichne, die wesentlich im Verzicht auf repressive Machtausübung bestehe. Interessant in Jonkers Diskussion ist, dass das nicht Tolerierbare als notwendige Kontrastfolie zur Toleranz hervorgehoben wird, die uns letztlich für unsere moralische Verantwortlichkeit sensibilisiert. Bezugnehmend auf Grubes Entwurf argumentiert er, dass das Intolerable als eine Übertragung des epistemisch Ungerechtfertigten ins

Praktische zu verstehen sei, was letzten Endes auf grundlegende Moralprinzipien wie das Nichtschadensprinzip verweise, die der Verletzbarkeit des Menschen Rechnung tragen. Gleichwohl sei eine Ablehnungskomponente ein wesentlicher Bestandteil von Toleranz, denn Toleranz können wir nur gegenüber dem walten lassen, was wir missbilligen. In einer pointierten Replik auf Jonkers schreibt Grube hingegen zugespitzt: „We should not tolerate that which is unjustified" (101). Unklar ist jedoch, was Grube mit dieser Bemerkung intendiert, ob er es womöglich auf eher bejahende Einstellungen wie Akzeptanz oder Respekt abgesehen hat. Denn wenn man die Ablehnungskomponente aus dem Toleranzbegriff entfernt und nur das als tolerabel betrachtet, was man als begründungsfähig oder vernünftig ansieht, hat man möglicherweise diesen Begriff ausgehöhlt oder schlicht das Thema gewechselt. Anschließend qualifiziert er jedenfalls diese Aussage durch den Zusatz, dass die Handlungsrelevanz für die Toleranzfrage maßgeblich ist (102). Aber dann konvergiert sein Standpunkt augenscheinlich mit Jonkers, macht dieser doch letztlich die Grenze der Toleranz an dem fest, was anderen schadet. Dann wäre es allerdings schwer zu sehen, worin überhaupt die Relevanz der epistemischen Rechtfertigung für Toleranz bestehen sollte, was auch van Woudenberg in seinem Beitrag feststellt. *Sami Pihlström* weist in seinem Kommentar darauf hin, dass wir ein breit gefächertes Begriffsinstrumentarium zur Verfügung haben, um auch kleine Nuancen zwischen dem Minimalbegriff der Toleranz und dem der vollständigen Akzeptanz einzufangen, und erwähnt diesbezüglich den Anerkennungs-Begriff. Diese begrifflichen Ressourcen zu nutzen scheint eine vielversprechende Strategie zu sein, um die durch Grube angestoßene Diskussion über die eventuelle Verbindung von epistemischer Rechtfertigung und Toleranz weiterzuführen.

Nicholas Wolterstorff formuliert in seinem Beitrag eine Begründung von Toleranz, die, wie er sagt, von derjenigen Grubes zwar differiert, aber mit dieser doch kompatibel und zu ihr vielleicht sogar komplementär sei. Nachdem er die wesentliche Ablehnungskomponente im Toleranzbegriff herausgearbeitet hat, verfolgt er das Ziel, ein natürliches Recht auf freie Religionsausübung zu begründen – in erster Linie das Recht, in der eigenen Religionsausübung durch den Staat toleriert zu werden. *Christoph Baumgartner* argumentiert gegen Wolterstorff, dass die Neutralität des Staates gegenüber Religionsgemeinschaften und -ausübern, wie es im ersten amerikanischen Verfassungszusatz ausgedrückt wird, nicht mit Toleranz zu identifizieren sei, denn hier komme der durch Wolterstorff akzentuierten Ablehnungskomponente eben keine essentielle Signifikanz zu. Des Weiteren zieht er in Zweifel, ob Wolterstorffs Strategie zur Begründung natürlicher Rechte wirklich belastbar ist.

In kritischer Absetzung von solcherart universal angelegten Begründungen religiöser Toleranz argumentiert *Maarten Wisse* in seinem Kommentar zu Wolterstorff für traditionsinterne theologische Fundierungen der Toleranz und legt eine christliche Variante dar, wonach der christliche Glaube eine interne Dialektik zwischen Altem und Neuem Bund enthalte – eine dynamische Unabgeschlossenheit –, die ihrerseits eine intrinsische Motivation für Dialog und tätige Auseinandersetzung mit nichtchristlichem Gedankengut darstelle. Auf das Auffinden traditionsinterner Gründe für Toleranz geht auch *Oliver J. Wiertz* in seiner Replik auf Margolis ein. Wiertz vermutet, dass alle drei monotheistischen Religionen solche Ressourcen bereithalten, indem sie ein Gottesbild vertreten, wonach sich Gott in wesentlichen Aspekten dem kognitiven Zugriff entzieht. Dieser Status Gottes könne demnach Religionsanhängern zu epistemischer Demut verhelfen und Bescheidenheit im Umgang mit fremden Religionsausübern erzeugen. Obendrein sollten die Transzendenz und die metaphysische Sonderstellung Gottes jegliche Vereinnahmung göttlicher Prärogative für machtpolitische Zwecke ausschließen. Ebenfalls als Korrektiv zu abstrakt-universalisierenden Beschreibungen des Phänomens religiöser Vielfalt ist der Beitrag von *Nicola Slee* zu verstehen. Sie problematisiert den in diesem Zusammenhang grundlegenden Begriff der religiösen Differenz: Was als Differenz oder Verschiedenheit wahrgenommen wird, hänge wesentlich mit unseren jeweiligen Kontexten, der sozialen Situation sowie mit etwaigen politischen Agenden zusammen und sei zudem höchst veränderlich – ein wichtiger Blickwinkel, der die Aufmerksamkeit auf das Situative und auf die nicht reduzierbare Konkretheit jeglicher interkontextuellen Verständigung lenkt. Å. Wahlberg

Schaeffler, Richard: *Phänomenologie der Religion*. Grundzüge ihrer Fragestellungen. Freiburg i. Br. / München: Karl Alber 2017 [2018]. 214 S., ISBN 978–3–495–48900–0 (Hardback); 978–3–495–81328–7 (PDF).

Im Vorwort zu seiner 1983 erschienenen „Religionsphilosophie" schreibt Richard Schaeffler (= Sch.) von der Schwierigkeit des Auftrags, ein Handbuch zu verfassen und die gängigen religionsphilosophischen Positionen übersichtlich aber unparteiisch zu beschreiben. Den schon damals gehegten Wunsch, einmal „meine eigene Religionsphilosophie darzustellen" (13), hat sich der inzwischen 92-jährige Autor nun erfüllt. Man darf sich wundern, woher Sch. die Kräfte und Ressourcen zu seiner 21. selbständigen Monographie aufbringt. Die Grundlage vorliegender Arbeit bildet ein fünfsemestriger Vorlesungszyklus, den der Autor in den 1980er Jahren als Professor für philosophisch-theologische Grenzfragen in Bochum sowie Mitte der 1990er Jahre als Gastprofessor an der Hochschule für Philosophie in München gehalten hat.

In Kapitel 1 (17–36) stellt Sch. sechs Methoden der Religionsphilosophie vor: 1. Philosophie als Ergebnis einer Rationalisierung von Religion; 2. Religionsphilosophie als eine sich religiös verstehende Philosophie; 3. Religionsphilosophie als philosophische Theologie auf der Basis reinen Vernunftglaubens (Descartes, Spinoza, Leibniz); 4. Religionsphilosophie auf der Basis transzendentaler Theologie (Kant, Maréchal); 5. Religionsphilosophie auf der Basis der Phänomenologie (Husserl, Scheler u. a.); 6. Sprachanalytische Religionsphilosophie (Humboldt, Cassirer u. a.). Dieser Überblick orientiert sich inhaltlich an genannter „Religionsphilosophie" von 1983. Während er dort eine Methodenkombination der letztgenannten drei Ansätze vorschlägt, favorisiert Sch. hier eindeutiger die Religionsphänomenologie, wie schon der Titel der Monographie vorgibt. Diese Position überrascht, da er gemeinhin als Vertreter der Transzendentalphilosophie gilt. Doch versteht Sch. Phänomenologie klassisch als eine Weiterentwicklung des transzendentalen Denkens. Die phänomenologische Methode aber trage am ehesten der Eigenart und Eigengesetzlichkeit von Religion – ihrer „originären Gegebenheitsweise" – Rechnung. Bisherige Mängel an den Ergebnissen dieser Methode glaubt Sch. durch eine Kombination mit der sprachanalytischen Methode überwinden und die Eigenart der religiösen Noesis anhand der Eigenart der religiösen Sprache ablesen zu können: „Das religiöse Noema ist nur der religiösen Noesis originär gegeben. Die Form dieser Noesis aber kann an der religiösen Sprache abgelesen werden" (37).

Die Durchführung dieses Programms geschieht in Kapitel 2 (37–77), das als Zusammenfassung von Sch.s Werk „Das Gebet und das Argument" (1989) gelesen werden kann. Der religiöse Akt vollzieht sich in seiner primären Form im Gebet. Durch die Anrufung heiliger Namen tritt der Mensch in die Korrelation mit dem Heiligen ein. In der Sprachhandlung des Grußes und der „acclamatio nominis" verbinden sich „gegenwärtig erlebte Begegnung mit der Erinnerung an eine gemeinsame Vergangenheit" (40). Der aktuelle Gebetsakt knüpft an eine rühmend erinnerte Geschichte an (anamnetischer Teil) und gewinnt daraus begründete Hoffnung für die Zukunft (deprekatorischer Teil). Erinnerung und Hoffnung sammeln sich in der Gegenwart des Gebetes oder der gottesdienstlichen Feier. Was der angerufene Name bedeutet, wird im Akt des religiösen Erzählens ausgelegt, dessen Aufgabe darin besteht, „Vergangenheit im Blick auf die Gegenwart, Gegenwart im Blick auf die Vergangenheit zu organisieren" (49; zit. nach A. Danto). Die Grammatik und Semantik der Sprachhandlung der „acclamatio nominis" und des Erzählens zeigen, dass diese Akte sich nicht nur intentional auf das Heilige beziehen, sondern die religiöse Subjektivität des Betenden selbst sowie dessen Weltverständnis und Geschichtsbewusstsein konstituieren. Sch. macht in einem zweiten Schritt deutlich, dass das religiöse Wort nicht nur „wirkendes Wort", sondern immer schon „hermeneutisches Wort" ist. Grund dafür ist der zwingende Zusammenhang zwischen der Wirksamkeit einer Sprachhandlung und der Wahrheit einer Aussage. Ein Beispiel: Wenn Christus nicht auferweckt worden ist (vgl. 1 Kor 15,17), dann ist auch die Sündenvergebung in seinem Namen nicht wirksam (56). Daher braucht es neben der Sprache des Gebetes auch die des Arguments. Religionen müssen kritische und selbstkritische Argumentationsformen entwickeln, um heilsrelevante Aussagen

von heilsbedrohenden Missverständnissen unterscheiden zu können. Der Dienst der Theologen als „Argumentations-Spezialisten in Sachen des Glaubens“ (61) besteht darin, den Glaubenden die wirksame Korrelation und den religiösen Lebensvollzug wieder zu ermöglichen (pragmatisch), indem sie eine „orientierungskräftige“ Metasprache der Gebets- und Verkündigungssprache schaffen (semantisch), die sich an der Doppelstruktur von offenbarendem und verkündetem Wort und doxologischer Antwort orientiert (grammatisch) (66).

Kapitel 3 (78–107) wechselt von der Sprachtheorie zur Handlungstheorie. Sch. legt eine Typologie kultischer Handlungen vor und reichert diese mit vielen Beispielen an. Er unterscheidet: 1. „Wege-Ritualien“ wie Wallfahrten oder Prozessionen mit dem dahinterliegenden Verständnis von göttlicher Nähe und Ferne; 2. „Von Kleidern, Masken und Bildern“ als Gegenwartssymbolen des Göttlichen, die auf die kultische Grundannahme von der Repräsentanz des Göttlichen in der Welt und durch den Menschen hinweisen; 3. „Riten der ‚Erneuerung aus den Ursprüngen‘“ wie Neujahrsfeiern oder Gründungsfeste, die eine Chronologie unterbrechen und durch die „Rhythmisierung der Zeit“ eine Gleichzeitigkeit mit den Ursprüngen wiederherstellen; 4. „Ritualien der ‚Teilgewinnung am göttlichen Leben‘“ wie Tötungsritualien mit oder ohne Darbringungscharakter (als Opfer bzw. Mahlfeier). Sch. sieht hier eine Form des Umgangs mit dem todesträchtigen Leben und dem Kampf zwischen Chaos und Ordnung; 5. „Initiations- und Reinigungsriten“, welche einmalig (Initiation) oder wiederkehrend (Reinigung) die Kultfähigkeit des Menschen herstellen und häufig inszeniert werden als Tod und Neugeburt. Kultus wird von Sch. aufgefasst als Ausdruck eines religiösen Weltverstehens. Dies ist ein Verstehen durch Handlungen – eine Praxis, die eine Theorie vermittelt. Die durch den Kultus gedeutete Welt impliziert eine Idee von Welt, von Raum und Zeit: Grundlegend ist hierfür die Logik von Urbild und Abbild. Was im Anfang mächtig war, ist jetzt wieder „am Werk“ (griechisch: „en-ergeia“). Die Welt wird zum Ort „abbildhafter Ereignisse“ (93), weshalb in der Tat Bilder im religiösen Kultus eine entscheidende Rolle spielen. Raum und Zeit sind im Kult keine quantitativen Maßgrößen. Zeit wird zur „heiligen Zeit“, welche die Urzeit vergegenwärtigt; Raum wird zum „heiligen Ort“, der von der Theophanie eingenommen wird (95 f.). Kausalität darf verstanden werden als die „ermächtigende Macht“ der Ursprünge, die zur Weltgestaltung ermutigt. Was im Wechsel der Zeit Bestand hat (Substantialität), ist das fortwährende Erneuert-Werden aus den Anfängen sowie die erhoffte und antizipierte Präsenz des endgültigen Zieles der Geschichte. Beides zusammen ermöglicht den Eigenstand und die Eigentätigkeit des Menschen (97–99). Sch. betont, dass das kultische Weltverständnis zwar mit heutigen, „säkularen“ Rationalitätskonzepten nicht fassbar ist. Es darf aber nicht einfach als „vor-rational“ abgewiesen oder gar als „irrational“ bezeichnet werden.

In Kapitel 4 (108–140) widmet sich Sch. der Bedeutung von religiösen Traditionen und Institutionen. Traditionen sind formal gesehen „Schulen der Erfahrung“. Sie geben nicht nur Inhalte weiter, sondern vermitteln vielmehr Erfahrungskontexte, Formen des Anschauens und Denkens, innerhalb derer neue Erfahrungen einen Platz finden und verstanden werden können. Im Hintergrund dieser These steht Sch.s dialogische Erfahrungslehre, deren Leitsatz lautet, dass keine geschichtliche Erfahrung überflüssig, aber auch keine geschichtliche Erfahrung abgeschlossen und unüberbietbar ist. Damit die Weitergabe der Inhalte und Formen einer Tradition gelingt, braucht es Institutionen. Diese sind „Formen des Zusammenlebens und Zusammenwirkens, die im gesellschaftlichen Rollenspiel Funktionsnachfolge möglich machen“ (108). Medium der Überlieferung sind primär die Sprache, sekundär auch non-verbale Formen. Im Kultus verbindet sich in der Regel beides. Die Tradierung nicht nur von Inhalten, sondern von Erfahrungsfähigkeit geschieht durch die Weitergabe einer passiven und aktiven religiösen Sprachkompetenz und Kultfähigkeit. Dem religiösen Sprachlehrer kommt daher eine Funktion in transzendentaler Hinsicht zu: Er vermittelt die Fähigkeit, einzelne und noch ungeordnete Erlebnisse in Erfahrungen zu transformieren. Zugleich hat er eine soziale Funktion, indem er in ein institutionelles (z. B. kirchliches) Rollenspiel einübt. Religiöse Überlieferung ist „Dienst am Wort“. Der Dienst wird ausgeübt von „Sprachlehrern des Gebets“, von religiösen „Lesemeistern“ und „Geschichten-Erzäh-

lern". All diese Dienste geben nicht zuerst Inhalte weiter, sondern führen in eine aktive Sprachkompetenz ein, die es neuen Mitgliedern der Gemeinschaft möglich macht, auch neue Erfahrungen einzuordnen in den Gebets- und Erzählstrom der Vergangenheit (112–118). Dem entspricht die Rolle des „mystagogischen Lehrers" hinsichtlich der non-verbalen, kultischen Überlieferung. Es geht nicht darum, informierte Zuschauer auszubilden, sondern in die Erfahrungswelt der rituellen und gottesdienstlichen Formen einzutauchen. Dies versucht Sch. anhand der Spezifika der jüdischen und christlichen Überlieferung zu skizzieren. Als Besonderheit der christlichen Überlieferung ist hier herauszuheben, dass für die Person Christi eine „Funktionsnachfolge" ausgeschlossen ist. Diese Schwierigkeit wurde ekklesiologisch gelöst durch die institutionalisierte Möglichkeit, in bestimmten Situationen „in persona Christi" zu agieren. Was Sch. hier skizziert, findet sich im dritten Band seiner „Philosophischen Einübung in die Theologie" (2004) breit entfaltet.

Kapitel 5 (141–207) erkundet Kontexte und Status der Rede von Gott und prüft, von welchem Standpunkt aus jeweils über welchen „Gott" gesprochen wird. Sch. erkennt eine dreifache Gottesrede und unterscheidet „die Götter der Religion" vom „Gott der Philosophen" und vom „Gott der Bibel". Vielheit und Differenz der Religionen und Götter sowie die Uneindeutigkeit von Hierophanien führten dazu, dass in einer Art Achsenzeit (die Sch. von 1500 bis 500 v. Chr. ansetzt) aus religionsintrinsischen Motiven „religionskritische Religionen" entstanden. Religion wird selbstkritisch. Die ist nach Sch. der Ausgangspunkt sowohl des biblischen Glaubens als auch der (Religions-)Philosophie. Die seit Heraklit und Platon aufkommende Frage nach dem „Gott der Philosophen" hat sich in Sch.s Lesart mit Kant und dessen Betonung von moralischer Pflicht, Gesetz und Gehorsam dem „Gott der Bibel" in Wirklichkeit wieder angenähert, wenn auch gegen Kants Intention. Der „Gott der Bibel" ist der Herr der Geschichte (AT), der seine Verheißung inmitten der Zeit in Jesus Christus erfüllt hat (NT). Von der Frage, ob der „Gott der Philosophen" auch der „Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs" ist, hängt für beide Seiten – für Philosophie und Glauben – viel ab. Durch die modifizierte kantische Postulatenlehre und ein geschichtlich-dialogisches Vernunftkonzept schlägt Sch. eine philosophische Theologie vor, der diese Übersetzungsarbeit gelingt, nicht zuletzt, weil sie den Grundsatz der strengen Korrelation von religiöser Noesis und Noema wieder stärker berücksichtigt. In diesem Kapitel treten Sch.s Forschungsgebiete und religionsphilosophische Positionen der letzten Jahrzehnte deutlich hervor: Religionskritik, Geschichtsphilosophie, die Weiterentwicklung des Kant'schen Religionsbegriffs und insbesondere seiner Postulatenlehre zu einer transzendentalen Theorie der Hoffnung und einem postulatorischen Vernunftglauben. Eine Phänomenologie der Religion, die einen Bezug zum „Gott der Bibel" aufweisen will, wird Gott verstehen als „befreiende Freiheit" und „ermächtigende Macht" (150 f.). Beides sind Kennzeichen eines personalen Gottes.

Der überarbeitete religionsphilosophische Vorlesungszyklus zeigt sich stilistisch heterogen. Während das letzte Kapitel breit ausgeführt ist, weisen Kapitel 1, 3 und 4 noch deutlich die Merkmale eines Vorlesungsmanuskriptes auf und arbeiten mit Stichworten, Andeutungen und Verweisen. Das macht sie nicht weniger interessant. Sch.s voraussichtlich letzte Monographie eignet sich weniger als Einstiegslektüre, sondern ist vielmehr ein umfassendes „Kompendium" seines Schaffens im wörtlichen Sinn: eine Zusammenfassung, die Wegabkürzungen und damit eine Zeitersparnis bietet gegenüber der (gleichwohl lohnenswerten) Mühe, die man beim Durcharbeiten vieler seiner früheren Monographien aufzubringen hätte. S. Walser OFMCap

Transzendenzlos glücklich? Zur Entkoppelung von Ethik und Religion in der postchristlichen Gesellschaft. Herausgegeben von *Stephan Herzberg* und *Heinrich Watzka* (Frankfurter Theologische Studien; Band 75). Münster: Aschendorff 2016. X/236 S., ISBN 978–3–402–16064–0 (Hardback).

In der Philosophie haben Themen wie das gute Leben oder die Reflexion des Glücksbegriffs seit längerem Konjunktur und auch andere Wissenschaften wie die Ökonomie, die Psychologie oder die *happiness studies* thematisieren die Frage, was unter Begriffen

wie „Glück“ oder „*well-being*“ sinnvollerweise verstanden werden kann – insbesondere, wenn sie die Rolle übernehmen sollen, etwas begrifflich einzufangen, dessen Erreichen für die jeweilige Wissenschaft als erstrebenswert gilt. Nicht nur die Tatsache, dass solche Fragestellungen in der europäischen Geschichte lange Zeit in theologischer Sprache debattiert wurden, fordert eine religionsphilosophische Reflexion der aktuellen Debatte heraus. In der Gegenwart gelten Religionen nach wie vor als Quelle von Wertorientierung und Sinnstiftung, aber auch als Instanzen, die den Anspruch erheben, über die Lebensführung auch jenseits einer Minimalmoral gehaltvolle Aussagen treffen zu können.

Dass Religionen in dieser Hinsicht in modernen Gesellschaften keine Monopolstellung innehaben, dürfte fraglos sein. Insofern mag das Fragezeichen im Titel des vorliegenden Bandes, das ja die Vermutung nahelegt, dass Lebensentwürfe ohne Transzendenzbezug in Bezug auf das erreichbare Lebensglück gänzlich fehlgeleitet sein könnten, etwas überspitzt erscheinen. Aber ohne Zweifel ist es lohnenswert, den Fragen nachzugehen, ob sich theistische Glücksvorstellungen signifikant von nicht-theistischen Glückskonzeptionen unterscheiden; was ein gutes Leben auszeichnet, wenn es als Geschenk Gottes aufgefasst wird oder auf etwas Absolutes jenseits der Welt ausgerichtet wird; wie ein verheißenes jenseitiges Glück aufgefasst werden könnte; und mit welchen Gründen theistische Vorstellungen vom Guten in der Moderne verteidigt werden können. In den letzten Jahren sind eine Handvoll deutschsprachiger Monografien und Sammelbände entstanden, die Aspekten solcher Fragen nachgehen; doch ist das Thema längst nicht erschöpft und die provokante Fragestellung des vorliegenden Bandes verspricht eine lebhafte Weiterführung der Debatte.

Die beiden Herausgeber stellen dem Band ein zweieinhalbseitiges Vorwort voran, in dem sie das Anliegen und den Entstehungszusammenhang des Sammelbandes erläutern. Demzufolge wurde allen Autoren des Bandes die Frage vorgelegt, „ob ein transzendenzloses Glück aus philosophischer Sicht denkbar sei“ (V). Zur Explizierung dieser Fragestellung werden drei Bedeutungen von „transzendenzlos“ unterschieden: Transzendenzloses Glück könnte (a) ein „zeitloses Glück, das heißt ein Erleben des Augenblicks“ sein, das die *Gegenwart* nicht transzendiert; es könnte (b) ein „immanentes (diesseitiges) Glück“ sein; und es könnte (c) ein „Glück nach Menschenmaß“ (V) sein. Die Bedeutung (a) erschließt sich womöglich erst nach Lektüre des Beitrags von *Herbert Schnädelbach*. Wo der relevante Unterschied zwischen (b) und (c) liegt, wird nicht erläutert. Die Herausgeber halten fest, dass die Mehrheit der Menschen heute die Frage nach einem transzendenzlosen Glück im Sinne von (a) verneinen, aber im Sinne von (b) und (c) bejahen würden. Da das Glück, verstanden als letztes Strebensziel, Gegenstand der Ethik sei, gehe es in dem Band wesentlich um die Frage nach der Synthese von Ethik und Religion, die eineinhalb Jahrtausende angehalten habe und nun ihrem Ende entgegenzugehen scheine.

Die Reihe der Beiträger – durchweg prominente Wissenschaftler – bildet eine Mischung aus Philosophen und Theologen, Theisten und Atheisten, Religionsapologeten und Religionskritikern. Es soll vorweggenommen werden, dass die Beiträger die Ausgangsfrage durchweg nicht im Wortsinn verstanden haben (also nicht danach fragen, ob ein transzendenzloser Glücksbegriff „denkbar“ sei), sondern vielmehr der Frage nachgehen, ob sich ein solcher Glücksbegriff von einem theistisch inspirierten Glücksbegriff unterscheide – etwa indem die Idee der Vollkommenheit aufgegeben werde.

Eröffnet wird der Band von einem Beitrag von *Christoph Horn*, der antike Glücksvorstellungen daraufhin untersucht, in welcher Form sie in ein theologisches Weltbild eingebettet sind. Demnach sei der Glücksbegriff der Antike zwar innerweltlich konzipiert, stehe aber doch in unterschiedlicher Weise im Kontakt mit theologischen Annahmen. Horn verfolgt diese Frage hinsichtlich der Philosophen Sokrates, Platon, Aristoteles und Augustinus. Bei Sokrates steht die Idee des Orakels im Vordergrund, das dem Menschen sagt, auf welchem Weg er glücklich werden könne. Bei Platon ist es vor allem die Forderung einer „Verähnlichung mit Gott“. Aristoteles sei einem „metaphysischen Eudaimonismus (quasi-)Platonischer Art“ (24) gegenüber zwar wieder skeptischer, doch erkenne er den Ersten Beweger als paradigmatische Figur eines vollkommen glücklichen Wesens an. Die stärkste Verbindung zwischen Glück

und Theologie finde sich schließlich bei Augustinus: Die Integration christlicher Gehalte in die neuplatonische Metaphysik führe zu einer Auffassung, der zufolge nur Gott glücklich machen könne. Alles Irdische könne daher nur hinsichtlich der Frage bewertet werden, ob es den Menschen Gott näherbringe.

Stephan Herzberg verfolgt eine sehr ähnliche Fragestellung: Er untersucht die Glückskonzepte von Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquin daraufhin, „wie sie jeweils die Situation des Menschen und seine tiefste Sehnsucht bestimmen und was daraus jeweils für die Frage folgt, in welchem Sinn das menschliche und irdische Glück auf einen transzendenten Bezugspunkt angewiesen ist" (32). Aristoteles kontrastiere das vollkommene Glück der Götter mit dem unvollkommenen des Menschen: Menschen könnten, wenn sie eine vernünftige Lebensform wählen, eine gewisse Ebene an Glück von selbst erreichen, doch darüber hinaus bräuchten sie den „glücklichen Zufall" (41). Bei Augustinus werde dann im Zuge einer Kritik der antiken Glückslehren alles irdische Glück zugunsten des himmlischen abgewertet. Thomas von Aquin, dessen Position vom Autor offenbar besonders geschätzt wird, leiste eine produktive Integration der aristotelischen Glückslehre in ein christlich-theistisches Weltbild; auch wenn der Aristotelismus diese Form der Einbettung in einen Theismus nicht vorsehe, gebe es nichts, was gegen sie sprechen würde.

William J. Hoye motiviert die im Titel „Die Vollendung des Menschen in Gott" bereits formulierte Kernthese durch eine Negation anderer Kandidaten, die für eine Vollendung menschlichen Glücks in Betracht gezogen werden könnten: Moral, Glaube, Liebe und Freude seien jeweils nur ein „Teilglück", und sie dürften nicht für das Glück schlechthin gehalten werden. Als größten Konkurrenten der Auffassung, dass der Mensch nur in Gott seine Vollendung finden könne, wird das Ideal der Zufriedenheit angeführt, dem zufolge die Idee der Vollendung zugunsten einer bescheideneren Vorstellung realisierbaren Glücks aufzugeben sei. Gegen das Ideal der Zufriedenheit strebe nicht nur das Christentum, sondern „zuallererst die menschliche Natur" (65). Dennoch soll gelten: „Nun mag das Ideal der Zufriedenheit echte Philosophie sein, Theologie kann sich mit ihr nicht zufriedengeben." (ebd.) Entsprechend bildet die Basis der von Hoye vertretenen Auffassung die Überzeugung, dass den Menschen ein „unerschöpfliches Verlangen" (67) auszeichnet – Zitate von Goethe, Thomas von Aquin und Josef Pieper sollen dies untermauern. Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner führt zur These, dass die Vollendung in Gott zugleich die Schau der Wahrheit ist.

Eine Rehabilitierung der Postulatenlehre Kants verfolgt der Beitrag von *Holm Tetens*. Die Mehrheit der Intellektuellen in hochentwickelten Ländern seien Naturalisten (98), und ihnen möchte Tetens mit Kant widersprechen. Kant habe die These vertreten, dass jedermann „moralisch verpflichtet" sei zu hoffen, „dass Gott der Urheber der Natur und dass seine Seele unsterblich ist" (98). Es geht Tetens im weiteren Verlauf des Beitrags nicht um eine Interpretation Kants (ob Kant das Fürwahrhalten der Existenz Gottes tatsächlich als moralische Pflicht verstanden hat, ist in der Forschung mindestens umstritten), sondern um eine Neuformulierung des kantischen Arguments. Tetens verzichtet im Zuge dessen aber auf die Idee einer moralischen Pflicht zum Gottesglauben und kommt stattdessen zu dem Schluss, dass es „vernünftiger" (108) sei, von der Existenz Gottes auszugehen, als die naturalistische These zu bejahen. Tetens rekonstruiert zunächst Kants Argumentation, die von den Pflichten ausgeht, sich zu vervollkommnen und die Übereinstimmigkeit von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit (das kantische ‚höchste Gut') zu befördern. Diesen Pflichten nachzukommen, ist für Kant nur möglich, wenn die Seele unsterblich ist und Gott existiert. Tetens diagnostiziert als Problemstelle des Arguments, dass nicht ausgemacht sei, dass unsere Pflicht sich auf Vervollkommnung und das höchste Gut erstrecke; man könne ebenso annehmen, dass Menschen nur die Pflicht haben, sich und die Welt im Rahmen des in der Immanenz Möglichen zu verbessern. Er macht dagegen allerdings stark, dass ein epistemisches Patt zwischen der Annahme der Möglichkeit des höchsten Gutes und der Annahme, nur bescheidenere Annäherungen an das höchste Gut seien möglich, bestehe. Da die Annahme der Existenz Gottes jedoch zu einem angemesseneren Selbstverständnis moralischer Personen führe, sei diese aufgrund der genannten Pattsituation vernünftiger als die Weltanschauung der

Naturalisten. Warum der moralische Akteur nicht einfach eine dritte Option wählen sollte, indem er Agnostiker bleibt, thematisiert Tetens nicht.

Herbert Schnädelbach versteht die Frage „Transzendenzlos glücklich?“ zunächst als die Frage, ob Glücksmomente als bloße „Erlebnispunkte“ (111), die nicht auf vorhergehende und nachfolgende Ereignisse bezogen sind, denkbar sein können. Diese Frage verneint er – mit der Konsequenz, dass auch ein jenseitiges ‚ewiges‘ Glück nicht sinnvoll vorstellbar sei. Sodann erwägt Schnädelbach, ob es plausible Optionen gibt, mit der „Transzendenz“ der Ausgangsfragestellung etwas anderes zu bezeichnen als diese temporale Transzendierung des Augenblicks, nämlich (1) eine Wirklichkeit im Jenseits, (2) eine utopische Wirklichkeit in der Zukunft oder (3) eine ins Diesseits hereinbrechende Transzendenz, also eine Offenbarung. Die erste Variante scheide nach Kants Metaphysikkritik aus, die zweite sei nach politischen Katastrophen und der Gefahr einer technologischen oder ökologischen Selbstzerstörung der Menschheit nicht mehr plausibel. Der Hauptteil des Textes ist schließlich der Frage gewidmet, ob es eine plausible Deutung von Offenbarung geben kann. In Auseinandersetzung mit Karl Barth und Hegel macht Schnädelbach zwei ungelöste Probleme aus: Zum einen sei nicht zu sehen, wie die Transzendenz einen transzendenten Charakter beibehalten könne, wenn sie sich in der Immanenz offenbare. Zum anderen setze die Überzeugungskraft der Offenbarung stets einen Glaubensakt voraus, der selbst nicht überzeugend gerechtfertigt werden könne.

Der Beitrag von *Christian Thies* möchte eine Weltanschauung verteidigen, die er als „humanistische Skepsis“ bezeichnet (127). Zu dieser gehöre ein wissenschaftlicher Realismus, der sich der Fehlbarkeit der Wissenschaften bewusst ist, und ein moralischer Universalismus, aufbauend auf den Menschenrechten und der Überzeugung, dass die verschiedenen, sich auf den ersten Blick ausschließenden Theorien der Moral letztlich an einem einheitlichen Projekt arbeiten. Gegenüber Gottesbeweisen sei ein Agnostizismus vorzuziehen, das Theodizee-Problem rechtfertige aber letztlich einen Atheismus. Dieser wird von Thies genauer als ein „religiöser Atheismus“ gekennzeichnet, der Staunen über die Welt und eine mystische Religiosität umfasse. Abschließend wird die Weltanschauung des humanistischen Skeptikers kurz im Hinblick auf die Frage nach einer angemessenen Glücksvorstellung ausgewertet. Demzufolge sei immer damit zu rechnen, dass die Moral fordere, unser Glück aufs Spiel zu setzen; und das Unglück der Gräueltaten der menschlichen Geschichte sei durch nichts wiedergutzumachen. Mit Horkheimer wird festgehalten, dass das Gefühl der Ungeheuerlichkeit, das diese Tatsachen hervorrufen, kein Argument dafür sein kann, die Weltanschauung aufzugeben.

Der niederländische Philosoph *Herman Philipse* geht in dem einzigen englischsprachigen Beitrag des Bandes auf das Verhältnis von Moral und Religion ein. Dabei versteht er die These einer Kopplung von Moral und Religion als die Behauptung, dass moralische Normen als gerechtfertigt angesehen werden, weil Gott sie vorgeschrieben hat. Er diskutiert zunächst, ob diese These philosophisch verteidigt werden kann. Da dies seiner Auffassung nach aufgrund der fraglichen Existenz Gottes, guter naturwissenschaftlicher Erklärungsalternativen und des Euthyphron-Dilemmas nicht zutrifft, stellt sich im zweiten Schritt die Frage, warum die Kopplungsthese faktisch über einen großen Teil der Geschichte der Menschheit hinweg für wahr gehalten wurde. Seine Antwort macht von der Theorie der Gruppenselektion Gebrauch: die Verbindung der Moral mit einem Monotheismus sei lange Zeit funktional gewesen; seit der Aufklärung ist sie es zunehmend nicht mehr.

Hans-Joachim Höhn, der als einziger Autor des Bandes die jüngere philosophische und theologische Literatur zum Glücksbegriff (bzw. zumindest deren deutschsprachigen Teil) umfassend aufgearbeitet hat, schlägt in seinem Beitrag einerseits eine Moralbegründung vor und deutet andererseits an, in welcher Weise der Glaube über diese Einsichten hinausweisen kann. Zunächst erfolgt eine Bestandsaufnahme zur Frage nach dem gelungenen Leben in der Moderne: An die Stelle von Lebensanweisungen und die Ausformulierung von konkreten Tugenden sei ein Pluralismus getreten, der die Frage in den Vordergrund rückt, wie gesellschaftliche Bedingungen aussehen, in denen die divergierenden Vorstellungen vom Guten möglichst gut verwirklicht werden können. Übrig bleibe im Wesentlichen der Wert der Autonomie bzw. des selbstbestimmten

Lebens. Aus dem Nichtwiderspruchsprinzip sei aber eine Moral ableitbar, die auf der Idee aufbaue, dass man Maximen folgen müsse, denen niemand auf Dauer mit rationalen Gründen widersprechen könne (181). Moral sei, eben weil aus dem Nichtwiderspruchsprinzip folgend, unabhängig von der Idee Gottes und insofern autonom. Glaube gehe nun über die reine Vernunfterkenntnis hinaus, indem er „einen eigenen Entdeckungszusammenhang von Werten und Normen menschlichen Miteinanders und des Sinns menschlichen Daseins konstituieren kann" (188). So sei etwa die Idee der Weltverbesserung auf die Vorstellung angewiesen, dass die Welt so beschaffen ist, dass der Versuch ihrer Besserung nicht von vornherein aussichtlos ist – was im Gedanken der Schöpfung ausgedrückt sei. Analog leiste der Glaube für den Begriff des Glücks lediglich eine Offenlegung der „Unverfügbarkeit und Unbedingtheit des Beglückenden" (194), was in der Theologie etwa mit den Konzepten „Gnade" und „Heil" verhandelt werde.

Heinrich Watzka thematisiert in seinem Beitrag mehrere Fragen, die die Interpretation der Äußerungen Wittgensteins zur Ethik und zur Religion betreffen. Eine der zentralen Thesen des Beitrags besagt, dass für den späten Wittgenstein bestimmte Probleme, „auf die im Frühwerk die Ethik antworten sollte, eine religiöse Antwort erfordern" (211). Gemeint ist damit insbesondere das Problem der Suche nach dem Sinn des Lebens. Die Frage nach dem Sinn könne für Wittgenstein niemals inhaltlich beantwortet werden, sondern werde gelöst, indem sie schlicht verschwinde; zugleich sei die Erfahrung von Sinnhaftigkeit eine zentrale Komponente des menschlichen Glücks. Wie später deutlich wird, soll damit die Religion die Ethik offenbar nicht ersetzen (229). Der Beitrag grenzt weiterhin die Wittgenstein'sche Ethik von zeitgenössischen Theoriemodellen sowie insbesondere vom Aristotelismus ab.

Wie dieser Überblick zeigt, werden in vielen Beiträgen auf wenig Raum sehr kontroverse Thesen vertreten, und zu jedem Beitrag gäbe es entsprechend vieles nachzufragen und zu erwidern. An dieser Stelle sollen jedoch einige Bemerkungen zum Gesamtbild des Bandes genügen. Der Band verhandelt ein extrem weites Spektrum an Fragen – die Plausibilität der Annahme der Existenz Gottes wird ebenso thematisiert wie die Begründung der Moral, ihre Beziehung zum Theismus, das Verhältnis von Moral und Glück, die Fragen nach dem „guten Leben" und dem Sinn des Lebens sowie Vorstellungen vom innerweltlichen und jenseitigen Glück. Historisch-interpretierende Beiträge finden sich ebenso wie systematisch orientierte Argumentationen. Die Grobgliederung des Bandes in drei Blöcke, die mit eher vagen Überschriften versehen sind, deckt sich nur mäßig mit der Verschiedenheit der Fragestellungen und methodischen Zugänge.

Diese thematische Breite deutet schon an, dass in den verschiedenen Beiträgen unter „Glück" und insbesondere unter seiner möglichen Beziehung zur Transzendenz – sofern diese Ausgangsfrage des Bandes überhaupt thematisiert wird – ganz unterschiedliches verstanden wird. Um dies mit ein paar Beispielen zu illustrieren: Für manche Autoren ist Glück das letzte Strebensziel und *beinhaltet* daher die Moral; andere Autoren folgen eher dem alltagssprachlichen Wortsinn und sehen die Moral als potentiellen Opponenten des Glücks. Der Transzendenzbezug besteht mal darin, dass das Glück schon zu Lebzeiten in der „Verähnlichung mit Gott" zu suchen sei, mal soll Gott im Jenseits genau das Glück ausgleichen, das moralische Akteure zu Lebzeiten nicht erfahren haben (also offenbar: der Art nach irdisches Glück). Gott ist teilweise derjenige, der zu einem ganz immanent definierten Glück verhilft – sei es durch Orakel oder durch die ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits –, teilweise wird er als Paradigma des vollkommen Glücklichen verstanden (was kein sinnliches Glück umfasst und entsprechend nicht mehr viel mit menschlichem Glück gemein haben kann), und teilweise wird die Vollkommenheit Gottes vom Glücksbegriff gerade abgegrenzt. „Transzendenzlos glücklich" wird also von den Beiträgern in vielfältigerer Weise gedeutet, als die Herausgeber im Vorwort andeuten.

Eine so gewaltige Breite an Themen und Begriffsauffassungen mag durchaus einen Erkenntnisgewinn generieren können, denn dass die von den Herausgebern vorgegebenen Schlagwörter Anlass zu so unterschiedlichen Fragestellungen gegeben haben, scheint ja selbst wiederum bedeutsam zu sein. Doch bleibt – jenseits der offenkundigen Lagerbildung zwischen Theisten einerseits und Atheisten andererseits – der Leser auf

sich gestellt, wenn er die Trennlinien der Debatten nachvollziehen und der Zusammenstellung der Beiträge einen Sinn abgewinnen möchte. Eine ausführlichere Einleitung mit dem Ziel, etwas mehr Klarheit in das schwierige Netz an Begriffen zu bringen und offenzulegen, an welchen Stellen die Autoren über identische oder aber unterschiedliche Fragen schreiben, wäre durchaus wünschenswert gewesen.

Mindesten zwei grundlegende Kontroversen lassen sich aber aus den Beiträgen herauskristallisieren, deren weitere Bearbeitung die Lektüre des Bandes sehr ans Herz legt. Dazu zählt einerseits, inwieweit menschliche Bedürfnisse dazu berechtigen können, eine Weltanschauung zu übernehmen, die über das erkenntnistheoretisch Abgesicherte hinausweist; und andererseits, ob „vollkommenes", „vollendetes" oder „jenseitiges" Glück sinnvoll beschrieben werden kann, wenn es sich signifikant von dem unterscheiden sollte, was Menschen als irdisches Glück erfahren können. M. Hoesch

Raum erfahren: Epistemologische, ethische und ästhetische Zugänge. Herausgegeben von *David Espinet*, *Tobias Keiling* und *Nikola Mirković*. Tübingen: Mohr Siebeck 2017. VIII/250 S., ISBN 978–3–16–154931–1 (Paperback).

Die Realität des Menschen, nicht erst in modernen Gesellschaften, kann in einer Multiperspektive als räumlich geprägt dechiffriert werden. Zwischen Ermöglichungsräumen und Segregationsräumen eröffnet sich ein breites Analysefeld, das auch die Philosophie, insbesondere die Anthropologie, Epistemologie, Ethik und Ästhetik dazu animiert, Verspätungen in der Verkennung des Raums als eines kritischen Zugangsweges *(spatial turn)* aufzuholen. Einer Analyse der Erfahrung des Raums ist der vorliegende Sammelband gewidmet, der dazu verschiedene philosophische Einzeluntersuchungen umfasst.

Im Vorwort leisten die drei Herausgeber bereits eine erste thesenartige Annäherung an das Phänomen der notorischen Erfahrung des Raums und heben hervor: erstens, der Begriff des Raums ist ein Pluraletantum, auf den sich verschiedene Terminologien und Erfahrungen beziehen, so dass eine solitäre Theorie ausgeschlossen ist (VII); zweitens, der Raum bildet den Hintergrund menschlicher Erfahrung, ohne dabei sonderlich hervorzustechen (ebd.), und drittens bezieht sich das gestellte Thema der Erfahrbarkeit des Raums auf seine Innenseite, denn: „[…] der Raum [wird] stets von innen betreten" (VIII).

In Auseinandersetzung mit Günter Figals Begriff des „allgemeinen Raums" nimmt *John Sallis* im ersten Beitrag des Sammelbandes erste Bestimmungen über die Weite des Raumbegriffs vor. Unverzichtbar scheint dabei die Feststellung, nach der es sich dabei höchstens um eine unscheinbare Weite handeln könne, denn der Raum umfasse lediglich, was anvisiert oder thematisiert werde. Die Weite des Raumbegriffs ergibt sich weiter daraus, dass schlechthin alles vom Raum umfasst sei, was je als Ding oder Ereignis bewusst wurde (3). Die Weite des Raumes ergibt sich aber auch aus solchen Räumen, die nicht als ‚Räume der Dinge' oder als ‚Räume der Ereignisse' beschrieben werden können. Sallis verweist auf die Rede vom ‚Raum der Sprache', der ebenfalls zu einer erheblichen Weitung beitrage (2). Wird dann noch der Himmel als der größtmögliche Raum einbezogen, der keine spezifischen Grenzen mehr aufweise, sei ein maximaler Raum („enchorialer Raum") konzipiert, der nicht mehr überschritten werden könne (11).

Markus Gabriel geht in seinem Beitrag der Unterscheidung zwischen Raum und Feld nach. Dabei dienen Räume der begrifflichen Ordnung: „[…] ohne Verortung von Gegenständen in ihrem logischen Raum können wir nicht annehmen, dass unsere Aussagen auf sie zutreffen können" (19). Felder sind dagegen spezifische Räume, von denen mindestens zwei existieren müssten, da es Charakteristik des Feldes sei, einem Gegenstand einen spezifischen Sinn zu geben, der in einem anderen Feld anders ausfallen müsse (20). Mithin besteht eine „Pluralität von Sinnfeldern" (22). Als Beispiel nennt Gabriel das Hexen-Problem und notiert, nur weil theologischerseits (mittlerweile) die Existenz von Hexen ausgeschlossen sei, meint dies nicht bereits deren Ausschluss für einen naturwissenschaftlichen Diskurs (26). Kritisch wäre zu fragen, was dies für den Begriff von Wahrheit bedeuten soll, wenn sie nicht bloß als jeweilige Wahrheit des spezifischen Feldes verstanden werden soll. Jedenfalls herrscht (ein protologisch konzipierter)

Konsens in Formaten aufgeklärter Theologie über die nötige Einheit von Wahrheit, die aufhörte überhaupt Wahrheit zu sein, wenn sie in mehrere Partikularwahrheiten zerfiele. Auf das zitierte Beispiel übertragen bedeutet dies: Wenn naturwissenschaftlich eben feststeht, dass es keine Hexen geben kann, dann könne theologisch nicht das Gegenteil in Geltung sein. Insgesamt liege der Vorteil des Feldbegriffs gegenüber dem des Raums laut Gabriel darin, spezifischer zu sein. Anders als der Begriff des Raums könnten Felder auf verschiedene Bedingungen hinweisen, unter denen ein bestimmtes Phänomen in den Blick gerät (27).

In seinem Beitrag über die Phänomenologie Marc Richirs stellt *Alexander Schnell* den Raum als spezifischen Ort vor, aus dem heraus der Anblick des anderen emporkomme, der Menschsein erwecke (35 f.). Schnell verweist auf Richirs Säuglingsbeispiel, nach dem der Anblick der Mutter „Vermenschlichung" grundiere (36 f.). Der Raum ist dabei insofern relevant, als er das ‚Wovonher' dieses Blicks ist. Es gehöre zur konstitutiven Erfahrung des Angeblicktwerdens, dass dies von ‚Irgendwoher' erfolge, was nicht auf das Auge selbst zu reduzieren sei, oder mit der *ipsissima vox* Richirs: „[…] das im tiefen Innern der Pupille nicht zu verorten ist" (36). In einem weiteren Kontext als dem des gewiss paradigmatischen Mutter-Kind-Duals erweise sich das Moment des Anblicks als Epiphanie von Sinn, der „Blickaustausch" wird als nicht weniger denn als „Sinnaustausch" dechiffriert, so Schnell (39). Insgesamt wird der Raum so, in Tradition mit anderen phänomenologischen Ansätzen (Husserl, Heidegger) als Ort subjektiver Erfahrung portraitiert (45). Dies konkretisiere Richir durch die Bedeutung des Raums für die Sinnfrage (46).

David Espinet fragt in seinem Aufsatz nach dem Potenzial der Zeit zur Raumgabe, die zugleich als Voraussetzung für die Individuation vorgestellt wird. Dabei werden die Kategorien Zeit und Raum wie in den Beiträgen zuvor als fundamental charakterisiert, denn wenn etwas sei, können sowohl räumliche als auch zeitliche Bezüge hergestellt werden (152). Raum und Zeit werden als gleichberechtigte „Differenzierungskategorien" (ebd.) eingeführt, da mit räumlichen Begriffen nicht das eingeholt werden könne, was zeitliche Begriffe über die Bedingungen der Wirklichkeit aussagen und umgekehrt (ebd.). Das Raumgabe-Potenzial der Zeit bestehe nun in dem, was Verf. als Muße bezeichnet, die als bestimmte Form der ungestörten und präsentischen Betrachtung dadurch ermöglicht zu sein scheint, als Zeit im Modus der Gabe Formen der Kontemplation ermöglichen kann. Der Raum an sich, so Espinet, offeriere dies nicht einfachhin, es bedürfe dazu eben eines bestimmten Quantums Zeit (167).

In ihren phänomenologischen Ausarbeitungen zum Raum geht *Inga Römer* (= R.) vom Problem des „Temperozentrismus" aus, auf das Edward Casey aufmerksam gemacht. Mit dem exklusiven Setzen auf die Zeit korreliere eine philosophische Missachtung des Raums, der im Laufe des 20. Jahrhunderts aber zunehmend zurückgenommen wurde (169). Nicht so aber, darauf kommt es R. an, als sei nun der Raum als Kompagnon oder Antipode der Zeit einfach wiedereingeführt worden. Vielmehr animierte eine differenzierte Wahrnehmung des Raums ein erweitertes semantisches Feld, so dass nun verschiedene Orte und Nicht-Orte mitreflektiert würden. Protagonist dieser neuen räumlichen Aufmerksamkeit sei Emmanuel Lévinas (170). Vor jedem Ort, so R. im Gespräch mit Lévinas, läge das schiere Wesen *(il y a)*, von dem sich Orte erst abheben (180). Ähnlich anwesend und doch entzogen bleibe auch der Anspruch des anderen, um den Lévinas' Ethik konzipiert ist. Der nackte und weltlose Anspruch des anderen gehe von einem Nicht-Ort aus, von dem es kein Entfliehen gebe (ebd.). Insofern bleibe dieser von Lévinas ethisch charakterisierte Nicht-Ort keine Heterotopie und keine Utopie, sondern bleibe ein notorischer Störenfried, der anders als Heterotopie und Utopie als Nicht-Ort gar nicht abwesend sein kann, sondern ein notorischer Aspekt der räumlichen Wirklichkeit bleibe (181). Teilt R. zwar nicht Lévinas' enge Kopplung von Theorie und Praxis (182), so würdigt sie doch seine räumliche Aufmerksamkeit, die verhindert habe, den Raum naiv und ohne notorische Ambivalenzen zu konzipieren (183), der zwischen Heimat, Einkaufszentren und Durchgangslagern changiert, wie Verf.in notiert (186).

Schließlich kommt *Volker Gerhardt* (= G.) mit Thesen zur „Apriorität des Raumes" zu Wort (233). Er setzt sich kritisch mit Günter Figals Plädoyer für einen neuen phä-

nomenologischen Raum-Fokus auseinander. Nach Figal sei eine Analyse des Raums ohne Rekurs auf die Zeit imstande, das Erleben von Wirklichkeit phänomenologisch umfassend zu würdigen (234). G. moniert Figals Bestimmung des Raumes als des Unscheinbaren, der ständigen Ligatur aller Erfahrung, denn er hält es für problematisch, den Raum auf eine Art Hintergrund zu reduzieren, obwohl vom Raum als einer brachial-materialen Komponente gesprochen werden müsse (241). G. hält das Raum-Erleben für so fulminant, dass die Rede vom bloßen Erscheinen des Raums im Sinne Figals den Raum banalisiere bzw. reduziere (241); um es mit Begriffen zu sagen, die G. allerdings nicht benutzt. G. betont jedoch, damit bloß die Exposition der neuen Raum-Phänomenologie Figals kritisiert zu haben. Insgesamt sei die phänomenologische Analyse des Raums bei Figal schon deshalb wichtig, weil er neue Beispiele zur Erhellung eines philosophischen Themas von Rang liefere (244). Der Grundthese von der phänomenologischen Exklusivität des Raums kann G. aber nicht viel *ratio* abgewinnen, denn gerade in der Erkundung und im Erleben des Raums, zum Beispiel im Modus des Durchschreitens, wäre der Faktor Zeit maßgeblich. Kaum überraschend, dass G. für eine phänomenologische *et-et*-Struktur von Raum und Zeit votiert (247).

Zusammenfassend lassen sich zwei Fragenkreise ausmachen, auf die sich die heterogenen Beiträge dieser Studie immer wieder beziehen: Der erste fragt nach Implikationen der Beobachtung über die kontinuierliche, aber unscheinbare Präsenz des Raums für menschliches Denken und Erfahren. Der zweite Fragenbereich richtet Aufmerksamkeit auf die Verhältnisbestimmung von räumlichem und zeitlichem Denken und Erleben und wirft die Frage nach dem Primat entweder der Zeit oder des Raums auf. Was aber aus den sehr detaillierten Analysen folgt, insbesondere für eine praktische Philosophie, deren Bedeutung in der Einleitung des Buches als Woraufhin der Studien eingeführt wird, bleibt vielfach offen oder vage. Insbesondere die im Titel des Bandes angekündigte Besprechung der ethischen Relevanz der notorischen Raumerfahrung hätte ebenso wie die ästhetische Komponente eine Applikation der so etwas kokonartig gebliebenen Analyseleistungen nahegelegt. Dadurch wird vielfach der Erfahrungsbezug der Raum-Thematik unterminiert und ein möglicher Anschluss der hier vorgelegten Forschung an interdisziplinäre Diskurse expertokratisch verhindert. M. Wirth

Formen und Felder des Philosophierens: Konzepte, Methoden, Disziplinen. Herausgegeben von *Eva Schürmann, Sebastian Spanknebel* und *Héctor Wittwer*. Freiburg i. Br. / München: Alber 2017 [2018]. 311 [312] S., ISBN 978–3–495–48901–7 (Hardback); 978–3–495–81381–2 (PDF).

Mit der nicht selten gehörten Feststellung, „dass die Philosophie ein heterogenes Projekt" sei, „dessen verschiedene Theoriestile, Fragestellungen und Erklärungsinteressen nicht auf ein einheitliches Paradigma verpflichtet werden" könnten (11), ist es nach dem vorliegenden Sammelband nicht getan. Wenn auch die menschliche Standpunktabhängigkeit im Sinne Fichtes zu Strukturbedingungen geistiger Weltauffassung gehört, so muss sich doch nach Meinung der Herausgeber „über die Frage nach dem Menschen, seiner Existenz, der Materie, dem Wissen-Können und dem Handeln-Sollen auch intersubjektiv Aufschluss erzielen lassen" (11). Die kontroversen Konzepte dessen, was Philosophie ist oder sein soll, sowie die klassischen und neueren Teilgebiete dieses Fachs gehen daher ihnen zufolge „mit dem Anliegen einer zeitgenössischen Positionsbestimmung einher" (ebd.). Der vorliegende Sammelband beabsichtigt, einen Überblick über die wichtigsten Formen und Felder der Gegenwartsphilosophie zu geben. Im Unterschied zu anderen ähnlichen Publikationen sollen hier also „nicht nur die Teilgebiete der Philosophie – ihre Felder –, sondern auch die verschiedenen Methoden oder Weisen des Philosophierens – ihre Formen – vorgestellt werden, zumindest die wichtigsten von ihnen" (11). Konkret werden im ersten Teil des Sammelbands vier Formen und im zweiten Teil elf Felder der Philosophie behandelt.

Bei den vier Formen handelt es sich um die hermeneutisch-phänomenologische Methode, die sprachanalytische Methode, die therapeutische Auffassung des Philosophierens sowie alternative Formen des Philosophierens. *Rolf Elberfeld* ordnet der Hermeneutik die Beschäftigung mit „Gesprochenem und Geschriebenem" zu, der Phä-

nomenologie hingegen die Untersuchung „von Bewusstseinsvollzügen und leiblich-situiertem Erfahren" (28). *Ludger Jansen* stellt die sprachanalytische Methode vor, indem er zeigt, dass „Sprache im sprachanalytischen Philosophieren sowohl als Gegenstand als auch als Mittel der Analyse, also zugleich als analyse*bedürftig* wie auch als analyse*fähig* betrachtet wird" (12). *Michael Hampe* wendet sich im Anschluss an den Pragmatismus Deweys einer therapeutischen Auffassung von Philosophie zu, die darin besteht, dass man „für eine melioristische Philosophie argumentiert, welche der Befreiung, Erweiterung und Intensivierung der menschlichen Erfahrung verpflichtet ist" (ebd.). Auf diese Weise qualifiziert Hampe „die praktische Bedeutung eines um das Leben besorgten Wissens als ein die Teilbereiche der Philosophie übergreifendes Projekt" (12f.). Bei der von *Rainer Totzke* präsentierten vierten Form handelt es sich um nicht-akademische, alternative Weisen des Philosophierens, „wie sie in philosophischen Cafés, Debattierclubs oder theatralen Vermittlungsformen stattfinden" (13). Unter dem Stichwort ‚Performative Philosophie' reflektiert der Beitrag „Erfahrungen mit experimentellen und künstlerischen Darstellungsformaten von Philosophie in der Öffentlichkeit" (ebd.).

Erfreulich bei dem zweiten Teil ist, dass das Thema Metaphysik dort nicht als mittlerweile irrelevant ausgeblendet wird, sondern mit Überlegungen zum Metaphysikthema von *Marc Nicolas Sommer* begonnen wird. Sommer skizziert nicht nur die Geschichte der Metaphysik von Platon über Aristoteles, Kant, Hegel bis zu Adorno und der analytischen Metaphysik bei Quine und Strawson. Er weist auch darauf hin, dass nicht nur keine der überlieferten Vollendungsgestalten der Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie ohne Resonanz geblieben ist, wie aktuelle Rückgriffe auf die traditionelle Ontotheologie, die henologische Metaphysik des Neuplatonismus und die Subjektivitätstheorie des deutschen Idealismus zeigen, sondern dass sich auch selbst die rationale Theologie – Sommer denkt hier an Holm Tetens – „wieder als Forschungsfeld etabliert" (121) hat. *Markus Gabriel* votiert für das Konzept einer neo-realistischen Ontologie und spricht sich zudem für einen ontologischen Pluralismus aus. Als pluralistisch kann sein Ansatz deshalb gelten, weil hier betont wird, „dass etwas in verschiedenen Sinnfeldern perspektiviert erscheinen kann, welche wiederum festlegen, ob eine diesen Gegenstand betreffende Existenzaussage als wahr oder falsch anzusehen ist" (13). *Olaf Müller* beginnt seinen Beitrag zum Thema Erkenntnistheorie mit der These, die Philosophie liege „irgendwo zwischen den Künsten und den Wissenschaften" (146). Sie suche wie die Wissenschaft nach Wahrheit im wörtlichen Sinn, doch ließen sich „ihre Ergebnisse [...] nur nach Kriterien bewerten, die denen der Kunst ähneln" (ebd.). Die erkenntnistheoretische Problematik verdeutlicht er am Problem des Skeptizismus. Diesbezüglich stellt er klar, „dass sich die skeptische Behauptung, dass wir immer träumen könnten, allein mittels sprachphilosophischer Überlegungen widerlegen lässt" (14). Auf einen „Überblick über die anderen Streitigkeiten [...], die in der Erkenntnistheorie toben", verzichtet er, da er von der gewiss nicht unumstrittenen These ausgeht, es gebe in der Philosophie „keinen festen Wissensstand, der sich in Einführungen oder Lehrbüchern fixieren ließe" (143). Eine andere Perspektive wird von den Herausgebern vertreten, die in der Einleitung die Hoffnung äußern, Studierenden und an der Philosophie Interessierten einen repräsentativen Überblick bieten zu können, der die zentralen Grundzüge philosophischen Denkens benennt. Nach *Jan Schmidt* zeichnet sich die Naturphilosophie durch ein breites Spektrum von Fragen aus, „welches sich von der Wissenschaftstheorie bzw. der Ontologie der Natur über die Phänomenologie und Ästhetik von Naturerfahrungen bis zur Umweltethik erstreckt" (14). An diese Pluralität anknüpfend, votiert Schmidt für eine „interdisziplinär-integrative Naturphilosophie" (ebd.). Dank ihrer „transdisziplinäre[n] Brückenfunktion" öffnet sie ihm zufolge im 21. Jahrhundert den Weg zu „einem ebenso spannenden wie spannungsreichen Philosophieren" (182). Nach *Sebastian Spanknebel* könnte man „die Aufgabe einer modernen Anthropologie [...] im Versuch sehen, eine Art *Topographie des Humanen* zu skizzieren" (201f.). Die äußeren Grenzen einer solchen Kartographie sollten seiner Meinung nach „nicht kategorisch, sondern vielmehr fließend, jedoch in der Sache angemessen gezogen werden" (202). Weiterhin sollten die aufgezeigten Räume des Menschseins „die Pluralität alternierender und divergierender menschlicher Lebensformen zu fassen vermögen, ohne den Blick für die (auch nur entfernte) Verwandtschaft dieser miteinander aufzugeben" (ebd.). *Kristina*

Musholt plädiert zwar „dafür, dass die Neurophilosophie interdisziplinär arbeiten und offen für Einsichten aus der empirischen Erforschung des Gehirns sein sollte“ (14). Gleichzeitig macht sie aber auch deutlich, dass eine kritisch betriebene Neurophilosophie nicht einem „reduktionistischen Szientizismus“ (223) verfallen dürfe. Für *Eva Schürmann* hängt die Beantwortung der Frage, „[w]elche Ästhetik man betreibt, [...] maßgeblich davon ab, welche Kunst man untersucht, welche systematischen Fokussierungen man vornimmt und in welche Theorietradition man sich stellt“ (251). Sie hält fest: „Ästhetik als Sphäre der Aisthesis“ beziehe sich nicht allein auf das Erscheinen und Wahrnehmen, sondern auch auf das Darstellen und die Brechung von Auffassungsweisen und sei daher immer auch der „Ort des Denkens *mit* (nicht nur über) Kunst“ (ebd.). Für *Christiane Voss* stellt die Medienphilosophie eine zeitgemäße Variante dessen dar, was zuvor vor allem der Sprachphilosophie zugesprochen wurde, nämlich die „Untersuchung der Konstitutionsleistungen verschiedener Vermittlungsformate“ (15). Letztere „umfassen technische wie auch kulturelle Medien ebenso wie Praktiken und materielle Transport- und Verkörperungsweisen“, deren „Einflüsse auf Lebens- und Denkweisen“ es aufzuzeigen gilt (ebd.). Nach *Héctor Wittwer* gilt 1) das Interesse der zeitgenössische Ethik den verbindlichen Regeln des menschlichen Zusammenlebens. 2) ist ihr „eine klare Tendenz zum Formalismus“ (274) eigen. 3) zeichnet sie sich „durch einen hohen Grad an Arbeitsteilung und Spezialisierung“ aus, „der sich in ihrer Unterteilung in Normative Ethik, Metaethik und Angewandte Ethik niederschlägt“ (ebd.). 4) unterliegt sie dem Anspruch, „metaethisch reflektiert zu sein“ (275). 5) ist sie „gekennzeichnet durch eine Spannung zwischen ihrer offiziellen Säkularisierung und ihrer faktischen Prägung durch religiöse Überzeugungen“ (ebd.). 6) ist sie heute „[i]n Bezug auf ihr praktisches Ziel […] vor allem Kampf ums Recht“ (ebd.). Nach *Matthias Kaufmann* ist die Politische Philosophie neben der Ethik und der Rechtsphilosophie „ein Zweig der Praktischen Philosophie“ (290), dessen Aufgabe in dem „Fragen nach dem organisierten menschlichen Zusammenleben“ (16) besteht. Verdeutlicht wird diese Auffassung „durch die Vorstellung klassischer Themen (u. a. Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Eigentum) und zeitgenössischer Probleme (u. a. Minderheiten, Toleranz, Integration)“ (ebd.).

Soweit einige kurze Hinweise zu den einzelnen Beiträgen des Sammelbandes, der, wie in der Einleitung betont wird, nicht einen perfekten Überblick über die Philosophie der Gegenwart in ihrer Gänze intendiert, sondern lediglich einen repräsentativen Einblick zu geben versucht in deren gegenwärtige Gestalt. Auffällig ist, dass die Sozialphilosophie nicht als eigenes Feld behandelt, sondern nur im Zusammenhang mit der Behandlung der Frage nach der Gestalt therapeutischer Philosophie am Rande gestreift wird. H.-L. Ollig SJ

Föllinger, Sabine: *Ökonomie bei Platon*. Berlin / Boston: De Gruyter 2016. VIII/191 S., ISBN 978–3–11–045567–0 (Hardback); 978–3–11–045569–4 (EPUB).

Obwohl das Wort „Ökonomie“ griechischen Ursprungs ist, haben die antiken Griechen nach allgemeiner Ansicht auf diesem Gebiet keine große Leistung erbracht. Unter Althistorikern war lange umstritten, inwieweit bei den klassischen Griechen überhaupt von einem Kapitalismus im modernen Verständnis gesprochen werden kann. Der auf dem Gebiet der Wirtschaftsgeschichte verdiente Althistoriker M. I. Finley schließt aus dem Fehlen einer ökonomischen Theorie auch auf die Nichtexistenz der damit beschriebenen Wirtschaftsprozesse. Klassische Philologen und Philosophiehistoriker haben sich deshalb bisher nur wenig mit antiker Ökonomie bei Platon beschäftigt. Die Marburger Gräzistin Sabine Föllinger (= F.) betritt nun mit ihrer 2016 im De Gruyter Verlag erschienen Monographie *Ökonomie bei Platon* neue Pfade. F. lehnt Finleys kategoriale Unterscheidung in eine kapitalistische und vorkapitalistische Wirtschaft als nicht zielführend für ein Verständnis antiker Ökonomie ab. Stattdessen bedient sich F. der Neuen Institutionenökonomik (= NIÖ) als wertneutrales Modell, das die Rolle von politischen, sozialen und religiösen Institutionen in einer Volkswirtschaft für ökonomische Transaktionen beleuchtet. In der Platon-Exegese kritisiert F. entwicklungsgeschichtliche Erklärungen von Widersprüchen im Corpus Platonicum und folgt somit Erlers Ansatz, der unterschiedliche Fokussierungen in den jeweiligen

Dialogen für die Diskrepanzen verantwortlich macht. Die in der Forschung rege diskutierten Unterschiede der in *Politeia* und *Nomoi* dargebotenen Staatskonzeptionen erklärt F. mit verschiedenen Fragestellungen. Während die *Politeia* das Staatsmodell für einen von Kindheit an erzogenen Bürger biete und daher auf Einzelfallregelungen verzichte, stelle sich für den Gesetzgeber der *Nomoi* angesichts einer aufgrund von Herkunft heterogenen Bürgerschaft die Frage, welche Regeln die Unsicherheit im Zusammenleben zu minimieren helfen. F. untersucht mit dem Ansatz der NIÖ anhand zahlreicher Passagen der *Nomoi*, wie Institutionen der Reduktion von Risiken in der Interaktion dienen. Eine wichtige Rolle komme dabei der Religion zu, die identitätsstiftend wirke. Zudem böten religiöse Feste die Gelegenheit, die Mitbürger besser kennen- und hinsichtlich ihrer Eignung für politische Ämter einschätzen zu lernen, womit eine durch Transparenz erzeugte Informationssymmetrie geschaffen würde (134). In der institutionenökonomischen Perspektive werde auch das Eidverbot für Magnesia verständlich. Im Unterschied zu anderen antiken Gesellschaften, die sich des Eides als Stabilitätsgaranten im Alltag bedienten, ist in der magnesischen Musterkolonie nur der promissorische Eid zur bestärkenden Selbstverpflichtung zulässig, der assertorische Eid in Situationen, in denen Meineid ein Vorteil sein könnte, untersagt. Damit sollen low-cost-Situationen vermieden werden, in denen Akteure verkehrtes (regelwidriges) Handeln nicht viel kostet und deshalb attraktiv erscheint; dafür müssen kostspieligere, aber wirkungsvollere Sanktionen anstelle des Eides in Kauf genommen werden. F. zeigt am Beispiel der Preisregulierung im Kleinhandel, dass Platon dieses Konzept aufgrund seiner Kenntnisse marktwirtschaftlicher Gesetze entwickelt hat und nicht nur menschliche Gier als Grund für Preisschwankungen ansieht (145), wenn er auch die Pleonexie in diesem Fall für den entscheiden Faktor hält (129) und als Ursache zahlreicher Übel im Staat ansieht. Für das Staatskonzept der *Nomoi*, das die Eudämonie und Einheit aller Bürger zum Ziel habe, sei die Vermeidung sozialer Gefälle eine zentrale Aufgabe. Dazu diene neben umfangreichen Bestimmungen bei der Landverteilung, die die Hofgröße normieren und sichern sollen, auch der Verzicht auf Gläubigerschutz bei Kreditgeschäften; dieser fehlende Rechtschutz solle den Anreiz zur Kreditvergabe mindern und so daraus häufig resultierenden Prozessen, die die gemeinschaftliche Harmonie stören, vorbeugen.

F. kommt am Ende ihrer Studie zu dem Ergebnis, dass Platon nicht in Ignoranz der Marktmechanismen oder aufgrund moralistischer Abneigung gegen das Monetäre ökonomisches Handeln per se abwertet, sondern der wirtschaftlichen Freiheit nur dann Grenzen setzt, wenn es das Wohl des Staates erfordert. Platon kenne durchaus das Nutzenkalkül. Doch sei für ihn Nutzen – anders als für den modernen Ökonomen, der darunter inhaltsleer und wertfrei das Maß für die Präferenz eines Akteurs verstehe – immer normativ auf die Eudaimonie bezogen. Mit einem Ausblick auf weitere Forschungen stellt F. u.a. die Frage, wie Platons Vorschläge im Verhältnis zur zeitgenössischen Wirtschaftspolitik Athens und anderer Poleis einzuordnen sind.

Wenn auch F.s Beitrag zur *Nomoi*-Forschung weit hinter Schöpsdaus epochalem Standard-Kommentar zurückbleibt, so kommt ihr doch der Verdienst zu, Erklärungsansätze aus der Wirtschaftswissenschaft fruchtbar zum Verständnis von Platon angewandt und so den interdisziplinären Austausch befördert zu haben. Es wäre wünschenswert, wenn die von F. im Ausblick gestellten Fragen als Anregung für weitere fächerübergreifende Forschungsprojekte von Alter Geschichte, Klassischer Philologie und antiker Philosophie aufgegriffen würden. J.-M. Pinjuh

Langmeier, Bruno: *Ordnung in der Polis.* Grundzüge der politischen Philosophie des Aristoteles (Symposion; Band 137). Freiburg i. Br. / München: Alber 2018. 486 S., ISBN 978–3–495–48961–1 (Hardback).

Diese überarbeitete Bonner Dissertation (WS 2013/14) wendet sich gegen eine These, die sich häufig in der Philosophiegeschichtsschreibung, aber auch bei bekannten heutigen Philosophen, etwa bei Alasdair MacIntyre, finde: Aristoteles seien „Konflikte in der Polis unbekannt" (14); er habe „blind für die Wirklichkeit der damaligen politischen Verhältnisse eine vergangene heile Poliswelt liebevoll gedanklich konserviert"

(16). Dagegen stellen nach Langmeier (= L.) „die Themenkomplexe einer gefährdet-instabilen bzw. verfehlt-unbefriedigenden Ordnung gewissermaßen die Leitmotive der politischen Philosophie des Aristoteles dar" (19). Bei der Frage, welchen Beitrag seine Arbeit zur Diskussion leisten will, unterscheidet L. methodische und inhaltliche Aspekte. In der methodischen Kontroverse behaupten die Unitarier, die „Politik" sei „ein doktrinal einheitliches Werk aus einem Guss" (21), was die genetisch-analytische Interpretationsrichtung bestreitet. L.s Position ist „gemäßigt unitarisch"; er fordert, „dass die Annahmen und Ergebnisse der genetisch-analytischen Forschung unbedingt berücksichtigt werden" (24). Inhaltlich legt die Arbeit einen Schwerpunkt „auf die allgemeinen Grundzüge der aristotelischen politischen Philosophie und stellt dabei die Ordnungsfrage in den Mittelpunkt" (28). Die Arbeit umfasst vier Teile.

„I. Die Beschaffenheit der politischen Ordnung": Worin besteht politische Ordnung für Aristoteles? Die Polis ist „ein gemeinsames normatives Projekt zur Erlangung des guten Lebens" (115). Die Bürger einigen sich auf gemeinsame Auffassungen des Guten, Gerechten und Nützlichen, was zu einer für alle gültigen Rechtsordnung führt. Das Recht ist die Ordnung der politischen Gemeinschaft; die Identität der Polis ist an ihre Verfassung geknüpft. „II. Die Bewertung der politischen Ordnung": Wie unterscheiden sich Naturrecht und positives Recht? Nach welchen Kriterien ist die Frage der Gleichheit und Ungleichheit der Polisbewohner zu entscheiden? Hängen Gerechtigkeit und Stabilität einer Verfassung zusammen? „III. Deskriptive Merkmale und normative Bewertung der verschiedenen Verfassungstypen als konkreten Rechtordnungen": Dargestellt und bewertet werden Königtum, Aristokratie, Politie, Demokratie, Oligarchie, Tyrannis. Die Politie ist eine Mischung zwischen Demokratie und Oligarchie; sie „vermittelt zwischen deren Ansprüchen Freiheit und Reichtum und versucht so die Extreme von Reich und Arm zu vermischen" (369 f.). Sie ist „der wahrscheinlichste normativ gute Verfassungstyp, da sie keine überrissenen Ansprüche an die Bürgerschaft stellt. Dies wird nicht dadurch widerlegt, dass es in der Verfassungswirklichkeit selten echte Politien gibt" (372). Sie kann jedoch nicht „zu den allerbesten Verfassungen gezählt werden, weil sie nicht hauptsächlich auf die Tugend im eigentlichen Sinn ausgerichtet ist und damit das eigentliche Ziel der menschlichen Gemeinschaft nicht erreichen kann" (376).

„IV. Schlussbetrachtungen": Hat Aristoteles für das Problem einer stabilen und normativ befriedigenden Ordnung überzeugende Antworten gefunden? Aristoteles muss eine politische Ordnung finden, die „sowohl genügend normative Binde- und Überzeugungskraft bereitstellt als auch machtpolitisch ausreichend stabilisiert ist" (449). Die Arbeit wollte zeigen, „dass diese politische Ordnung aufgrund der erwähnten Probleme der Herrschaft von Menschen […] unbedingt zu einer ‚rule of law' führen muss" (449). Die Polisordnung ist identisch mit der Verfassungs- und Rechtsordnung; der Mensch ist auf den Zwang der Gesetze angewiesen, und er akzeptiert ihn bereitwilliger als einen von Menschen ausgeübten Zwang. Aristoteles beanspruche, seine Herrschaft der Gesetze sei Platons „Herrschaft der besten Menschen überlegen" (450). Diese Aussage wäre im Blick auf Platons Spätwerk, das ebenfalls für eine Herrschaft der Gesetze plädiert, zu differenzieren. Die Rechtsordnung lässt sich aus der politischen Freundschaft herleiten, und sie findet darin „ihren machtpolitischen Rückhalt" (451). Die politische Freundschaft ist eine spezielle Nutzenfreundschaft; sie ist also nicht auf Tugendhafte beschränkt und kann damit auch die Stabilität politischer Gebilde unter nicht idealen Verhältnissen erklären. F. Ricken SJ

Aristoteles: *Über die Seele. De anima*. Griechisch – Deutsch. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von *Klaus Corcilius* (Philosophische Bibliothek; 681), Hamburg: Felix Meiner 2017. XCVII/260 S., ISBN 978–3–7873–2789–8 (Paperback); 978–3–7873–2790–4 (PDF).

Wer in der Vergangenheit im Rahmen von Studium, Lehre oder Forschung über oder mit Aristoteles' *De anima* (= *De an.*) arbeitete, stand vor dem Problem, dass eine sowohl in philologischer als auch in sachlicher Hinsicht stimmige Übersetzung fehlte. Dieses Desiderat dürfte nun behoben sein: Die von vielen schon seit langem ersehnte *De an.*-Übersetzung von Klaus Corcilius (= C.) liegt vor. Der sehr textnahen Überset-

zung, der man die philosophische Sensibilität ihres Verfassers auf jeder Seite anmerkt, ist eine umfangreiche Einleitung vorangestellt, in der das Thema der Schrift, ihre Methode, die Einbettung in Aristoteles' Naturphilosophie sowie der Inhalt und der Gedankengang äußerst prägnant dargestellt werden. Sehr hilfreich ist auch ein kleines deutsch-griechisches Glossar mit einem eigenen Abschnitt zu den in *De an.* verwendeten kognitiven und mentalen Termini. Der mit einem ausführlichen kritischen Apparat ausgestatteten Übersetzung sind einige, meist kurze, Anmerkungen zu einzelnen Stellen, eine Konkordanz (Ausgaben von Förster und Ross) sowie Indices (griechische wie deutsche Hauptbegriffe und Eigennamen) angefügt.

Besondere Hervorhebung verdient die äußerst klar geschriebene Einleitung, und zwar vor allem in drei Punkten: (1) *Metaphysik des Lebendigen*. Gegenüber früheren Interpreten, die *De an.* meist als (rein) naturwissenschaftliche Untersuchung oder auch als eine (frühe) Philosophie des Geistes gelesen haben, betont C. ihren genuin philosophischen Charakter: „*De anima* untersucht die *philosophische* Frage, was es heißt, lebendig zu sein und was das allgemeine Prinzip ist, wodurch sich Lebendiges von Nichtlebendigem unterscheidet. Bei der Definition der Seele geht es aber ebenso darum, die Phänomene des Lebendigen, so wie sie in der Natur zu beobachten sind, zu *erklären*" (IX). Bei der Seele handelt es sich um ein basales explanatorisches Prinzip, auf dessen Grundlage die Erklärung einer bestimmten Gattung des Seienden, nämlich insofern es lebendig ist, möglich ist: Wenn wir die Natur der Seele, d. h. ihr Wesen, erkannt haben, sind wir imstande, alle ihre „an sich hinzukommenden Eigenschaften" *(symbebêkota kath' hauta)* zu erklären, d. h. wir sind in der Lage, durch Rückgriff auf die Natur der Seele zu erklären, warum lebendigen Substanzen, *insofern* sie lebendig sind, bestimmte Eigenschaften „an sich" (*kath' hauto* im Sinne von *An. Post.* I 4, 73a37 ff.: notwendig und allgemein, aber nicht-essentiell) zukommen. Wie C. zu Recht hervorhebt, fallen die Definition der Seele (bzw. ihrer einzelnen Vermögen) und die Erklärung der Phänomene des Lebendigen keineswegs zusammen, auch wenn sich aus der Definition der Seele Erklärungen ergeben können; der umfassend-allgemeine Ansatz, das hohe Abstraktionsniveau sowie die begrifflich-prinzipielle Rolle von *De an.* sollten nicht erwarten lassen, in dieser Schrift auf spezielle Erklärungen von Lebensphänomenen zu stoßen (XIV). Die Erklärung der allgemeinen Fakten *(to hoti)*, die in der *Historia animalium* dargelegt werden, fällt gerade nicht in die Zuständigkeit von *De an.*, sondern liegt bei den genuin aitiologischen Schriften, d. h. solchen, die das „Warum" *(to dihoti)* der allgemeinen und notwendigen Eigenschaften darlegen, wie etwa *De partibus animalium* oder *De generatione animalium* (XVIII–XIX). Dennoch setzen die Erklärungen dieser aitiologischen Schriften die Definition der Seele bzw. ihrer Seelenteile von *De an.* voraus. Diesen grundlegenden, die Arbeitsteilung von Faktensammlung und Ursachenforschung übersteigenden Charakter von *De an.* kennzeichnet C. mit dem passenden Titel „Metaphysik des Lebendigen"; diese liegt der aristotelischen Biologie „als begrifflicher Ausgangspunkt und Rahmen zugrunde" (XX). Bei *De an.* handelt es sich um eine genuin philosophische Reflexion auf eine ganz bestimmte Gattung des Seienden (mit ihren notwendigen Eigenschaften und eigentümlichen Prinzipien); es ist kein spezieller, in sich geschlossener Traktat. Das bedeutet für die in *De an.* behandelten seelischen Leistungen, wie z. B. das Wahrnehmen: Es geht nicht um eine vollständige Erklärung oder Theorie des Wahrnehmungsvorgangs, sondern um das, was es heißt, wahrzunehmen; diese Definition dient dann als Grundlage für die (natur)wissenschaftliche Erklärung in den aitiologischen Spezialuntersuchungen, insbes. in den *Parva Naturalia* (XXI). (2) *Seelenteile*. Bei der Seele, wie sie Gegenstand der Definition in *De an.* ist, handelt es sich, so C., „nicht um eine psychologische Größe im Sinne eines Trägers mentaler Episoden […], sondern zunächst einmal nur um das wissenschaftliche Prinzip des Lebendigen" (XV). Im Hinblick auf die verschiedenen Formen des Lebendigseins zerfällt die Definition der Seele in Teilprinzipien („Teile der Seele"), die begrifflich voneinander getrennt sind. Einen gemeinsamen Begriff, der die verschiedenen Teile wie die Spezies einer Gattung umfasst, gibt es nicht; vielmehr verhalten sie sich zueinander, so C. treffend, wie eine „geordnete Serie" (XVI). Die niederen Seelenteile sind potentiell in den höheren Seelenteilen enthalten; sie sind gerade nicht als selbständig operierende Module oder Systeme tätig, sondern sind verschiedene Aspekte ein und

desselben Lebensprinzips. „Teile" sind sie in erster Linie als Teile der Definition des wissenschaftlichen Erklärungsprinzips (XVII). Für die Aufgabenstellung von *De an.* bedeutet das: Die angemessenste Definition der Seele besteht im „Durchgang durch die Definitionen der Teilprinzipien des Lebendigen" (XVII, mit Bezug auf *De an.* II 3, 415a12 f.). (3) *Hylemorphismus.* Höchst adäquat spricht C. von Form und Materie als „metaphysische[n] Aspekte[n] von natürlichen Dingen" (XXXI). Mit der Rede vom „Aspekt" soll deutlich werden, dass es sich nicht um Dinge, Teile oder Komponenten handelt; Form und Materie sind weder voneinander noch von dem natürlichen Ding, zu dem sie gehören, real abtrennbar. Zugleich ist aber zwischen ihnen zu unterscheiden: „Es handelt sich um diejenigen Aspekte natürlicher Dinge, die der Naturphilosoph an natürlichen Dingen unterscheidet, um zu verstehen, was sie sind und welche interne Struktur und sonstigen Eigenschaften sie haben." Die Qualifizierung dieser beiden Aspekte als „metaphysisch" kann m. E. deutlich machen, dass Form und Materie nicht nur distinkte, aufeinander irreduzible Elemente einer Analyse sind, die *wir* vornehmen, sondern auch *reale* Prinzipien der Konstitution natürlicher Dinge. Kurz: Form und Materie sind Teilprinzipien, auf die wir uns in unseren wahren Antworten auf die Fragen „Was ist das für ein Ding?" und „Woraus besteht dieses Ding?" beziehen, wobei es in der hylemorphen Analyse auf die unmittelbar zugrundeliegende Materie *(materia proxima)* ankommt (XXXI f.). Der metaphysische Charakter tritt für C. in der notwendigen Beziehung zwischen lebendigem Körper und der Seele, die von jenem als Form ausgesagt wird (*De an.* II 1, 412a20 f.), und in dem damit verbundenen „Homonymie-Prinzip" besonders deutlich hervor: „Wenn die Form des natürlichen Körpers sein substantielles Wesen ist, so fixiert sie auch seine Identität; verliert er seine Form, so verliert er auch seine Identität und hört auf, derjenige Körper zu sein, der er war" (XXXIII).

Eine Besonderheit der vorliegenden Neuübersetzung besteht darin, dass ihr gerade nicht der Text und der kritische Apparat der Ausgabe von W. D. Ross (*editio minor* von 1956) zugrunde liegen (wie der ebenfalls jüngst erschienenen Übersetzung von Thomas Buchheim), sondern (mit geringen Abweichungen) die Edition von Aurelius Förster (Budapest 1912), welche die bis heute zuverlässigste Edition ist. Bei der Ausgabe von Ross handelt es sich, so C., gar nicht um eine eigenständige kritische Edition, sondern lediglich um eine Adaptation der Ausgabe von Förster, insofern Ross bestimmte Textvarianten anders als Förster bewertet, vor allem aber massive Texteingriffe (an ca. 150 Stellen) vornimmt (vgl. das Ross'sche *scripsi*). Mit der vorliegenden Ausgabe verfolgt C. daher nicht nur die Absicht, „eine vergriffene, aber nach wie vor maßgebliche wichtige Ausgabe von *De anima* wieder zugänglich zu machen, sondern auch einen kritischen Text zu bieten, der unverstellt ist von Ross' doch sehr zahlreichen Texteingriffen" (LXXIII f.).

C. ist eine rundum vortreffliche Studienausgabe gelungen, die Maßstäbe setzt. Sie eignet sich vorzüglich, um mit Aristoteles' Projekt einer Wissenschaft des Lebendigen vertraut zu werden. S. Herzberg

Bessarion: *Über Natur und Kunst. De Natura et Arte.* Griechisch – Lateinisch – Deutsch. Neu ediert, übersetzt und mit einer Einleitung und Kommentar herausgegeben von *Sergei Mariev*, *Monica Marchetto* und *Katharina Luchner.* Hamburg: Felix Meiner 2015. LXII/308 S., ISBN 978–3–7873–2705–8 (Hardback); 978–3–7873–2706–5 (PDF).

Marsilio Ficinos 1477 für die Platonische Akademie in Florenz fertiggestellter lateinischer Platon-Übersetzung ist eine längere Phase der durch byzantinische Gelehrte vermittelten Rezeption des griechischen Philosophen vorausgegangen. Kardinal Bessarion (= B.) gehört in diese frühe Phase, die erst in den letzten Jahrzehnten eingehender erforscht wurde. Mit der 2015 im Meiner-Verlag erschienenen Ausgabe des 1458 von B. verfassten Traktats *Über Natur und Kunst* ist eine solche Schrift aus der Anfangszeit der abendländischen Platon-Renaissance einem breiten Interessentenkreis zugänglich gemacht worden. Diese Ausgabe stellt in mehrfacher Hinsicht ein Desiderat dar, da sie neben einer Neuedition des griechischen Textes *(Peri physeos kai technes)* auch die *editio princeps* der von B. selbst vorgenommenen und bisher unveröffentlichten

lateinischen Übersetzung (*De Natura et Arte* = DNA) sowie eine neue Edition der von Niccolò Perotti überarbeiteten Fassung des lateinischen Textes bietet. Das wichtigste Novum ist aber, dass mit dieser von Sergei Mariev, Monica Marchetto und Katharina Luchner besorgten Neuedition erstmals eine deutsche Übersetzung des Textes vorliegt.

Der Entstehung dieses Werkes liegt ein Ränkespiel byzantinischer Gelehrter zugrunde. Auslöser war ein Brief des Theodoros Gazes an B. mit der Bitte um eine Stellungnahme zu den Thesen des Georgios Gemistos (Plethon) bezüglich der aristotelischen Auffassung von Kunst und Natur, die Gemistos fast 20 Jahre zuvor in seiner Schrift *De differentiis Platonis et Aristotelis* aufgestellt hatte. Der Plethon-Schüler B. beantwortete die Fragen des Theodoros in einem Brief, der Georgios Trapezuntios in die Hände fiel, worauf dieser eine Widerlegung der Thesen des Kardinals verfasste und in Umlauf brachte. Nach Ansicht B.s tat Trapezuntios dies in böser Absicht, allerdings habe er mit Rücksicht auf die hohe Stellung des Kirchenfürsten so getan, als ob er in Unkenntnis der Verfasserschaft gegen Theodoros polemisiere. Der Traktat DNA dokumentiert den Verlauf dieser überaus persönlich-polemischen geführten Debatte.

Im ersten Kapitel erläutert B. die Vorgeschichte. Dazu skizziert er zuerst die Position des Plethon, der Aristoteles kritisiert, da dieser Überlegung *(bouleuomene)* bei der Natur ablehnt. Plethon behauptet dagegen in Anschluss an Platon, dass sowohl die Natur als auch die Kunst beim Hervorbringen überlegen. Ausgangspunkt von Plethons Argumentation ist dabei das Axiom, dass ein zielgerichteter Prozess nur dann zum Ziel führen kann, wenn ein Intellekt den Zweck im Voraus erwägt. Aristoteles lehne zwar den göttlichen Intellekt als Lenker der Natur ab, halte aber an deren Zweckbestimmung fest. Plethons Kritik an der Aufgabe des Axioms wendet ein, dass das Ziel eines natürlichen Prozesses nicht schon von Anfang an da sei, also bedürfe die Natur zum Erreichen des Zieles eines steuernden Intellekts. Dann referiert B. Theodoros' Widerlegung, der Aristoteles gegen Plethon in Schutz nimmt, indem er Überlegung nur bei Mitteln, deren Erfolg ungewiss und unbestimmt sei, einräumt. Dagegen sei der Zweck sowohl für Kunst und für Natur bestimmt, weshalb weder Natur noch Kunst überlegen würden.

Das zweite Kapitel enthält die von Theodoros erbetene Stellungnahme zum genannten Disput in Form des überarbeiteten und später in die Hände von Georgios Trapezuntios gelangten Briefes. Zu Beginn seiner Antwort stellt B. deutlich den Hauptunterschied zwischen der platonischen und aristotelischen Auffassung von Natur heraus: Während Aristoteles der Natur Zweckbestimmtheit zu- und Überlegung abspreche, räume Platon der Natur beides ein. Allerdings überlege die Natur nicht selbst, sondern der alles durchdringende Intellekt *(nous)*, der die Natur zu ihrem Zwecke steuere (DNA 2,1). Die Natur sei nicht *prima causa*, sondern wegen ihrer Unbeseeltheit Instrumentalursache. B. geht auf den Unterschied zwischen menschlichem und göttlichem Logos ein. Der göttliche Logos, der auch die Natur lenke, verfüge über unfehlbares Wissen, wohingegen der menschliche dem Irrtum unterliege. Trotzdem würden beide Tätigkeiten der Vernunft mit demselben Wort *(boule)*, aber mit unterschiedlicher Bedeutung bezeichnet. Im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Kunst und Überlegung kommt B. zu dem Urteil, dass Platon und Aristoteles hier nicht zueinander im Widerspruch stünden, da Aristoteles für die Kunst die Überlegung nicht gänzlich negiere, sondern nur ihren Einfluss beschränke (DNA 2,5).

Im dritten Kapitel zitiert B. in voller Länge Georgios Trapezuntios' Brief an Jesaja, in dem jener seine Kritik an B.s Argumentation geäußert hat. Trapezuntios erklärt, dass nicht alles Zweckbestimmte überlege, wohl aber alles Überlegende zweckbestimmt sei. (DNA 3,1 f.). Es sei zwar richtig, dass die Natur mit Vernunft vorgehe, weil sie zweckbestimmt sei, aber falsch, dass sie dabei auch überlege. Denn zulässig sei nur der Schluss vom Partikulären auf das Allgemeine, nicht umgekehrt, und Vernunft sowie Zweckbestimmtheit seien allgemeiner als das Überlegen (DNA 3,4). Dem Einwand, wenn zwar nicht die Natur überlege, so doch der alles durchdringende Intellekt, begegnet er mit dem Gegeneinwand, dass sich dann die Frage stelle, ob Natur und Intellekt identisch oder verschieden seien. Im ersten Fall wäre Natur nur eine Bezeichnung, aber keine Ursache und als Instrumentalursache müsse sie doch vom Affizierten verschieden sein.

Im anderen Fall könnte sie kein der Natur innewohnendes Prinzip sein (DNA 3,5). Am Ende seines Briefes kritisiert Trapezuntios, dass es absurd sei, Gott Überlegung zuzusprechen, wenn doch Gott alles auf vollkommene Weise wüsste.

Im vierten Kapitel widerlegt B. Trapezuntios' These, dass die Extension des Begriffes *logos* weiter sei als Zweckbestimmtheit. B. betrachtet den Begriff zunächst unter ethischer Perspektive und kommt dabei zu dem Ergebnis, dass vernünftig handelt, wer (a), vom Zweck ausgehend, überlegt, ob die Handlung den gewünschten Zweck verwirklicht, und (b) alle Handlungen auf den Zweck bezieht, den er sich gesetzt hat (DNA 4,2). Dann erklärt B., dass *logos* semantisch auch als die der Natur innewohnende Vernunft zu verstehen sei. So werde der *logos* nach Platon dem der Natur übergeordneten und die Natur leitenden Intellekt zugeordnet, wohingegen Aristoteles zwar der Natur Überlegung abspreche, ihr aber dennoch Vernunft zubillige (DNA 4,2 f.). Mithilfe dieser Sprachkritik zeigt B. weiter, dass der *logos* den Zweck und die Form, doch niemals die Materie bezeichne und daher Georgios Trapezuntios' Syllogismus hinfällig sei, wonach es Materie gäbe, die kein Zweck, aber *logos* wäre, und somit ein Logos existieren würde, der kein Zweck wäre.

B. widerlegt im fünften Kapitel auch Trapezuntios' Argument, dass Überlegen nur dort stattfinde, wo es hinsichtlich eines Zweckes Zweifel gebe, was aber bei Gott fehl am Platze sei. In diesem Sinne versteht B. den Begriff ‚Überlegung' im Bereich des Göttlichen auch homonym, damit hier keine Nachforschung, sondern eine Denktätigkeit des Intellekts gemeint sei, der den Zweck und die Mittel in einem einfachen intuitiven Akt erfasse (DNA 5,1 f.). B. bedient sich dieses homonymen Verständnisses von Überlegung auch in seiner Aristoteles-Interpretation, in der er den Stagiriten dahingehend versteht, dass die Natur zwar keine Überlegung im normalsprachlichen Sinne von Suche zu vollziehen imstande sei, aber durchaus zu einer Überlegung im höheren Sinn fähig, weshalb auch eine Übereinstimmung zwischen Platon und seinem berühmtesten Schüler (DNA 5,3–6) bestünde. Am Ende dieses Kapitels greift B. auch auf theologische Autoritäten zurück, die Gott *Überlegung bei der Schöpfung* zugebilligt haben, und bezichtigt Trapezuntios somit der Heterodoxie.

Im sechsten Kapitel unterzieht B. die Aristoteles-Interpretation des Trapezuntios einer weiteren kritischen Prüfung und zeigt dessen Widersprüchlichkeit auf, wenn er einerseits Aristoteles die Meinung attestiere, dass Kunst als Nachahmung der Natur überlege, andererseits gerade dies in Abrede stelle. Dem setzt B. seine harmonisierende Aristoteles-Interpretation entgegen: Wenn Aristoteles der Natur Überlegung absprechе, dann nur, weil er die Natur ohne Bezug auf die abgetrennten Ursachen betrachte, während Platon diese immer mitberücksichtige.

Das siebte Kapitel handelt von dem Verhältnis von Natur und Intellekt. B. konstatiert deren Verschiedenheit, da der Intellekt das im eigentlichen Sinne Bewegende darstelle, die Natur nur das passive Prinzip (DNA 7,2); die Natur sei daher auch eher Mit- bzw. Instrumental- als Wirkursache (DNA 7,3). Im Unterschied zu Trapezuntios unterscheidet er die Natur vom Natürlichen, trennt sie aber nicht völlig (DNA 7,4).

Das achte Kapitel vertieft den Gedanken der nicht schlechthin gegebenen Trennung von Natur als Instrument vom Natürlichen und bedient sich dabei auch theologischer Unterstützung.

Im neunten Kapitel geht B. auf den Einwand des Trapezuntios, dass die Natur als Instrument etwas der Wirklichkeit nach sein müsse, ein und unterscheidet dazu zwei Bedeutungen von Natur: die Natur dessen, was zeugt, und die Natur dessen, was gezeugt wird. In der Auseinandersetzung mit spätantiken und mittelalterlichen Aristoteles-Kommentatoren kommt B. zu dem Ergebnis, dass die im eigentlichen Sinne wirkenden Ursachen die höheren Ursachen seien, von denen die Natur des Erzeugten ihre Kraft erhalte. Diese identifiziert B. mit der Natur des Erzeugers und mit den noch höheren Himmelsbewegungen und dem Intellekt (DNA 9,4–6). Am Ende des Abschnitts beschäftigt sich B. mit dem letzten Einwand des Trapezuntios, den er dahingehend versteht, dass die Natur als Prinzip der Entstehung des Natürlichen nicht mit der Form identifiziert werden könne, da die Form eher das Resultat eines Prozesses als dessen Prinzip sei. B. erwidert, dass die Form als Zweck an sich

nicht Wirkursache sei, aber dennoch gemäß Aristoteles mit ihr koinzidiere und somit Prinzip der Entstehung sei (DNA 9,9 f.).

Im letzten Kapitel seines Traktats führt B. Autoritäten der Philosophiegeschichte an, die die Notwendigkeit des Studiums sowohl von Platon als auch von Aristoteles betonen und bekundet seine besondere Verehrung der beiden Philosophen. Mit diesem Bekenntnis reiht sich B. ganz in die Tradition des Neuplatonismus ein, der das Corpus der aristotelischen Schriften als aufschlussreiche Ergänzung zu bei Platon nur angerissenen Problemen betrachtet.

Doch hinter der philosophischen Fehde zwischen (Neu-)Platonikern und Aristotelikern stehen auch kirchenpolitische Konflikte. Georgios Trapezuntios' polemische Auseinandersetzung mit B. mutet als Stellvertreterkrieg gegen Gemistos Plethon an, dem er neopagane Bestrebungen vorhält. Zudem sieht sich Trapezuntios als Verteidiger des Aristoteles auch voll auf einer Linie mit dem aristotelistisch ausgerichteten römischen Katholizismus gegen die platonistisch geprägte byzantinische Kirche, deren dogmatische Divergenzen mit der römischen Kirche er in der platonischen Ontologie begründet sah. Leider finden diese theologiegeschichtlichen Hintergründe in dem sonst so lobenswerten Buch keine Erwähnung.

Zu den anfangs genannten Vorzügen gesellt sich eine gut lesbare, aber trotzdem textnahe Übersetzung. Ein umfangreicher Anmerkungsteil gibt philologische oder philosophische Erläuterungen zu schwierigen Textpassagen. Im Anschluss an das Quellen- und Literaturverzeichnis rundet ein nützlicher Registerteil, der das bequeme Nachschlagen nach Begriffen, von B. zitierten Autoren und deren Werkstellen ermöglicht, dieses vorzügliche Werk ab. J.-M. Pinjuh

Plevrakis, Ermylos: *Das Absolute und der Begriff*. Zur Frage philosophischer Theologie in Hegels „Wissenschaft der Logik" (Collegium Metaphysicum; 17). Tübingen: Mohr Siebeck 2017. XVII/439 S., ISBN 978–3–16–155091–1 (Hardback); 978–3–16–155116–1 (PDF).

Wer im System Hegels nach der philosophischen Abhandlung des Gottesgedankens sucht, wird weniger in der *Philosophie der Religion* fündig als vielmehr in der *Wissenschaft der Logik*. Während die religionsphilosophischen Vorlesungen die Vorstellungen behandeln, die sich die Menschen in den verschiedenen religiösen Traditionen von Gott machen, gilt die Logik dem Versuch, das Absolute rein als solches zu denken. Die beiden Kristallisationspunkte einer so verstandenen philosophischen Theologie bilden für Plevrakis (= P.) die Ausführungen Hegels über das Absolute in der objektiven Logik (Kap. II) sowie seine Darstellung des Begriffs als solchen in der subjektiven Logik (Kap. III). Um deren theologische Bedeutung herauszustellen, erörtert P. hinführend die in der Auseinandersetzung um Hegels Auffassung vom Absoluten vertretenen Positionen und stellt den Zusammenhang der Logik zur Philosophie des absoluten Geistes her (Kap. I). Bis in die 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts wurde das hegelsche Absolute entweder mit dem Gott der christlichen Religion gleichgesetzt oder anthropologisch verstanden. Dank einer vertieften Auseinandersetzung mit Hegels Logik kann die schlichte Alternative von theistischer (‚rechter') und atheistischer (‚linker') Lesart inzwischen als überholt gelten. An ihre Stelle trat P. zufolge die Einsicht, „dass die *Logik* philosophische Theologie zwar enthält, nicht aber mit derselben zusammenfällt" (80). Die Hinwendung zur Logik kann sich auf entsprechende Hinweise Hegels berufen, der sowohl das Wesen des Geistes als auch dessen Entwicklung vom subjektiven über den objektiven zum absoluten Geist im Rückgriff auf die Begriffs- und die Ideenlehre der subjektiven Logik erläutert.

Hegel betrachtet die logischen Bestimmungen „als Definitionen des Absoluten, als die metaphysischen Definitionen Gottes" (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 85). Der Mehrzahl von Definitionen entspricht die Vielfalt der philosophischen und religiösen Gottesvorstellungen, die sich im Lauf der Menschheitsgeschichte herausgebildet haben. Methodisch verfährt P. deshalb so, dass er zunächst einzelne logische Bestimmungen kommentiert und anschließend in einem „Episodischen Abschnitt" jeweils diejenigen Gottesvorstellungen erörtert, die Hegel selbst mit der betreffenden

Kategorie assoziiert. So fassten zum Beispiel die Eleaten das Absolute als reines Sein. Die spätere Definition Gottes als Inbegriff aller Realitäten *(omnitudo realitatum)* setzt dagegen bereits die Annahme einer Vielheit von Seinsbestimmungen voraus. Doch ist beiden Auffassungen gemeinsam, dass sie das Nichts und jede Negation vom Absoluten fernhalten, wodurch sich dieses von allem Endlichen unterscheidet. Hegels Seinslogik mündet in die Kategorie der absoluten Indifferenz als dem „ansichseienden" Absoluten. Daraus folgert P., dass alle übrigen seinslogischen Bestimmungen „diese bestimmte Absolutheitskonzeption zu erkennen geben" (170). Der Gedanke eines „fürsichseienden" Absoluten findet sich dagegen erst in der Wesenslogik. Während die verschiedenen seinslogischen Bestimmungen der absoluten Indifferenz äußerlich gegenüberstehen, enthält das fürsichseiende Absolute einen inneren Bezug auf das unmittelbar Seiende als sein Anderes, in dem es erscheint und sich offenbart. Im dritten Abschnitt der Lehre vom Wesen handelt Hegel ausdrücklich von der Kategorie des Absoluten. Diese Darstellung enthält „den logischen Kern aller vernünftigen Rede vom Absoluten, und somit auch von Gott" (201). Hegel kommentiert hier nicht mehr die Absolutheitsauffassung oder den Gottesgedanken anderer, sondern entwickelt seine eigene Konzeption. Im Blick darauf spricht P. von einer „esoterischen Lesart" der hegelschen Logik. Ihr zufolge sei unter dem Absoluten die Totalität alles Seins und Wesens zu verstehen. Daher verdiene Hegels objektive Logik den Titel einer Ontotheologie (vgl. 230). Das wahrhaft angemessene Verständnis des Absoluten werde allerdings erst in der subjektiven Logik erreicht, wo an die Stelle der Bestimmungen des Seins und des Wesens die des Begriffs treten.

Am Ende der objektiven Logik überwindet Hegel die Annahme einer Totalität, deren Wesen sich in der Totalität des Seins oder in den Seienden offenbart. Den Ausdruck ‚Begriff' führt er als die „Nachfolgebestimmung des Absoluten" ein (267). Dem entsprechend untersucht P. im dritten Kapitel seiner Arbeit die drei Momente des Begriffs – Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit – als Bestandteile von Hegels „rein logischer Absolutheitskonzeption" (passim). Der allgemeine Begriff stehe für die allumfassende Totalität, die nichts mehr außer sich hat. Als Form der Bestimmung bleibt nur noch die negative Beziehung auf sich selbst. Trotzdem hat Hegels Logik mit dem allgemeinen Begriff ihr Ziel noch nicht erreicht. Insofern der Begriff als solcher eine bestimmte Verfassung besitzt, spricht Hegel von ihm als dem besonderen Begriff. Entscheidend dabei ist, dass die Besonderheit des Begriffs in seiner Allgemeinheit liegt. Aus Hegels Erörterung der „wahrhaften Einteilung" des Begriffs in Allgemeines und Besonderes leitet P. das Prinzip der Gliederung der gesamten Wissenschaft der Logik ab (vgl. 307–321). Ferner erlaube das Moment der Besonderheit, die Kategorien der objektiven Logik rückblickend als bestimmte Begriffe anzusehen. Hegel selbst spricht bezüglich des Seins und des Wesens von dem Begriff „als Begrifflosem" (zit. 334).

Unter dem Moment der Einzelheit versteht Hegel laut P. die Einheit der Reflexion-in-sich (des allgemeinen Begriffs) mit der Reflexion-in-anderes (des besonderen Begriffs). Zugleich ist die Einzelheit der Ausgangspunkt des weiteren Prozesses, den Hegel die „Realisierung des Begriffs" nennt und der sowohl den Rest der subjektiven Logik als auch die ganze Realphilosophie umfasst. Was den Gedanken Gottes angeht, so die nur noch angedeutete und nicht mehr ausgeführte These des Autors, finde auch er dort seine Konkretisierung. Die Lehre vom Begriff als solchen enthalte lediglich den Grundgedanken, „dass es etwas gibt, das alles Sein und Wesen in sich als eine absolute Einheit fasst und zugleich alles Sein und Wesen, insofern es von ihm unterschieden ist, wesentlich prägt" (394). In deutlicher Spannung zu der gerade zitierten Rede von dem, was es gibt, steht der Umstand, dass P. die hegelsche Logik des Begriffs und damit Hegels philosophische Theologie als eine „Epistemologie des begreifenden Denkens" charakterisiert (etwa 342; 362; 376), die an die Stelle der Ontotheologie trete. Gleichzeitig spricht P. von Hegels subjektiver Logik als einer „Metaphysik des Begriffs" (etwa 342; 362; 385). Aufgrund dessen, dass Hegel den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt, Denken und Sein immer wieder problematisiert, halte ich die Rede von einer Epistemologie des begreifenden Denkens, die zwar Metaphysik des Begriffs und philosophische Theologie sein soll und die außerdem Auskunft über etwas erteilt, das es gibt, die aber dennoch keine Ontotheologie sein will, für letztlich wenig erhellend.

Wenn die These P.s zutrifft und die Lehre vom Begriff als solchen Hegels grundlegende Konzeption des Absoluten enthält, möchte der Leser vor allem gern erfahren, was sich daraus auf sozusagen exoterischer Ebene hinsichtlich der Natur Gottes ergibt. Die Frage nach dem Verhältnis der hegelschen philosophischen Theologie beispielsweise zur christlichen Trinitätslehre beantwortet P. jedoch nur noch mit dem Verweis auf zukünftige Untersuchungen (vgl. 380; 409–413). Stattdessen zieht er die Unterbestimmtheit des absoluten oder göttlichen Begriffs bei Hegel im Vergleich zu den Gottesvorstellungen der Religion heran, um den Befund zu erklären, dass die hegelsche Philosophie den einen als Theismus und den anderen als Atheismus erscheinen konnte. Doch solange ungeklärt bleibt, was der philosophische Begriff des Absoluten mit bestimmten religiösen Vorstellungen von Gott gemeinsam haben könnte und was nicht, droht auch der Ausdruck ‚philosophische Theologie' an Sinn einzubüßen. Warum sollte eine Epistemologie oder Metaphysik, deren Absolutes sowohl theistisch als auch atheistisch gedeutet werden kann, überhaupt ‚philosophische Theologie' heißen und nicht ‚philosophische A-theologie'? Angesichts dieses etwas unbefriedigenden Ausblicks besteht das Verdienst des Autors hauptsächlich darin, die Zentralität der subjektiven Logik für die Diskussion um Hegels Gottesverständnis herausgestellt zu haben. G. Sans SJ

Flasch, Kurt: *Hans Blumenberg.* Philosoph in Deutschland: Die Jahre 1945–1966. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2017. 620 S., ISBN 978–3–465–00017–4 (Hardback); 978–3–465–10017–1 (PDF).

Kurt Flasch gibt in seinem stattlichen Opus einen beeindruckenden Durchblick durch das Werk eines Autors, das, wie er betont, „irritiert durch die Vielfalt seiner Themen" (583). Den ontologischen Ertrag von Blumenbergs Dissertation aus dem Jahre 1947 macht Flasch erstens fest an dessen These, „Sein müsse vor allem gedacht werden als Überhauptsein", denn „der Wesens- und Forma-Aspekt habe es zu Unrecht überlagert" (152). Zweitens verweist er auf Blumenbergs Rekurs auf die spätmittelalterliche Kritik am Universalienrealismus, die es ermöglichte, „Individualität nicht nur als numerische Einheit, sondern als qualitative Einzigkeit zu verstehen" (ebd.). Drittens erwähnt er Blumenbergs „Voluntarisierung der menschlichen Seele und der göttlichen Weltzuwendung" (ebd.). 1947 war „Blumenbergs Gott […] ‚absoluter Wille'" (ebd.). Das Wort ‚Willkürgott' fällt hier allerdings noch nicht, denn „Blumenberg, der sich später zu einem „agnostischen Nicht-Christen" (236) wandelte, hielt Gott in seiner Frühzeit durchaus für anbetungswürdig. Viertens verweist Flasch darauf, dass seinerzeit einige Scholastiker das Vorbegriffliche und auch das Affektive aufgedeckt hätten „als Ermöglichung von Theorien" und im Zusammenhang damit Blumenberg „im grauen Räderwerk scholastischer Argumentationen individuelle Erfahrung, Zuneigung und Abkehr oder Gleichgültigkeit als Grund begrifflicher Produktion" (153) entdeckte.

In seiner zwei Jahre später erschienenen Habilitationsschrift befasst sich Blumenberg mit der ‚ontologischen Distanz'. Die europäische Philosophie war für ihn „insgesamt Distanzbildung" (165). Denn die Philosophen hätten „von früh, spätestens von Platon an etwas über sich gesetzt, die Idee oder das Wesen der Dinge" (ebd.). Es gab für sie also etwas, das über dem Menschen stand. „Die Idee sollte zwar anwesen, aber bei uns immer nur in unvollendeter Form, und der Mensch sollte erkennend und wollend die Vollendung anstreben" (ebd.). Diese „lag in der Ferne, in der Distanz" (ebd.). Auch die aristotelische Philosophie „blicke auf ein Wesen, das in Distanz zu uns steht" (ebd.). Die neuzeitliche Philosophie hat diese Wissenskonzeption und Kultur dann weitergeführt. Und Husserl war es, der sie zuletzt noch gesteigert hat. Blumenberg dagegen steuert um. „Er untersucht die Formen der Distanzierung und ihrer gegenständlichen Produkte, um die Krisis der Gegenwart zu verstehen und um den Blick zurückzuführen zum menschlichen Bewusstsein in seiner Endlichkeit" (ebd.).

Der „wirksamste Beitrag zu Blumenbergs philosophischer Lebensarbeit" (382) waren nach Flasch seine 1960 erschienen *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Er nennt hierfür folgende Gründe: Die Analyse der Sprache so strenger Philosophen wie Aristoteles und Kant beweist, „daß auch sie bei zentralen Aussagen nicht ohne Metaphern ausgekommen sind" (383). Metaphern fungierten also keineswegs nur als „rhetorische Mittel,

um einer Rede Anschaulichkeit und damit Wirksamkeit zu sichern“ (ebd.). Zudem belegt die Wissenschaftsgeschichte, dass „selbst weltumwälzende Theorien erst zum weltbewegenden Thema wurden, nachdem sie metaphorisiert worden waren“ (ebd.). Schließlich empfahl sich die Metaphorologie als „aktuelle Gegenposition gegen die faktische Bürokratisierung und Formalisierung der Sprache sowie gegen positivistische Sprachtheorien“ (ebd.).

In seinem 1966 erschienenen Buch *Legitimität der Neuzeit* verteidigte Blumenberg nach Flasch „das angegriffene Selbstbewußtsein der modernen Welt“ und stellte im Blick auf diese die „Dominanz des spätmittelalterlichen und lutherischen Willkürgottes“ (489) klar: „Die Neuzeit war legitim“, war sie doch „die Selbstbehauptung des modernen Menschen gegenüber dem theologischen Absolutismus“ (ebd.). Nach Flasch gewann Blumenberg seine Kritik der Unterwerfungsreligion von 1966, die er schon 1947 und 1954 skizziert hatte, „mit hochintelligenter Umständlichkeit“ (ebd.). Denn er entwarf „ein ideengeschichtliches Panorama von Platon bis Heidegger und vertiefte sich in Details der antiken und mittelalterlichen Philosophiegeschichte“ (490). Dieser „historistische Weg, die Neuzeit zu verteidigen“, der „merkwürdig indirekt“ bleibe (ebd.), legt nach Flasch die Frage nahe, ob es sich nicht angeboten hätte, dafür zu argumentieren, dass die Neuzeit doch die Lebensbedingungen der Menschen beträchtlich verbessert habe. Eine solche „direkte Apologie der Neuzeit“ (ebd.) findet sich ihm zufolge bei Blumenberg deshalb nicht, weil jener zu skeptisch über den Fortschritt dachte. Daher sein „Weg über alte Bücher und zahllose historische Details der Theologie und der Erkenntnismetaphysik“ (ebd.). Abschließend hält Flasch fest, kein anderes Buch Blumenbergs sei „so kompetent und ausführlich von Fachkollegen rezensiert worden“ (550) und er geht in einem eigenen Kapitel näher auf die durch Blumenbergs „Illegitimitätsschelte“ (489) ausgelöste Diskussion ein. Dass das Legitimitätsbuch ein notwendiges Buch war, ist für Flasch keine Frage.

In seinem Abschlusskapitel betont Flasch, dass er nicht das Ziel verfolge, „Blumenbergs Denken auf eine Formel zu bringen“ (583). Denn nie habe dieser „seine Philosophie systematisch vorgelegt“, aber von Anfang an habe er keinen Zweifel daran gelassen, „dass es das Philosophieren über sein Leben in dieser Gegenwart war“ (584), um das es ihm ging. Der Weg zu sich selbst führte bei ihm „über die Mannigfaltigkeit geschichtlicher Prozesse und Materialien“ (ebd.). Flasch verweist sodann auf die „drei monumentale[n] Systeme in der westdeutschen Öffentlichkeit“, denen Blumenberg „Einfluss auf sich gestattete“ (ebd.). Als erstes nennt er den Katholizismus „als soziales und theoretisches System“ (584), das ihn früh in Anspruch nahm und mit den „großen Texten der mittelalterlichen Scholastik“ konfrontierte (585). Den Katholizismus als eine nach Flasch mittlerweile „erstarrte Kultur- und Gedankenfestung“ hinsichtlich seiner Wahrheit und Lebensdienlichkeit zu bewerten, erforderte Flasch zufolge „kohärente philosophische Reflexion und jahrelangen, nicht nur gelegentlichen Umgang mit Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquino“ (ebd.). Denn diese Strömungen und Dokumente waren Blumenberg, wie Flasch formuliert, „geschickhaft vorgegeben, zusammen mit der Erfahrung andersgearteten christlichen Selbstverständnisses bei Pascal, Kierkegaard und bei Lutheranern von Lübeck und Kiel“ (ebd.). Daneben gab es noch zwei andere Lebensauslegungen, die sich dem jungen Blumenberg weniger autoritativ, aber unvermeidlich aufdrängten, nämlich „die Philosophien von Edmund Husserl und Martin Heidegger“ (ebd.). Im Ganzen war Blumenbergs „Selbstfindung“ nach Flasch „stoffreich, historisch, kontingent, faktisch bestimmt“ (ebd.). Als die theoretischen Großkomplexe, zwischen denen er sich bewegte, nennt Flasch den „christliche(n) Glaube(n) in pascalscher Radikalität, römische Dogmatik und scholastische Spekulationen, Husserls Richtung auf Unendlichkeit und Platonismus sowie Heideggers markante Gegenposition mit ihrem Pathos der Endlichkeit und des noch zu findenden Gegenwartsbezugs angesichts der vergessenen Seinsfrage“ (ebd.). Flasch betont weiterhin, Blumenbergs Philosophiekonzept „blieb nicht das ontologische, aber es bezog sich entschieden weiter auf das Konzept von Wirklichkeit“ (588). In diesem Zusammenhang stellte er „die Verformungen und Beschränkungen heraus, denen die Tradition die Wirklichkeit unterworfen hatte“ (ebd.). Er machte deutlich, dass Philosophen dies vor allem auf zwei Wegen erreicht hatten, zum einen „durch

Identifizierung der Wirklichkeit mit der Idee, in allen Arten des Platonismus", zum anderen „durch einseitige Orientierung an der äußeren Natur in allen Varianten des Aristotelismus bis hin zum Biologismus" (ebd.). Daher stellte er sich die Aufgabe, Platons und Husserls Philosophie zu kritisieren. Zudem belegen nach Flasch Blumenbergs „Untersuchungen zur Zwei-Welten-Physik der aristotelischen Kosmologie" sowie „seine Kritik am Hylemorphismus" sein „einheitlich-differenzierende[s] philosophische[s] Interesse an Aristoteles über die spätmittelalterlichen Selbstbefreiungsversuche von der aristotelischen Kosmologie bis zu Kopernikus, Galilei und den Verteidigern der kopernikanischen Welt" (ebd.). Immer ging es ihm darum, „die verschiedenen Anläufe zu differenzieren, die Identität von Sein und Idee oder von Sein und Physis abzulösen und zuzusehen, was sich dann ergibt" (ebd.). „Das korrigierte Konzept von Wirklichkeit" fungierte als „Bezugspunkt zugleich des praktischen, des gestaltenden und des theoretischen Lebens" (ebd.). „‚Entselbstverständlichung' […] des alltäglichen Weltbewusstseins und seines Schwankens zwischen idealistischen und naturalistischen Resten", das war nach Flasch „der philosophische Impuls, dem Blumenberg sich stellte, um sein Leben in der Gegenwart und überhaupt die Neuzeit zu verstehen" (588 f.). „Für die Theorie des Sprechens und des eigenen philosophischen Vorgehens" ergab sich aus dieser Ablösungsarbeit die „Befreiung zu Phantasie und Metaphorik", weiterhin der „Abbau der philosophischen Verdächtigungen der Rhetorik" sowie der „Zugang zu Mythos und Poesie" (ebd.). Durch „kohärente Destruktion entstellender Auslegungen" wurde ‚Wirklichkeit' auf diese Weise „beweglicher und sinnlicher, erfahrungsnäher, menschenbezogener. Man kann auch sagen: relativer" (ebd.). Sie ändert sich nach Flasch „in divergierenden geschichtlichen Welten" und betrifft „zugleich Praxis und Theorie" (ebd.). Flasch resümiert: Blumenbergs „Korrektur des Wirklichkeitsbegriffs als Analyse von Natur, Techne, Kultur und Politik" erscheine im Rückblick auf seine ersten 20 Jahre philosophischer Publikationen als „die bewegte Einheit seiner sich diversifizierenden Theorie" (590). Und er fügt hinzu: „‚Wirklichkeit' wurde übrigens […] nicht zum Leitbegriff, um in Ablösung von Heidegger das Konzept ‚Sein' zu ersetzen. ‚Wirklichkeit' war schon im Aufsatz über Atommoral von 1946 der zentrale Begriff" (590 f.).

Neben der Analyse von Blumenbergs Wirklichkeitsbegriffs geht Flasch auch auf dessen Demontage des klassischen Transzendenzbegriffs ein. Leitend für Blumenberg ist „nicht mehr der klassische neuplatonisch-augustinische Aufstieg", denn „diese Art des Transzendierens wäre für die Existenz Selbstverlust" (361). Blumenberg entdeckte vielmehr „in der Linie Baudelaire, Kierkegaard, Kafka die ‚leere Transzendenz' als den geschichtlichen Abschluss der Entwicklung des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz" (ebd.). Das Denken müsse, wie Flasch formuliert, „wieder zurück ins Endliche und Zeitliche, um darin intensiver zu sein" (ebd.). Es sei Leidenschaft für die Gegenstände, die deren Ungenügen erfährt und weitersucht. In dieser Differenz liege ihre Wahrheit. Flasch betont, dass nicht nur Blumenbergs Transzendenzartikel aus der dritten Auflage des Lexikons *Religion in Geschichte und Gegenwart*, sondern auch die übrigen dort veröffentlichten Artikel zu Fragen der Ontologie und Theologie „eine relativ reiche philosophiegeschichtliche Dokumentation" bieten (335). Er lässt freilich auch keinen Zweifel daran, dass durch Blumenbergs Destruktion der traditionellen metaphysischen Konzepte „diese Säulen der früheren philosophischen Theologie […] zusammengebrochen" sind (362). Flaschs Fazit: Was für Blumenberg einzig übrigbleibt, ist der bloße Glaube, der nur noch Unterwerfung fordert. Im Klartext heißt das: Der Glaube hat seine Anziehungskraft verloren. Er ist ein Auslaufmodell. Gleiches gilt nach Flasch auch für die katholische Kirche. Konnte diese nach Flasch in den 1950er Jahren noch „mit ihrer großartigen Tradition" punkten, so ist sie für Flasch heute „der intellektuell abgehalfterte und unsicher gewordene, bloß noch steinreiche Apparat" (584), von dem nichts mehr zu erwarten ist. Übersehen werden bei einer solchen Diagnose, die nach Hans Joas, global gesehen, beträchtlichen Wachstumsprozesse der Kirche in jüngster Zeit, die als Beweis dafür gelten können, dass der Kirche nicht en bloc jegliche Lebendigkeit abhandengekommen ist. Schließlich ist es nach Franz von Kutschera zweifellos ein Verdienst Karl Rahners, die Bedeutung von Transzendenzerfahrungen im Ausgang für den Glauben neu deutlich gemacht zu haben. Nach Rahner wird Gott erfahren als absoluter

Ursprung und Grund der gesamten Wirklichkeit, jenseits aller Gegenständlichkeit, der unbegreiflich und unerreichbar ist durch mythische Vorstellungen. Von Kutschera hat als von der analytischen Philosophie geprägter Autor an Rahner angeknüpft. Für ihn ist die Glaubenserfahrung zurückzuführen auf ein überintentionales Bewusstsein einer transzendenten Wirklichkeit. Es ist also nicht notwendig, sich mit einem schwachen Transzendenzbegriff zu begnügen, ganz auf den Vollzug des Transzendierens zu setzen und die Annahme einer vorgegebenen Transzendenz als mittlerweile obsolet zu verwerfen. Man kann auch weiterhin die entscheidende Chance des Lebens darin sehen, in Anknüpfung an einen starken Transzendenzbegriff sich der Transzendenz ohne Wenn und Aber auszusetzen und darin die Erfüllung seines Lebens zu finden. Für Blumenberg und auch für Flasch ist eine solche Möglichkeit freilich versperrt. Denn mit Odo Marquard ist Flasch der Meinung, das Wesentliche, worauf es im Leben ankomme, sei die „Entlastung vom Absoluten" (204). H.-L. Ollig SJ

2. Biblische und Historische Theologie

Nachama, Andreas / Homolka, Walter / Bomhoff, Hartmut: *Basiswissen Judentum*. Mit einem Geleitwort von *Henry G. Brandt*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2015. 685 S./Ill., ISBN 978–3–451–32393–5 (Hardback).

Um es vorab zu sagen: Dieses der Bundeskanzlerin Dr. Angela Merkel als Trägerin des Abraham-Geiger-Preises 2015 gewidmete Buch war und ist dringend notwendig und wird auch in Zukunft unverzichtbar sein. Es gehört in jede theologische Bibliothek und sollte, zumindest in Teilen, unbedingt von Studierenden der Theologie gelesen werden. Das Buch ist derart umfassend und reichhaltig, dass ihm *eine* Besprechung nicht gerecht werden kann. Ich habe mich daher entschlossen, nur das erste Kapitel im Detail vorzulegen, um damit Appetit auf den Rest zu machen.

Nach einem Geleitwort von Rabbiner *Henry G. Brandt* befasst sich dieses Kapitel mit der Lehre (17–138). Da geht es zunächst um die Frage: Wer ist Jude – in der Geschichte, in der Diaspora und in der Diversität der Orientierungen? Dann wird das jüdische Gottesbild vorgestellt: Gott ist Vater und König, sein Name ist unaussprechlich, das Denken über ihn steht im Spannungsfeld von Vernunft und Offenbarung, der Mensch ist sein Ebenbild. Das begründet die Unantastbarkeit menschlichen Lebens, die Würde des Menschen und seine Berufung als Partner Gottes, und dies universal (Gen 1,27; 9,6). – Anschließend wird die Hebräische Bibel (Tanach) in ihren drei Teilen vorgestellt: Tora (Lehre, Gebot) mit ihren fünf Büchern – Newi'im (Propheten) mit den „älteren Propheten" (Jos bis 2 Kön), den großen Schriftpropheten Jeschajahu/Jesaja (ca. 740–701 v. u. Z.), Jeremijahu/Jeremia (ca. 627–584 v. u. Z.), Jecheskiel/Ezechiel (6. Jhdt. v. u. Z., 597 nach Babel deportiert) – Ketuwim (Schriften), von denen nur das Buch der Psalmen (Sefer Tehilim) näher vorgestellt wird: Bis heute gibt es kein jüdisches Gebet ohne Psalmen, sei es individuell oder öffentlich.

Im Mittelpunkt des Sabbatgottesdienstes steht die Toralesung. Ihr wird jeweils ein kürzerer Abschnitt aus einzelnen Prophetenbüchern zugeordnet (Haftara). Die älteste Auslegung der Tora ist wahrscheinlich der aramäische Targum Onkelos aus dem 2. Jhdt. v. u. Z. Der bedeutendste Torakommentar stammt von Raschi (1040–1105 u. Z.); er orientierte sich am genauen Wortsinn der Schrift. Neuere Kommentare berücksichtigen auch die wissenschaftliche Bibelkritik des 19. und 20. Jhdts. Die Zeit zwischen der Zerstörung des zweiten Tempels 70 u. Z. und dem Beginn des 9. Jhdts. ist bedeutsam für die Verschriftlichung des jüdischen Rechts, das bislang in mündlicher Überlieferung bewahrt worden war, der „mündlichen Tora". Dieses Recht wurde neu geordnet und systematisiert, was zu einem neuartigen Korpus, der Halacha, führte, die als Ganzes auf einem biblischen Fundament ruht. Spätestens im 5. Jhdt. v. u. Z. erscheint die Tora als niedergeschriebener Rechtskodex, der von Priestern ausgelegt und angewandt wird (Neh 8,8). Frühere Sammlungen von Recht sind das „Bundesbuch" (Ex 20,23–23,19), das Heiligkeitsgesetz (Lev 17–26) und der Dekalog (Dtn 5; Ex 20).

Zum Kanon des „Volkes des Bundes“ gehört auch der Talmud („Lehre“), der umfassendste Rechtskodex. Er entstand infolge der Diskussionen der rabbinischen Gelehrten über die Mischna in den babylonischen Akademien zwischen 250 und 500 u. Z. Die Mischna („Wiederholen“) ist das Hauptwerk der mündlichen Lehre, die die schriftliche Tora begleitet und ergänzt. In der Epoche zwischen der Zerstörung des Tempels und dem Abschluss des Talmud ca. 600 wurden die klassischen Quellen des jüdischen Rechts verfasst; Mischna, Tosefta, der Palästinische/Jerusalemer und der Babylonische Talmud sowie die halachischen Midraschim („Forschung“, „Lehre“) zwischen 70 und 300 u. Z. in Palästina.

Die Mischna ist eine Sammlung der mündlichen Lehre, um 200 u. Z. zusammengestellt. Diese „mündliche Tora“ empfing Mose am Sinai von Gott zur Auslegung der „schriftlichen Tora“. Sie wurde jahrhundertelang in den Lehrhäusern und Akademien überliefert, gesammelt und schließlich verschriftet. Die Tosefta („Hinzufügung“) erschien parallel zur Mischna; ihre Endredaktion ist im späten 3. oder frühen 4. Jhdt. u. Z. anzusetzen. In ihr sind Rechtsvorschriften und Themen behandelt, die in der Mischna nicht oder in einer anderen Version vorkommen.

In den drei Jahrhunderten nach Redaktion der Mischna entstanden der Palästinische/Jerusalemer (im 5. Jhdt. in Tiberias abgeschlossen) und der Babylonische Talmud (im 6. Jhdt. beendet); beide sind Grundlage für alle spätere halachische Literatur. Ihr Ziel ist die Interpretation der Mischna und der früheren Halachot. Sie enthalten diskursive Kommentare und Auslegungen, die als Gemara (aram. für „lernen“) bezeichnet werden. Die Vorsteher der babylonischen Akademien, die Geonim, legten fest, dass Rechtsfälle nach ihrem Talmud zu entscheiden seien, worin sie von Maimonides unterstützt wurden. – Hillel (30 v. u. Z. bis 10 u. Z.) und Schammai (um 20 v. u. Z.) repräsentieren zwei rivalisierende Schulen, die fast 200 Jahre über die Deutungshoheit der Tora stritten. Hillels Schule hat sich in fast allen strittigen Fällen durchgesetzt. – Als Halacha werden die juristischen Teile des Talmud bezeichnet, alles andere, auch poetische und narrative Abschnitte, sind Aggada.

„‚Geglaubt‘ werden kann nur das, was zuvor als Gebot erfahren und als Antwort auf die Fragen des eigenen Lebens gehört worden ist“ (88). Diese Offenheit ermöglichte die rabbinischen Diskussionen und Neuinterpretationen. Das so entstandene mündliche Recht ist außerhalb der Hebräischen Bibel in der Halacha in ihren historischen Erscheinungsformen niedergelegt. Und doch ist es eine Manifestation des am Sinai geoffenbarten Rechts, das der Interpretation im Wandel der Geschichte bedarf, so dass es von den Rabbinen als ebenso bindend betrachtet wird.

Was Talmudkommentare und -kodifikationen betrifft, sind drei historische Phasen zu unterscheiden: die Kommentare und Responsen der Geonim (700 bis ca. 1050), die Kodifikationen der Rischonim (ca. 1050 bis ca. 1600), die Kommentare und Responsen der Acheronim (ca. 1600 bis heute). An Kommentaren ist vor allem der des Rabbi Schlomo ben Jizchak (Raschi) zu erwähnen. Er ist ein unverzichtbarer Bestandteil des Talmud und wurde gültiges Recht. Nach ihm wurde die Kommentarreihe der Tosefot begonnen, die bis ins 13. Jhdt. fortgesetzt wurde. – Eine frühe Kodifikation ist der Sefer Halachot des Rabbi Jizchak Alfasi (Rif) aus dem 11. Jhdt., der die Mischne Tora („Wiederholung der Tora“) des Moses Maimonides, auch Rabbi Mosche ben Maimon (Rambam), anregte, den ersten großen Rechtskodex nach der Mischna und den beiden Talmuden. Er entstand zwischen 1170 und 1180 und wurde zur autoritativen Quelle des jüdischen Rechts. – In Spanien verfasste Rabbi Ascher ben Jechiel (Rosch, ca. 1250–1327) die Pirke ha-Rosch. Sein Werk sowie die Arbeiten von Rambam und Rif bildeten die Grundlage für den letzten großen Rechtskodex, den Schulchan Aruch („gedeckter Tisch“) des Josef Karo (1488–1575), der mit den Glossen des Moses Isserles (1525–1572) zum Leitfaden des orthodoxen Judentums wurde.

„Lernen und Lehren machen traditionell das Wesen jüdischer Existenz aus.“ Als Grundsatz galt: „Gut ist das Torastudium in Verbindung mit Allgemeinbildung (den Sitten des Landes)“. Ziel ist es, ein „gelehrter Lernender“ zu werden (98–100). Seit dem Ende des 18. Jhdts. trat, gefördert von der jüdischen Aufklärung (Haskala), die traditionelle Erziehung zugunsten säkularer Fächer in den Hintergrund. Das ermög-

lichte die Akkulturation, Emanzipation und Konfessionalisierung des Judentums. Ende des 19. Jhdts. kam es im Zuge von Zionismus, Sozialpädagogik und Jugendbewegung zur Rückbesinnung auf eine spezifisch jüdische Bildung, die auch die Kreativität des Kindes fördert und den Sport einschließt. Die Idee des Freien jüdischen Lehrhauses begründete Anfang des 20. Jhdts. eine neue Form der Erwachsenenbildung mit dem Ziel: „Bildung und kein Ende" (F. Rosenzweig) (104). Alle entsprechenden Institutionen wurden unter der NS-Herrschaft spätestens Mitte 1942 geschlossen. Nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden in Westdeutschland provisorische Jeschuwot für Displaced Persons aus Osteuropa.

Im 20. Jhdt. gelang es, „das zur Sakral- und Gebetssprache gewordene Hebräisch der Bibel als eine moderne Umgangssprache zu etablieren" (108 f.). Dies geschah unter dem Einfluss der jüdischen Aufklärung, die eine jüdische Nationalsprache anstrebte. Den Grundstein legte Elieser Ben-Jehuda (1858–1922), dessen Lebenswerk das erste moderne hebräische Lexikon wurde. Zu Beginn der 1930er Jahre war Iwrit neben Englisch und Arabisch eine der offiziellen Landessprachen in Palästina und wurde so zum Motor einer neuen säkularen jüdischen Kultur. Heute ist es (neben Arabisch) Amtssprache des Staates Israel und wird weltweit von der jüdischen Gemeinschaft als Alltagssprache benutzt.

Die Emanzipation der Juden seit dem Ende des 18. Jhdts. brachte aktuelle Fragen und Herausforderungen mit sich, die zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen den Juden Europas und Nordamerikas führten. Aus ihnen entwickelten sich drei Grundströmungen, die das jüdische Recht unterschiedlich anwenden und weiterentwickeln sollten: Das neo-orthodoxe Judentum reagierte auf die Aufklärung mit einer strengen und möglichst umfassenden Befolgung der Gesetze und Doktrinen des rabbinischen Judentums. Die Reformbewegung des liberal-progressiven Judentums begann, die rabbinische Lehre zu überdenken und in der Praxis umzugestalten. Ein konservativer und dennoch nach Erneuerung strebender Zweig entstand als „positiv-historisches Judentum". Zentral für das liberale Judentum ist die Überzeugung von der Geschichtlichkeit der göttlichen Offenbarung und der jüdischen Tradition. Von daher ist die Halacha als ein dialektischer Prozess zu verstehen; denn die jüdische Glaubensgeschichte ist eine Geschichte der Interpretation, die zahlreiche Änderungen ermöglichte.

Die Rückbeziehung des jüdischen Rechts auf Gott „hat auch inhaltliche Konsequenzen, und zwar im Sinne einer harmonischen Verbindung von Strenge und Milde" (133 f.); denn das Recht ist um des Menschen willen da, nicht aber der Mensch um des Rechtes willen (Lev 18,5). Im Zentrum des Glaubenslebens steht die „ethisch-sittliche Aufgabe […], sich in einem stetigen Prozess der Läuterung Gottes Anforderungen zu stellen und sein Reich auf Erden Wirklichkeit werden zu lassen" (136), und dies in seiner Nachfolge (Dtn 28,9), die seine Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Liebe zur Geltung bringen soll.

Die Besprechung nur dieses ersten Kapitels soll neugierig machen auf die Lektüre des ganzen Buches, dessen weitere Themen hier benannt seien: Das Leben (139–356), Die Gebote (357–434), Die Geschichte (435–588), Im Gespräch (589–618). Ich wünsche allen, die weiterlesen wollen, viel Gewinn, wie ich ihn selber erfahren habe.

F. J. Stendebach OMI

Sieben, Hermann Josef: *Kleines Lexikon zur Geschichte der Konzilsidee*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2018 (utb; 8715). 229 S., ISBN 978–3–8252–8715–3 (Hardback); 978–8385–8715–8 (PDF).

Um gleich vorweg ein Missverständnis auszuschließen: Es handelt sich hier nicht um ein Lexikon der Konzilien, sondern der Konzilsidee. Der Verfasser hat in 302 ausgeführten Artikeln, zu denen noch 527 verweisende Stichwörter kommen, seine lebenslangen Forschungen zur Geschichte der Konzilsidee zusammengefasst. Die Artikel sind teils thematischer Art, teils personen- und konzilienbezogen. Die 41 Personen-Artikel (nicht gerechnet die, welche bloß auf andere Artikel verweisen) beziehen sich auf Autoren (Päpste, Bischöfe, Theologen), die einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung der Konzilsidee oder zu den einschlägigen Kontroversen geleistet haben. Unvermeid-

lich ist dabei manchmal, dass bedeutende Personen nur als Verweis auf thematische Artikel auftauchen (so „Döllinger“ als Verweis auf die Stichworte „Diözesansynode“ und „Rezeption“), weil in letzteren alles enthalten ist, was im Kontext dieses Lexikons zu ihnen zu sagen ist. Hinzu kommen die Stichwörter über einzelne Konzilien, sofern diese selbst, ihre Rezeption oder die Auseinandersetzung um sie für die Geschichte der Konzilsidee bedeutsam sind, sowie über epochemachende und immer wieder diskutierte Konzilsdekrete wie etwa die Konstanzer Dekrete „Haec sancta“ und „Frequens“. Auch hier kann es freilich sein, dass die Bedeutung eines Konzils ganz in den sachlichen Stichwörtern aufgeht, wie z. B. beim „Basiliense“, „Chalcedonense“ und „Constantiense“ (N. B.: Wäre es hier nicht vielleicht für den mit der lateinischen Terminologie weniger vertrauten Leser angebracht gewesen, auch die Stichwörter „Basel“, „Chalkedon“ und „Konstanz“ einzufügen?).

Speziell bei den thematischen Artikeln sind nicht nur Überschneidungen unvermeidlich, sondern auch das Faktum, dass man oft zunächst unter dem Stichwort nicht das findet, was man sucht. In solchen Fällen helfen jedoch die zahlreichen Verweise. Da bei manchen Stichworten nicht immer sofort Sinn, Umfang und Kontext klar sind, wird zu Beginn des Beitrags die Begrenzung der Thematik erklärt und dann auf andere verwiesen. Wenn man z. B. eine Gesamtdarstellung des „Konziliarismus“ sucht, findet man diese nicht unter diesem Stichwort (wo nur die beiden Konziliaristen Johannes von Ragusa und Johannes von Segovia behandelt werden), sondern eher bei „Superioritätsfrage“ und „Papst und ökumenisches Konzil“. Unter dem Stichwort „Konzilsplan“ findet man die einschlägigen Überlegungen unter Pius XII., unter „Kontroverse“ vor allem die Diskussion der These Alberigos, dass nur die ersten sieben Konzilien ökumenisch im Vollsinne sind (ähnlich, freilich ohne Erwähnung Alberigos, im Artikel „Ökumenizität“). Gegen diese These zitiert Sieben vor allem Ratzinger, nach welchem dies bedeute, dass die Tradition auf das erste Jahrtausend „eingefroren wird“ und die gegenwärtige Kirche „keine Stimme mehr hat“. Unter „Leugnung der Unfehlbarkeit“ setzt sich der Autor mit Küng auseinander, genauer: mit dessen Versuch, Siebens Forschungen über die erst allmähliche Entwicklung der Unfehlbarkeitslehre als Argument für ihre Leugnung zu benutzen. Sehr gute Kurzüberblicke über die verschiedenen Dimensionen und Aspekte der Konzilien findet man in den Artikeln „Dimensionen“ (46–48), „Geschichte der Konzilsidee in der Alten Kirche“ (70 f.) und „Relevante Konzilien“ (161 f.). Zur Rolle der weltlichen Gewalt findet man das Wichtigste unter den Stichworten „Kaiser“ und „Staatlicher Einfluss“.

Desiderate des Rezensenten betreffen die beiden Vatikankonzilien, für die er einige auch für die Konzilsidee relevante Stichwörter bzw. ihre Anwendung auf diese Konzilien vermisst. So scheint dem Rezensenten, dass bei „Abstimmungsmodus“ auf das „Placet iuxta modum“ auf dem Ersten und Zweiten Vatikanum einzugehen gewesen wäre, zumal dieses im Kontext der Frage nach „Majorität“ oder „Konsens“ auch eine prinzipielle Bedeutung hat – ermöglicht es doch einer Minorität, bei Bejahung des Grundanliegens der Majorität, ihre Bedenken einzubringen! Bei den „Deputationen“ wird nur Bezug auf Basel genommen, nicht auf die vorbereitenden und innerkonziliaren Kommissionen im Ersten und Zweiten Vatikanum. Zur Frage von „Majorität“ oder „Unanimität“ in konziliaren Glaubenentscheidungen findet man das Entscheidende im Artikel „Mehrheitsmeinung“. Zu Recht weist der Autor, wie auch schon in seinem früheren Beitrag „Consensus, unanimitas und maior pars …“, darauf hin, dass die strikte Lehre von der absoluten Notwendigkeit der „unanimitas moralis“ bei konziliaren Glaubensdefinitionen, wie sie die Minorität auf dem Ersten Vatikanum vertrat, neu und dem klassischen Konziliarismus und Gallikanismus noch fremd ist. Aber ist dies alles, was darüber gesagt werden kann? Schon das Gegenbeispiel sowohl des Tridentinums wie des Zweiten Vatikanums, die peinlich auf die moralische Unanimität bedacht waren (selbst um den Preis der Verwässerung von Aussagen oder des Schweigens über wichtige Kontroversfragen), stützt hier doch einen mehr dynamischen Unanimitätsbegriff, wie ihn Congar formulierte: die Mehrheitsposition als Führungslinie in einem konziliaren Dialog, an dessen Ende der Konsens stehen sollte. Konzilien, auf welchen dieses Prinzip eklatant verletzt wurde, indem man eine nennenswerte Opposition einfach überrumpelte oder überstimmte (wie in der Alten Kirche Ephesos und Konstantinopel II, in

der Neuzeit das Vaticanum I), wären dann zwar nicht falsch, jedoch in der erhöhten Gefahr der Einseitigkeit und Verengung.

Jedenfalls bietet diese Publikation eine wertvolle Fundgrube für alle Fragen, die mit der Entwicklung der Struktur und der Idee sowohl der ökumenischen Konzilien wie des gesamten konziliaren Lebens der Kirche zu tun haben. Und was man nicht sofort in den entsprechenden Stichwörtern findet, kann man durch die weiteren Verweise ermitteln. Kl. Schatz SJ

Pereira, Michela: *Ildegarda di Bingen*. Maestra di sapienza nel suo tempo e oggi. San Pietro in Cariano: Gabrielli Editori 2017. 175 S., ISBN 978–88–6099–313–7 (Paperback).

Die „prophetissa teutonica", Hildegard von Bingen (1098–1179), trifft in der internationalen Forschung seit mehreren Jahrzehnten auf rege Aufmerksamkeit. Dies geht aus der 1998 herausgegebenen internationalen wissenschaftlichen Bibliographie deutlich hervor, in der zahlreiche englischsprachige, französische, italienische und spanische Titel verzeichnet werden. Auch die interdisziplinären Kongresse in den Jahren 1998 und 2013 bestätigen das über die deutschen Grenzen hinaus reichende Forschungsinteresse an der 2012 zur Kirchenlehrerin erhobenen deutschen Benediktinerin. Ebenso sind die fremdsprachigen Übersetzungen breit aufgestellt: Neben den englischen, französischen, italienischen und spanischen Übersetzungen haben Leser und Leserinnen in niederländischer, polnischer, estnischer oder portugiesischer Sprache die Möglichkeit, Hildegards Werke in ihrer eigenen Muttersprache zu lesen.

Vor diesem Hintergrund ist zu begrüßen, wenn – neben Übersetzungen der Originalwerke und wissenschaftlicher Fachliteratur – Studien im allgemein verständlichen Stil und mit einem umfassenden Überblick das Leben und das Werk Hildegards einem breiteren Publikum erschließen. Dies gelingt Michela Pereira (= P.) mit dem vorliegenden Band, in dem sie Hildegard auf Italienisch nicht nur im philosophiehistorischen Horizont des 12. Jahrhunderts vorstellt und ihr Nachleben bis heute nachzeichnet, sondern mehrere Schlüsseltexte aus Hildegards Werken in italienischer Übersetzung, in manchen Fällen zum ersten Mal, zugänglich macht. Allerdings kann nicht von einer Einführungsliteratur die Rede sein. Die vorliegende Studie kommt vielmehr einem Essay näher und setzt ein bestimmtes Maß an Kenntnissen über das Mittelalter und Hildegards Welt voraus. Dies gilt bereits für die Zeittafel (13–16), die nach einer Landkarte mit den wichtigsten Stätten in Zusammenhang mit Hildegard (7) und nach einem persönlich gehaltenen Vorwort (9–12) eine aufschlussreiche synoptische Darstellung der Lebensdaten Hildegards und der wichtigsten politischen und kulturellen Ereignisse ihrer Zeit bietet. Nur wer beispielsweise die Verurteilung Abaelards einschätzen und die Bedeutung der *Chronica* von Otto von Freising (entstanden 1143-1145), des *Speculum virginum* (etwa um dieselbe Zeit) und des *Dragmaticon* von Wilhelm von Conches (1144-1148) ermessen kann (14), versteht den geistesgeschichtlichen Kairos, in dem Hildegard zu Beginn der 1140er Jahre mit der Verfassung ihres ersten Werkes *Scivias* begann. In den darauffolgenden Kapiteln stellt P. dann mittelalterliche Werke, die im Hinblick auf Hildegard von Interesse sind, wie etwa das erwähnte *Speculum virginum* oder der *Hortus deliciarum* Herrads von Hohenburg, vor, ebenso erklärt sie historische Ereignisse (z.B. Investiturstreit, Papstschisma) und philosophische bzw. theologische Sachverhalte (z.B. Bibelexegese, Lehre der Katharer), wodurch die Zeittafel schließlich für alle Leser zu einer guten Hilfeleistung wird.

Der Aufbau des Bandes orientiert sich im Großen und Ganzen an der Chronologie des Lebens Hildegards. Den Ausgangspunkt der Erörterungen bilden ihre Werke. So zeichnet P. dem biographischen Leitfaden entlang die Entfaltung der schriftstellerischen Tätigkeit Hildegards nach und würdigt dabei ihr Denken und ihre Theologie, wobei auch der geistesgeschichtliche Kontext berücksichtigt wird. Ein weiterer lobenswerter methodischer Ansatz besteht darin, dass P. ihre Ausführungen an Primärtexte knüpft. Zahlreiche bedeutende Passagen aus Hildegards Werken werden zitiert: z.B. die sogenannte *Protestificatio* (die Einleitung zum *Scivias*), weiterhin die Briefe an Bernhard

von Clairvaux, Papst Anastasius IV., die Mainzer Prälaten oder jener über die Katharer sowie Abschnitte aus dem *Liber divinorum operum* usw.

Zum Auftakt im ersten Kapitel, das den Titel „Die Berufung" („La chiamata", 17–50) trägt, steht die *Vita abbreviata* (18–26), eine kompilierte Kurzbiographie Hildegards, die aus dem Umfeld Wiberts von Gembloux, des letzten Sekretärs Hildegards, stammt. Damit bietet P. einen ersten Aufriss über Hildegards Leben. In den weiteren Teilen dieses Kapitels befasst sie sich in Bezug auf Hildegards Biographie mit deren monastischer Ausbildung, der kirchlichen Anerkennung ihrer ersten Schriften und der Klostergründung auf dem Rupertsberg. In diesem biographischen Kontext, zu dem auch Hildegards Vertrauenspersonen – Jutta von Sponheim, Volmar von Disibodenberg und Richardis von Stade – gehören, erklärt P. das mittelalterliche Verständnis von Autorschaft, das weitaus mehr Zusammenarbeit beinhaltet als der heutige Autorenbegriff (33–35). Zur Auslegung der *Protestificatio* (35–38) erörtert P. die spezifische hildegardische Prophetie, die in der Schau begründet ist, einen erkenntnisbezogenen und interpretatorischen Charakter hat und in der der musikalische Aspekt relevant ist (38–50). Das zweite Kapitel mit dem Titel „Die Botschaft" („Il messaggio", 51–86) hebt charakteristische Momente aus Hildegards Werk hervor: 1. die Art und Weise der Bibelauslegung in ihren Visionsschriften (57–61); 2. die Notwendigkeit einer spirituellen Erneuerung der Kirche (64–73); 3. die Deutung der Geschichte (73–77) und 4. die Widerlegung der dualistischen Lehre der Katharer (77–83).

Das dritte Kapitel, das Hildegards Lehren zusammenfasst („Le dottrine", 87–143), führt das vorausgehende Kapitel fort und setzt sechs weitere Schwerpunkte in Hildegards Werk. Zweifelsohne nehmen die „Gotteskräfte" („virtutes", „forze creative transpersonali", 87) im hildegardischen Werk eine zentrale Stellung ein, indem sie dem Menschen in seinem Kampf gegen das Böse, konkretisiert in den Lastern, beistehen. Zur Darlegung dieser Lehre Hildegards (1. „La forze del bene e del male", 87–96) bezieht sich P. auf den *Ordo virtutum*, *Scivias* III und den *Liber vitae meritorum*, für dessen Titel sie konsequenterweise – und beachtenswert – die Übersetzung „Das Buch der Lebensentscheidungen" („Libro delle scelte di vita", 91) vorschlägt. Im letztgenannten Werk erkennt P. ein Konzept über das Verhältnis zwischen Gott, Welt und Mensch, so dass sie anschließend die hildegardische Kosmologie entfaltet (2. „La vita della creazione", 96–109). Die fundamentale Beziehung im Universum bestehe zwischen der schaffenden Weisheit als Offenbarung der göttlichen Trinität und dem menschlichen Geschöpf als Zusammenfassung der ganzen Schöpfung. Diese Überlegungen dienen P. – neben dem Vergleich mit anderen philosophischen Konzepten, etwa mit Wilhelm von Conches – dazu, ihr feministisches Anliegen ins Spiel zu bringen. Aufgrund von Hildegards sapientialer Theologie gebe es sowohl in der Gottheit als auch in der Schöpfung den weiblichen Aspekt. Der anthropologischen Lehre Hildegards zufolge, die P. darauffolgend beschreibt (3. „Un'opera in due nature", 109–120), manifestiere sich die Ganzheitlichkeit des Menschen zum einen darin, dass der Leib und die Seele des Menschen eine Einheit bilden, zum anderen darin, dass der Mensch als Mann und Frau erschaffen ist. In diesem Sinne versteht P. den Menschen als „ein Werk in zwei Naturen", und lässt damit das christologische Fundament dieses Konzeptes erkennen. Kosmologie und Anthropologie finden sich auch in den Hildegard zugeschriebenen naturheilkundlichen Werken. Obwohl P. die Problematik der Überlieferung dieser Werke anspricht und auch darauf hinweist, dass die Autorschaft Hildegards nur hypothetisch erklärt werden kann (122 f.), werden *Causae et curae* und *Physica* zusammen mit dem sogenannten „Berliner Fragment" in die Argumentation ohne Distanzierung mit einbezogen. Trotz der Unsicherheit des Verhältnisses dieser Quellen zu Hildegard als Autorin spricht P. von einem „neuen Wissen" (4. „Un nuovo sapere", 120–125) bei Hildegard, dessen Aneignung sie der in der *Vita S. Hildegardis* bezeugten Begegnung der Rupertsberger Äbtissin mit einem unbenannten Philosophen zuschreibt. In ihren Überlegungen über Gesundheit und Heil (5. „Salute e salvezza", 125–132) vertieft P. das naturheilkundliche Thema und versucht zu den theologischen Visionswerken Verbindungen herzustellen, die sie im hildegardischen Schlüsselbegriff „discretio" und in ihrem zentralen Anliegen, die Menschen zu einer vollständigen Integrität zurückzuführen, findet. Mit der

Zusammenfassung des musikalischen Werkes und der Bedeutung der Musik für die Erlangung dieser Integrität in einer harmonischen Einheit (6. „La riconquista della goia", 132–143) endet das reichhaltige dritte Kapitel, das das Gesamtwerk Hildegards umfasst und würdigt.

Das vierte Kapitel über das Erbe („L'eredità", 145–170) handelt von der Wirkung und der Rezeption des Lebenswerkes Hildegards: zuerst im Mittelalter (145–156), dann in der heutigen Zeit (157–167), einschließlich musikalischer Produktionen (161–163). Dabei blendet P. auch fragwürdige Formen der Rezeption, wie etwa im Rahmen der Pharmazie oder des „New Age", nicht aus (163 f.). Sie verdeutlicht dadurch, dass Hildegard oft als Projektionsfläche von Bedürfnissen heutiger Menschen benutzt wird. Indem P. diese Phänomene unbefangen anspricht und vor allem Hildegards Person und Werk aus der Perspektive der feministischen Theologie reflektiert (157–160), kann sie die Faszination Hildegards in Worte fassen (165): als Meisterin („magistra") eines weisheitlichen und ganzheitlichen Wissens; als Prophetin („profeta") in der Spannung der eigenen Schwachheit und der Kraft des zu verkündenden Wortes; als Ärztin („medica"), die nicht auf Therapien, sondern auf die Weisheit vertraut, um die existenziellen Wunden des Menschen zu heilen. Das Buch schließt mit einer Auswahlbibliographie.

Einige wenige Ungenauigkeiten sind unterlaufen, die der Korrektheit wegen zu erwähnen sind: Z.B. ist die präzise Entstehungszeit des *Liber divinorum operum* auf 1163-1174 anzusetzen (31); die Angabe zu *Acta Inquisitionis* („Patrologia Latina vol 122. col. 1358", 136, Anm. 85) scheint ein Irrtum zu sein, da sie später richtig lautet (154, Anm. 11), außerdem gibt es eine moderne Textausgabe dazu (ed. von M. Klaes, *Fontes Christiani* Bd. 29); das Heiligsprechungsverfahren Hildegards wurde bereits 1228 – nicht erst 1233 – eröffnet (154).

Bei manchen Aussagen gibt es Diskussionsbedarf. Die von Anna Silvas übernommene These, Volmar sei der Autor von *Vita Juttae* (30), wird in der Forschung bezweifelt (vgl. A. Carlevaris: Die Vision der heiligen Hildegard von Bingen in der Vita Juttae, Trier 2003, 11–13); auch stellt sich die Frage nach der historischen Realität der vier Predigtreisen Hildegards (85; vgl. auch T. Altenburg: Soziale Ordnungsvorstellungen, Stuttgart 2007, 297–326); neulich wurde die „Explanatio Symboli S. Athanasii" als Teil eines größeren Briefes ausgewiesen (vgl. J.L. Narvaja: Testamentum propheticum, Münster 2014); es ist nicht eindeutig festzustellen, ob das ursprüngliche Werk *Liber subtilitatum* in seiner ursprünglichen Fassung beanspruchen kann, ein „naturwissenschaftliches und medizinisches Wissen" (122) zu vermitteln (siehe dazu I. Müller: Die Bedeutung der lateinischen Handschrift Ms. Laur. Ashb. 1323, in A. Haverkamp : Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld, Mainz 2000, 430; siehe auch die Hypothese bei M. Zátonyi: Vidi et intellexi, Münster 2012, 322 f.); auch könnte eine theologische Diskussion darüber geführt werden, inwieweit die Vision im *Liber divinorum operum* III,3 als „weibliche Trinität" („'trinità' femminile", 106) interpretiert werden kann.

Insgesamt erweist sich das vorliegende Buch als eine fundierte und lesenswerte philosophie- und theologiegeschichtliche Monographie. Als Philosophiehistorikerin hat P. früh begonnen, sich mit Hildegard zu beschäftigen (9 f.), neben Studien hat sie an der italienischen Übersetzung des *Liber divinorum operum* mitgewirkt. In diesem Buch spiegeln sich ihre langjährigen Erfahrungen und ihre intellektuelle Vertrautheit mit Hildegards Denken und der mittelalterlichen Philosophie wider. Neben den eigenen Forschungen hat P. auch die Ergebnisse der neuesten internationalen Fachliteratur rezipiert. Ihre Stellungnahmen in Bezug auf Hildegards Beitrag einer weiblichen Theologie sind nicht nur im mittelalterlichen Kontext, sondern in der aktuellen geistigen Situation anregende Gedanken. Es ist zu wünschen, dass diese in der gegenwärtigen Theologie aufgegriffen und weitergedacht werden. Zusammenfassend gilt, dass dieses Buch über die italienische Leserschaft hinaus die internationale Hildegard-Forschung bereichert.

M. Zátonyi

Lehner, Ulrich L.: *Die Katholische Aufklärung*. Weltgeschichte einer Reformbewegung. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2017 (dt. Übersetzung von: *The Catholic Enlightenment*. The Forgotten History of a Global Movement. Oxford: Oxford University Press 2016). 271 S., ISBN 978–3–506–78695–1 (Paperback).

Der Autor verschiedener Schriften über die Katholische Aufklärung, darunter über deutsche aufgeklärte Benediktiner (vgl. die Rezension in ThPh 87 [2012] 129–131), versucht hier eine Gesamtdarstellung dieser in sich sehr vielgestaltigen Bewegung zu präsentieren. Dabei ist gleich zu sagen: Die Erwartungen, die der deutschsprachige kirchenhistorisch versierte Leser mit einem solchen Titel verbindet, werden nur zum Teil erfüllt, dafür jedoch Perspektiven und Zusammenhänge aufgewiesen, die geeignet sind, eine isolierte Sicht der deutschen und österreichischen katholischen Aufklärung aufzubrechen. Denn für letztere enthält die Darstellung, wie zu zeigen sein wird, empfindliche und gravierende Lücken. Dafür stellt sie diese einerseits in einen größeren weltkirchlichen Zusammenhang: Sie zeigt, dass es Bestrebungen, die katholische Lehre und Tradition in positiven Anschluss zu den zeitgenössischen Strömungen der säkularen „Aufklärung" zu bringen und dazu die eigene Tradition kritisch zu sichten, nicht nur im deutschsprachigen Raum gab. Und in der zeitlichen Dimension betont sie den Charakter der Katholischen Aufklärung (KA) als „Ausläufer mittelalterlicher und in der Kirchengeschichte immer wiederkehrender Reformbewegungen" (16) und weist insbesondere immer wieder auf ihre tridentinische Verwurzelung hin (23; 57; 142; 170 f.).

Die Gliederung in sieben Kapitel ist weder zeitlich noch (mit der Ausnahme des Kapitels über außereuropäische Aufklärung) räumlich, sondern thematisch. Dabei enthält das erste Kapitel („Die Welt der katholischen Aufklärer", 23–57) eine Aneinanderreihung eher disparater Darstellungen. Diese reichen vom Kampf gegen den Aberglauben über die episkopalistischen Tendenzen vom französischen Gallikanismus bis zum Febronianismus Nikolaus Hontheims, die französischen Auseinandersetzungen sowohl zwischen Jesuiten und Jansenisten wie von katholischen Apologeten mit ungläubigen Aufklärern, das Thema von Ehe und Zölibat im Josephinismus wie in der Französischen Revolution, biblische Studien und historische Kritik, staatliche aufgeklärte Reformen in Portugal und Spanien bis hin zur Vielfalt der italienischen Aufklärung, wobei hier und auch in den folgenden Kapiteln Muratori als einer der Wegbereiter der KA zu Recht besondere Würdigung erfährt. – Schon mehr auf ein konkretes Thema fokussiert ist das zweite Kapitel „Die katholische Lernkurve: Tolerierung und Toleranz" (59–85). Es behandelt sowohl die Auseinandersetzung zwischen Jesuiten und Jansenisten in Frankreich und die schließliche staatliche Unterdrückung der Jansenisten nach der Bulle „Unigenitus" wie die einschlägigen Entwicklungen im josefinischen Österreich, die Situation in Polen-Litauen (das kurz vor seinem Ende in puncto Religionsfreiheit „zum modernsten und liberalsten Staat Europas" wurde [79] – was es allerdings schon im 17. Jhdt. war!), ferner die Situation der Juden im Kirchenstaat. Das Fazit fällt insgesamt für die Katholiken im historischen Vergleich nicht ungünstig aus, wohl jedoch für das Papsttum, das sich hier als „unbeweglicher Koloss" erwiesen habe. – Das dritte Kapitel „Feminismus, Freiheit, Frömmigkeit. Katholische Frauen und die Aufklärung" (87–118) ist der Stellung der Frau in der nachtridentinischen Kirche und der KA gewidmet. Wer vermutet schon, dass das Land Europas, in welchem in den 1740er Jahren die erste Frau einen universitären Lehrstuhl erhielt, der Kirchenstaat war (Caterina Bassi in Bologna für Experimentalphysik, 91)? So etwas war freilich für lange Zeit die absolute Ausnahme. Nachhaltiger und konsequenter war, dass die katholische Kirche nach dem Konzil von Trient auf Freiheit der Lebensentscheidung, sowohl in der Partnerwahl wie bei Ordenseintritten, drang (93–97). Auch auf andere Aspekte katholischer Moraltheologie und kirchlichen Lebens weist der Autor hin, die die Eigenwürde der Frau stärker gewichteten und eine einseitige Sicht der Frauen als „Gebärmaschinen" überwanden. – Hier und noch mehr im folgenden Kapitel „Katholische Aufklärung in Amerika, China und Indien" (119–140) hat man allerdings den Eindruck, dass der Begriff der KA allzu weit gefasst und alles darunter subsumiert wird, was seitens

der Missionare auf Schutz der einheimischen Bevölkerung und Anerkennung des Eigenwertes der indigenen Kulturen hinausläuft, von den Jesuitenreduktionen in Paraguay bis zur Chinamission der Jesuiten. Immerhin ist interessant, dass im 18. Jhdt. Jesuiten wie der aus Mexiko stammende Clavigero gegen die europäischen Aufklärer den Wert der indigenen amerikanischen Kulturen verteidigte (122–125). Auch ist es berechtigt, auf die „jesuitischen" Wurzeln der Aufklärung hinzuweisen. „Die optimistische Sichtweise der menschlichen Willensfreiheit, der Glaube an die Macht der Erziehung und die Liebe zu den Naturwissenschaften hatten zur Grundausstattung des Ordens gehört und wurden vielfach von Aufklärern, säkularen wie religiösen, in abgewandelter Form übernommen" (129). Aber war das definitive Verbot der Riten durch den allgemein als relativ aufklärungsfreundlich eingestuften Papst Benedikt XIV. 1742 „aufklärungstypisch" oder „tridentinisch" (133)? Meines Erachtens weder noch – die Fronten zwischen Ritenbefürwortern und -gegnern sind nicht in diese Kategorien einzuordnen, am ehesten noch in den Gegensatz „Jesuiten – Jansenisten", wobei es den Jansenisten gelang, sich mit den Strömungen der KA zu verbinden. Generell kann man wohl sagen: Der Eurozentrismus war gerade bei den säkularen Aufklärern, etwa einem Voltaire, ausgeprägter, umgekehrt Bemühungen um Wertschätzung fremder Kulturen bei den „vor-aufklärerischen" Missionaren wesentlich häufiger anzutreffen. – Das fünfte Kapitel („Teufel, Dämonen und Aberglaube", 141–172) behandelt zunächst innerkatholische kritische Tendenzen gegen leichtgläubige Wundersucht, die sich durchaus auf das Konzil von Trient berufen konnten (vor allem die Kanonisationskriterien von Prosper Lambertini – Benedikt XIV.). Es folgen zwei Autoren mit eigenständigen liturgischen Ideen. Dies ist einmal Ludovico Muratori (146–150), dann der deutsche Aufklärungsliturgiker Vitus Anton Winter (150–153), dessen Ideen einerseits in vielem die Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanum vorwegnahmen, anderseits aus Mangel an pastoraler Sensibilität und „wegen ihres eigenen elitären Gehabes" versagten (152, 171). Es folgt das (durchaus nüchterne) Verhalten der spanischen und portugiesischen Inquisition gegenüber Hexenglauben und magischen Heilern, der Kampf des (auch sonst in diesem Buch wiederholt vorkommenden) spanischen Benediktiners Benito Feijoo gegen exzessiven Teufelsglauben, aber auch die Darstellung des deutschen Heilers und Exorzisten Joseph Gassner, welcher hier, basierend auf der Studie von Midelfort von 2005, differenzierter und nicht mehr einfach als „Gegen-Aufklärer" gesehen wird (159–161), schließlich der Kampf der KA gegen Hexen- und Vampir-Glaube. – Eng damit verwandt ist das sechste Kapitel „Heilige und Sünder" (173–198). In ihm erfährt man etwas über den Kampf der KA, vor allem Werkmeisters, gegen abergläubische und exzessive Heiligenverehrung, die freilich „das Kind mit dem Bade ausschüttete" (177), dann über die Verteidigung des Beichtgeheimnisses gegen die „Staatsallmacht", dargestellt am Beispiel des katholischen Priesters Andreas Faulhaber, der 1757 als Märtyrer des Beichtgeheimnisses unter dem preußischen König Friedrich II. hingerichtet wurde (179–181). Bezeichnend jedoch ist, dass die kanonisierten Heiligen des 18. Jhdts. gerade den Idealen der KA zuwiderliefen, bzw. eine andere Lesart der tridentinischen Reformbewegung als die KA vertraten. Als solche werden vorgestellt die erst 2001 kanonisierte Crescentia Höss (181–184), Benedict Labre als extremer Vertreter einer „Option für die Armen" (184–188; bezeichnend die Kritik des katholischen Aufklärers Winkopp an ihm: 187), Alfons von Liguori (188–191), aber auch die verfolgten „Jansenisten" (191–194), schließlich die Märtyrer der Französischen Revolution, insbesondere die Karmelitinnen von Compiègne (194–196), Heilige, die anderseits „seltsam modern" sind in ihrer Anerkennung der unverlierbaren Würde auch des unproduktiven Menschen und in ihrem Widerstand gegen eine unumschränkte Staatsgewalt (197). Jedenfalls lag hier, wie der Verf. bei Benedict Labre zeigt, eine fundamental andere Zugangsweise zum Problem der Armut vor, auf beiden Seiten eigentümlich ambivalent. „Er [Labre] revoltierte damit gegen das allgemein verbreitete Vorurteil, Bettler seien der Abschaum der Gesellschaft, Auch die Aufklärer zeigten wenig Milde ihnen gegenüber. Viele wollten sie einfach nur in Arbeitshäuser einsperren oder sie so lange körperlich züchtigen, bis sie ihren Lebenswandel geändert hätten. Viele wollten die Armut austilgen, versuchten es aber

oft mit unmenschlichen Mitteln. Die Kirche, auf der anderen Seite, schätzte die Armen im Prinzip hoch ein, gab ihnen Almosen, unterhielt Institutionen, die sich um sie kümmerten, verschrieb sich aber keinerlei gesellschaftlichen Reformen, die die Armen aus ihren ungerechten Strukturen herausgebracht hätten" (185). Im Übrigen weist der Verf. bei den Märtyrern der Französischen Revolution auf ein Problem hin: Auch die konstitutionelle Kirche hatte ihre Märtyrer, die den Tod wählten anstatt Glauben oder Priestertum aufzugeben. Darf man sie aus dem Gedächtnis der Kirche ausschließen? (197 f.; ebenso S. 230–233). – Das siebte und letzte Kapitel schließlich („Sklaverei und Rassismus", 199–225) befasst sich mit der offiziellen kirchlichen und päpstlichen Einstellung zur Sklaverei, aber auch mit Lebenswelt und religiösem Leben der katholisch gewordenen Sklaven. Auch hier ist die offizielle kirchliche Einstellung eigentümlich ambivalent: Einerseits predigte sie die fundamentale Gleichheit aller Menschen vor Gott, anderseits verurteilte sie vor dem 19. Jhdt. nicht prinzipiell die Versklavung der Afrikaner. Dennoch braucht sich die kirchliche Seite hier nicht vor den anti-kirchlichen Aufklärern zu verstecken: „Viele Missionare arbeiteten ohne Unterlass, um die Bürden der Sklaven zu mindern, und eine Reihe anderer, wie etwa Henri Grégoire [ein Bischof der konstitutionellen Kirche in der Französischen Revolution], unterstützten die vollkommene Abschaffung der Sklaverei. Dagegen waren die meisten säkularen Aufklärer damit zufrieden, ihr moralisches Missfallen an der Sklaverei zu äußern, blieben aber tatenlos, wenn es um die Umsetzung ihrer Theorien ging" (225). Es war wohl eine ähnliche Ambivalenz angesichts des Problems der Armut.

Die Darstellung, die sich auf viele neuere, meist im deutschen Bereich weniger bekannte anglophone Einzelarbeiten stützt, bietet eine Fülle interessanter Aspekte, die in den generellen Rahmen kirchlicher Antworten auf die Herausforderungen des 18. Jhdts. fallen. Für den eigentlichen Kernbereich der KA als innerkirchlicher Reformbewegung, also das josefinische Österreich und das katholische (bis 1803 überwiegend fürstbischöfliche) Deutschland bietet sie jedoch zu wenig. Prominente Vertreter der KA wie der Benediktiner Franz Stephan Rautenstrauch, Erzbischof Hieronymus Colloredo von Salzburg, Kurfürst Max Franz von Köln, nach 1800 Ignaz von Wessenberg und Georg Hermes, kommen in ihr überhaupt nicht vor; erst recht vermisst man eine Gesamtwürdigung wie auch politisch-sozialgeschichtliche Einbettung sowohl des Josephinismus wie der reichskirchlichen Aufklärung. Und wenn der Autor die Geschichte der KA praktisch mit den traumatischen Ereignissen der Französischen Revolution und ihren Folgeereignissen (Napoleonisches Konkordat, Große Säkularisation in Deutschland) schließt (so im Ausblick „Der Tod der katholischen Aufklärung und der Beginn eines päpstlichen Katholizismus", 227–238), dann scheint er doch, abgesehen von der allzu undifferenzierten Negativzeichnung der ultramontanen Bewegung des 19. Jhdts., historische Fernwirkung und kurzfristige Auswirkung zu verwechseln. Dass das Napoleonische Konkordat von 1801, vor allem mit dem erzwungenen (von Rom zunächst gar nicht gewünschten) „Kraftakt" der Absetzung der beiden Episkopate eines ganzen Landes, ebenso wie die Neuordnung der deutschen Kirchenverhältnisse in den Jahren nach dem Wiener Kongress, in der Fernwirkung wie kein anderes Ereignis als Demonstration der päpstlichen Vollgewalt und als Tod des Gallikanismus wirkte, ist ja unumstritten. Aber Napoleon hätte dies sicher niemals gewollt oder zugelassen, wenn er es vorausgesehen hätte. Kurzfristig war es aber ein Sieg des Staatskirchentums. Und es stimmt eben nicht, dass im Napoleonischen Konkordat dem Papst „absolute Freiheit in der Ernennung der Bischöfe zugestanden" wurde (so S. 235). Denn die Bischöfe nominierte das französische Staatsoberhaupt, wie vorher der König; der Papst musste sie nur, wie vorher auch, bestätigen. Man kann sagen: Auf der Strecke blieb der Episkopalismus als eigenständige kirchenpolitische Kraft. Übrig blieben die beiden anderen Mächte: Rom und das Staatskirchentum. Dass Rom hier innerhalb des nächsten halben Jahrhunderts den Sieg davontrug, war oder schien um 1800 oder auch 1815 nicht vorauszusehen. Das hing auch von weiteren gesellschaftlich-politischen Entwicklungen, nicht zuletzt der katholischen Volksbewegung, ab. Aber vor allem im Schutz des Staatskirchentums war, speziell in Deutschland, der KA auch nach 1815 noch ein Fortleben und eine

Atempause beschieden – in den beiden Spielarten der Wessenberg-Bewegung (im Südwesten) und des Hermesianismus (in Preußen).

Einige flagrante historische Fehler bedürfen der Richtigstellung. Man kann nicht sagen, dass dem Papst in den gallikanischen Artikeln von 1682 nur ein vager spiritueller, aber kein rechtlicher Einfluss blieb (27). Dies gilt wohl noch nicht einmal für den Febronianismus. In den gallikanischen Artikeln hat der Papst durchaus universalkirchliche Jurisdiktionsvollmacht, aber keine unumschränkte: Sie ist rechtlich begrenzt durch die Gewohnheiten der Kirche Frankreichs und das Eigengewicht allgemein rezipierter kirchlicher Gesetze, die auch der Papst nicht einfach umstoßen kann. – Man kann nicht sagen, dass das Heil der Nichtchristen erst durch das Zweite Vatikanum zu einem wirklichen Thema der Theologie wurde (34). – Das Pariser Parlament des 18. Jhdts. war nicht „Volksvertretung" (65). – Die Jesuitenreduktionen in Südamerika fielen nicht als Opfer wirtschaftlicher Interessen (125). Eine solche Deutung, zu der nicht zuletzt der Film „Mission" Vorschub leistete, übersieht, dass die Ereignisse von 1750 bis 1756 Episode blieben und das Ende infolge der generellen Jesuitenvertreibung aus Spanien kam. – Die römische Propagandakongregation wurde 1622 und nicht in den 1630er Jahren errichtet (135). – Die Theorie der Verfluchung Hams als normativer Rechtstitel der Sklaverei der Schwarzen (und nicht, wie etwa in der Eingabe Comboni's auf dem Ersten Vatikanum, als Beschreibung einer faktischen Unheilssituation, von der es die Afrikaner gerade zu befreien gelte!) wurde von katholisch-kirchlichen Autoren wohl kaum je vertreten (zu S. 201).

Ein Manko ist, dass manche Begebenheiten ohne präzise zeitliche Situierung berichtet werden. Die deutsche Übersetzung ist nicht immer glücklich, in einzelnen Fällen fehlerhaft (so S. 32 unten: „Der Denker, der die Attacken auf die Kirche am couragiertesten verteidigte …" muss heißen: „der die Kirche gegen die Attacken auf sie am couragiertesten verteidigte …"; „Prinzen" statt „Fürsten": 54, 130, 233). Dass nach der Theologie der Jesuiten die menschliche Natur ohne die Gnade zu „guten Werken" fähig sein soll (so S. 29), ist zumindest missverständlich, sofern es um „verdienstliche" gute Werke geht, formell häretisch und richtig nur im Sinne „natürlich gut und tugendhaft". Absolut lückenhaft ist das Personenregister; es enthält nur die wichtigsten Namen, aber auch hier fehlt der im Text (151 f.) vorkommende Vitus Anton Winter. Und ein Sachregister, bei der eigenartigen Gliederung unumgänglich, fehlt vollständig. Kl. Schatz SJ

Schindler, Dominik: *Der Kairos im Chronos der Geschichtlichkeit*. Michael Faulhaber als Bischof von Speyer (1911–1917) (Münchener Kirchenhistorische Studien. Neue Folge; Band 7). Stuttgart: Kohlhammer 2018. 670 S., ISBN 978–3–17–034050–3 (Paperback); 978–3–17–034051–0 (PDF).

Dominik Schindler (= S.) legt in seinem neuen Buch über die Zeit Michael Faulhabers als Bischof von Speyer mit insgesamt 670 Seiten ein umfangreiches Werk zur neuesten deutschen Kirchengeschichte vor. Es besteht aus Vorwort, Hinführung, sieben Hauptkapiteln, einem ausführlichen Anhang, Quellen- und Literaturverzeichnis sowie einem umfangreichen Sach-, Orts- und Personenregister. Der Autor betont in seiner Hinführung (19–31), er möchte in seinem Werk „das Speyerer Wirken erhellen und einen Einblick in die theologische Prägung und pastorale Ausrichtung Faulhabers geben" (21). Im zweiten Kapitel stellt er das Bistum Speyer zu Beginn des 20. Jahrhunderts vor (33–48), das ein Teil des Königreiches Bayern war. 1911 lebten dort über 400 000 Katholiken mit einem reichen Ordens- und Vereinswesen im klassischen Katholischen Milieu, denn etwa die Hälfte der Einwohner waren katholisch (34 f.). Im Norden des Bistums aber gab es eine starke Diasporasituation (48). Im dritten Kapitel (49–75) zeichnet der Autor eine Lebensskizze Faulhabers auf. 1869 wurde dieser geboren (50), trat 1889 ins Würzburger Priesterseminar ein und empfing bereits 1892 die Priesterweihe. Er wurde Präfekt des Würzburger Knabenseminars (51) und widmete sich in den folgenden Jahren wissenschaftlichen theologischen Studien. 1903 wurde er zum Professor für Altes Testament an der Universität Straßburg berufen (53 f.). Aufgrund seiner Ernennung zum Bischof von Speyer im November 1910 verließ er im Januar 1911 die Universität (60 f.). Gemäß dem Konkordat von 1817 besaß die Bayrische Regierung

das Nominationsrecht und entschied sich für Faulhaber als Wunschkandidat für den vakanten Speyerer Bischofsstuhl (65 f.). Am 19. Februar 1911 wurde Michael Faulhaber vom Münchner Erzbischof als 90. Bischof des Bistums Speyer konsekriert (72 f.).

Das Bischöfliche Wirken bearbeitet S. im vierten Kapitel (77–487) als seinen Hauptteil mit zwei großen Teilbereichen: A) „Das Bistum im Blick" mit sieben Abschnitten (77–251) und B) „Über die Speyerer Grenzen hinaus" mit sechs Abschnitten (253–487). Im Teilbereich A konzentriert sich S. auf die Aufgabenfelder von Faulhaber in seinem neuen Bischofsamt (77). Er verstand sich von Beginn an als ein Fachmann für Homiletik (81 f.), was grundlegend für seine ganze Theologie wurde. Gleich nach seiner Amtsübernahme begab er sich zum Kennenlernen des Bistums Speyer auf viele Firmreisen, Visitationen, Weihen und Konsekrationen (93–96.) und lernte den Priesternachwuchs kennen (110 f.). S. bezeichnet Faulhaber als einen „Exerzitienmeister" (126 f.), denn diese organisierte er auch für den Laienstand (130 f.). Faulhaber setzte sich fördernd für die Zusammenarbeit zwischen Laien und Priestern ein, was durchaus neu in der Seelsorge war (138). Ebenso suchte er den Kontakt zu den Orden des Bistums (140 f.). Viele Orden baten ihn während seiner Amtszeit um Niederlassung in seinem Jurisdiktionsbezirk (149 f.). Auch war in vielen Speyrer Pfarrgemeinden das Vereinswesen im Katholischen Milieu deutlich lebendig (152 f.), so dass Faulhaber dieses als „Stolz der Kirche" bezeichnete (154). Besonders verbunden fühlte er sich den katholischen Lehrerinnenvereinigungen (161 f.). Besorgt war er um das Seelenheil der Jugend und stellte die Jugendfürsorge deshalb immer wieder in den Mittelpunkt (170 f.). In seinen ersten Jahren war Faulhaber auch in die Auflösung von zahlreichen bistumsspezifischen Simultankirchen eingebunden (175 f.) und wurde Beauftragter der Freisinger Bischofskonferenz für Mischehen, die ebenfalls Speyerer Besonderheiten besaßen (183). Auch die Standesseelsorge betrachtete er als eine gute pastorale Herausforderung (195). So suchte er den Kontakt zu den katholischen studentischen Gruppen aufgrund seiner Mitgliedschaft in einer Studentenverbindung im Besonderen (205 f.), pflegte eine lebendige Beziehung zum Katholischen Frauenbund (219 f.) und stand positiv zur Bildung und Erwerbstätigkeit von Frauen (256 f.). Er schätze das Laienapostolat, auch wenn dieses von den Priestern abzugrenzen sei (244 f.). Der Autor fasst in Teilbereich A zusammen, dass Faulhaber bereits in den ersten Jahren ganz klar die Spezifika und die notwendigen Tagesaufgaben des Bistums erkannte, die mit seinem bischöflichen Amt verbunden waren (250 f.)

Der Teilbereich B behandelt folgend seine Tätigkeiten über das Bistum Speyer hinaus (253). Faulhaber selbst sah eine enge Beziehung zwischen der Sozialen Frage und der kirchlichen Seelsorge (262) und etablierte darüber eine gute Beziehung zum Volksverein (266). Für die sozialen Probleme tätig zu werden, bezeichnete er als ein „Zeitapostolat" (274), denn die Seelsorge der Kirche müsse sich der Arbeiterwelt zuwenden (279). Dadurch stand er auch direkt in den entscheidenden Strömungen der Zeit: Antimodernismus und Gewerkschaftsstreit (287 f.), denn er war ein Anhänger der christlichen Gewerkschaften (302 f.). Im Rahmen der Auseinandersetzung mit den weltanschaulichen Konkurrenten setzte Faulhaber mit Nachdruck auf die Bedeutung der katholischen Presse (319 f.). In Fragen der Staatsform bestand er eindeutig auf der von Gott legitimierten Monarchie zu König und Kaiser (321). So sah er auch nach dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges die unbedingte Treue zu Kaiser und Vaterland als verbindlich an (340 f.). Wahrscheinlich waren diese Treue-Bekundungen auch von Bedeutung für seine spätere Berufung auf den bischöflichen Stuhl von München und Freising im Jahr 1917 (343). Der Katholikentag von Mainz 1913 wurde besonders wegen Faulhabers „Demagogenrede" bekannt (364 f.), und Faulhaber war auch auf folgenden Katholikentagen ein beeindruckender Redner (368 f.). Er wurde dazu ein wichtiger Ansprechpartner der Regierung für Bischofsbesetzungen (382 f.). Ein weiteres wichtiges Arbeitsfeld sah er im konfessionellen Religionsunterricht, denn Kirche und Staat hätten hier einen gemeinsamen Bildungsauftrag zu erfüllen (392 f.). Er wehrte sich insbesondere gegen Versuche der pfälzischen Regierung, freireligiösen Unterricht einzuführen (408 f.). Mit Ausbruch des Krieges 1914 gab Faulhaber an seine Geistlichen viele Erlasse zur Ausrichtung der Seelsorge bekannt (427 f.). Er besuchte sogar persönlich Frontabschnitte und Schützengräben (432 f.). Zudem half er, im Bistum Speyer eine

gut ausgerichtete Lazarettseelsorge zu etablieren (442 f.) und setzte sich für Kriegsflüchtlinge ein (454 f.). Kriegsseelsorge hatte für Faulhaber ein apologetisches Element (460 f.). Dazu war er während des Krieges auf literarischem Gebiet tätig (463 f.). Sah er den Krieg zwar als einen „gerechten Krieg" (478), betonte er andererseits, auch die grausame Wirklichkeit des Krieges sei eben nicht zu verschleiern. Insbesondere das Gebet könne nach Faulhaber Gottes Hilfe erbitten (479). Im fünften Kapitel (489–510) behandelt der Autor Wappen, Herkunft und Amtsverständnis Faulhabers. Sein Wahlspruch „Vox temporis vox dei" bedeutete für den Bischof, Gott spreche in jeder Zeit mit seinen Kindern (493). Als bischöflicher Amtsträger verstand er sich als den guten Hirten selbst (499). Faulhaber lehnte den Modernismus ab (507). Das sechste Kapitel behandelt Faulhabers Theologie zur göttlichen Vorsehung (511–554). Gottes Wille bestimmte nach seinen Zielen das Geschehen auf Erden, das Übel sei eine Prüfung Gottes und der Mensch müsse sich seinem Willen ergeben (512 f.). Die ganze Welt unterliege göttlichen Gesetzen (524), und auch der Krieg gehöre zu diesen (531 f.), wenn auch durch die Willensfreiheit der Menschen verursacht (554). Der Mensch schulde Gott aber immer unbedingte Treue (546 f.). Im vorletzten Abschnitt behandelt der Autor noch einmal den Kairos (555–565). Die Seelsorge habe in allen ihren Ausfaltungen im Hier und Jetzt der Kirche und Gesellschaft zu erfolgen (557 f.), denn die Kirche habe ihren „Kulturauftrag" im Diesseits (559). Dass er selbst zum Bischof wurde, sah Faulhaber als ein deutliches Zeichen der Vorsehung (563). Im letzten Abschnitt fasst S. noch einmal seine Kernthesen zusammen und gibt noch einen Ausblick (567–579). Insgesamt stellt der Autor fest, dass er mit der Untersuchung der Zeit Faulhabers in Speyer 1911-1917 viele Entwicklungslinien analysiert hat, die der Bischof später in München fortführte (576 f.). Diese kurze Zeit in Speyer prägte sein Handeln und Wirken in fruchtbarer Weise (578 f.).

Zusammenfassend legt Dominik Schindler ein durch und durch beeindruckendes Werk zu einem der bedeutendsten deutschen Bischöfe des 20. Jahrhundert vor, das sich aufgrund seiner Sprache für den interessierten Leser auch relativ zügig inhaltlich erfassen und durcharbeiten lässt. Aufgrund der Quellenvielfalt, die der Autor seinem Werk zugrunde gelegt hat, kann er Aspekte des Handelns und Wirkens des Bischofs Michael Faulhaber im Untersuchungszeitraum 1911 bis 1917 zum Teil sogar bis auf die Mikroebene erforschen. Dadurch gelingt es S., über die Biographie des Bischofs hinaus auch die intellektuelle, spirituelle, gesellschaftliche und soziale Umwelt des gesamtdeutschen Katholizismus, von der Faulhaber umgeben ist, im Einklang mit dessen Biographie zu erörtern. Über die Kirchengeschichte hinaus bedeutungsvoll sind S.s tiefgründige Abhandlungen zur Entwicklung der Theologie Michael Faulhabers, die einen tiefen Einblick in die gesamte Theologie der ersten beiden Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts geben. Das Werk ist deshalb ein markanter kirchenhistorischer Meilenstein über das Leben des Bischofs Michael Faulhaber und zum gesamten deutschen Katholizismus bis zum Ende des Ersten Weltkrieges. M. Schmerbauch

Zumholz, Maria Anna/Hirschfeld, Michael (Hgg.): *Zwischen Seelsorge und Politik*. Katholische Bischöfe in der NS-Zeit. Münster: Aschendorff 2018. XII/816 S., ISBN 978–3–402–13228–9 (Hardback).

Der vorliegende Sammelband ist das Ergebnis des Themas der Tagung „Zwischen Seelsorge und Politik, Katholische Bischöfe unter dem NS-Regime", die anlässlich des 70. Todestages Clemens August Graf von Galens vom 11. bis 13. November 2016 an der Katholischen Akademie in Stapelfeld bei Cloppenburg stattfand. Das Werk ist dem Vechtaer Landeshistoriker Prof. Joachim Kuropka zu seinem 75. Geburtstag als Jubiläum gewidmet, insgesamt 817 Seiten stark und thematisch gegliedert. 26 Autoren setzen sich mit den Persönlichkeiten von 23 Bischöfen auseinander. Nach einem Vorwort der Herausgeber *Zumholz* und *Hirschfeld* beginnt die Einführung in das Thema (1–52), der ein umfangreicher Hauptteil folgt (53–694), in dem es um die Bischöfe der Fuldaer Plenarkonferenz 1933–1945 geht, der selbst noch in fünf Unterabschnitte eingeteilt ist. Diesem Hauptteil folgt ein Abschnitt, der „Spezielle Perspektiven" behandelt (695–764). Dem folgt ein „Statistischer Anhang" (765–816), der auch Personen-,

Orts- und Mitarbeiterregister sowie das Abbildungs- und Abkürzungsverzeichnis enthält. Die Aufsätze im Werk liefern dazu Karten und Fotos als Quellenmaterial aus den unterschiedlichsten kirchlichen Archiven.

Die Einführung besteht aus drei Aufsätzen der Herausgeber und des Jubilars. Im ersten Aufsatz von *Michael Hirschfeld* und *Maria Anna Zumholz* (1–14) leiten diese mit allgemeinen Ausführungen zu den deutschen Bischöfen in das Sammelwerk ein. Viele Bischöfe dieser Zeit hatten durchaus einen ähnlichen Ausbildungsweg als Priester. Soziale, mentale und konfessionelle Unterschiede kennzeichneten die deutschen Bistümer (3 f.), die die „Immunisierung gegen die NS-Ideologie" (7) als wichtiges Ziel sahen. Ebenso erkannten die Bischöfe, dass der NS-Staat nach 1934 kaum Interesse an einer Verständigung zeigte (10). Die Herausgeber verweisen darauf, dass im Werk schon aus Kapazitätsgründen nicht alle Bischöfe dieser Zeit aufgenommen werden konnten, wohl aber „die wichtigsten Repräsentanten des deutschen Episkopats" (13). Der Jubilar *Joachim Kuropka* stellt den zweiten Beitrag (15–33), in dem er konstatiert, dass die Untersuchung der zentralen Aufgabe der Bischöfe, die Seelsorge, eine Aufgabe der Kirchengeschichte sei, und es nicht nur eine politische Beurteilung ihres Handelns geben kann, die viele Kirchenhistoriker zu oft in den Vordergrund stellen (16 f.). Bischöfe wie Bertram und Galen hätten dazu schon 1936 den Vernichtungskampf der Nationalsozialisten klar erkannt (23). Mit den Verboten der Presse und der Vereine fielen wichtige Pfeiler der Seelsorge weg, dagegen aber konnten die Wallfahrten gefördert werden (25 f.). Kuropka stellt fest, dass durch den Einsatz der Bischöfe und Priester die christlichen Werte bei großen Teilen der katholischen Bevölkerung erhalten geblieben sind (29 f.). Den letzten Beitrag zur Einleitung liefert *Michael Hirschfeld* über die Rezeption des Episkopats in der Nazizeit, in dem er einige Grundzüge von Publikationen behandelt (35–51). Bis zum Konzil waren die Zeitzeugenbewertungen maßgeblich für die wissenschaftliche Aufarbeitung (38 f.), und nach 1962 begann dann die Kommission für Zeitgeschichte ihre Aufarbeitung (40), hinzu kamen auch journalistische Untersuchungen (42). Nach 1989 starteten umfangreichere Untersuchungen im Rahmen der Katholizismusforschung (44 f.), vor allem heute werden diese aufgrund der Distanz zu 1945 komplexer (50 f.).

Der erste Abschnitt des Hauptteils behandelt in drei Beiträgen die Bischöfe der Kirchenprovinz Breslau. *Sascha Hinkel* berichtet in seinem Beitrag (53–75) über den Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz bis 1945, Kardinal Bertram, der zahlreiche politische Änderungen in seiner Laufbahn erfahren musste (58 f.), die seine Seelsorge beeinflusste. Letztlich scheiterte Bertram an der Person Hitler (68). Anschließend widmet sich *Josef Pilvousek* Konrad Graf von Preysing (76–105), der durchaus ein Antipode Bertrams war (86 f.) und auch nach 1945 prägend für die Kirche der DDR wurde (102 f.). *Rainer Bendel* und *Hans-Jürgen Karp* behandeln in ihrem Aufsatz (107–130) gemeinsam den Ermländer Bischof Maximilian Kaller, der sich besonders um den Erhalt der polnischsprachigen Seelsorge (119 f.) und später im Krieg aufgrund der massiven Umsiedlungen im Osten um diese Katholiken (116) ernsthaft sorgte.

Der zweite Abschnitt des Hauptteils behandelt in acht Beiträgen die Bischöfe der Kirchenprovinzen Köln und Paderborn. Der Kölner Diözesanarchivar *Ulrich Helbach* beginnt mit einem Aufsatz über den 1941 verstorbenen Kölner Kardinal Karl Joseph Schulte (133–171), über den es bislang noch kein Gesamtbild gibt (134), der aber streng ablehnend dem Nationalsozialismus gegenüberstand (147). Er galt Gläubigen durchaus aber auch als ambivalent (266 f.). Helbach schließt mit Schultes Nachfolger Josef Frings einen zweiten Aufsatz an (172–193). Dieser war bis 1942 den Kölner Diözesanen fast unbekannt (184), zog durch sein Engagement als Erzbischof aber auch die Augen der Gestapo auf sich (190). Im dritten Beitrag widmet sich *Joachim Kuropka* dem Münsteraner Kardinal Clemens August Graf von Galen (194–208), der sich schon 1935 offen gegen Auftritte von NS-Funktionären stellte (202 f.) und als ein „politischer Seelsorger" auftrat (205). Der nächste Aufsatz von *Klemens-August Recker* behandelt den Osnabrücker Bischof Wilhelm Berning (210–242), der schon früh die NS-Ideologie als unvereinbar mit dem Christentum verurteilte (219 f.) und sich für die Verfolgten persönlich einsetzte (230). Da er jedoch auch „Staatsrat" war (234 f.), blieb er nach 1945 umstritten (238 f.). *Bernhard Schneider* beschäftigt sich ausführlich mit dem Trierer Bischof Franz Rudolf

Bornewasser (244–316), der 1933 klar auf das Zentrum als politisches Gegengewicht gegen den Bolschewismus und die Nationalsozialisten setzte (268 f.) und sich später offen gegen Klostersturm und Euthanasie wandte, weniger aber gegen die Judenverfolgung (299 f.). *Christian Kasprowski* setzt sich mit dem Paderborner Erzbischof Caspar Klein auseinander (318–343), der 1934 noch Konsensbereiche zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus in der Bekämpfung des Bolschewismus sah, bald schon aber die ernsthaften Verfolgungsmaßnahmen erkannte (325 f.). Dennoch beschwor er auch einen christlichen Patriotismus (328 f.) und setzte sich für die Rechte der Kirche ein (341). Gleich zwei Fuldaer Bischöfe bearbeitet *Stefan Gerber* mit Joseph Damian Schmitt und dessen Nachfolger Johannes Baptist Dietz (344–379). Schmitt stand zwischen Vaterlandsliebe und der Aufrechterhaltung der Seelsorge (36 f.), auch sein Nachfolger Dietz verfolgte weiter das Ziel der Eingabenpolitik (70 f.), wenn auch über beide noch Forschungen notwendig sind (377). *Thomas Flammer* behandelt abschließend den Hildesheimer Bischof Joseph Godehard Machens (380–409), der sich angesichts der zahlreichen Verbote kirchlicher Vereine und Schulen bis 1939 um die Sicherung der Seelsorge bemühte (397 f.) und sich nach 1939 klar gegen die verbrecherischen Aktionen des Staates positionierte (405 f.).

Der dritte Abschnitt des Hauptteils beschäftigt sich mit drei Aufsätzen zur Kirchenprovinz Freiburg. *Christoph Schmider* beginnt mit dem Freiburger Erzbischof Conrad Gröber (410–435), einen „begeisternden Prediger" (415), der 1933 durchaus dem Nationalsozialismus nicht ablehnend gegenüberstand (421) und bis heute in der Forschung kontrovers beurteilt wird (432 f.). Der Mainzer Diözesanarchivar *Hermann-Josef Braun* stellt den Mainzer Bischof Albert Stohr vor (436–458), der als hessischer Landtagsabgeordneter schon früh negative Erfahrungen mit Vertretern der Nationalsozialisten machte (443) und sich auch gegen die Judenverfolgung aktiv positionierte (450 f.). Er selbst entging nur knapp der Verhaftung (454 f.). Im letzten Beitrag behandelt *Jürgen Schmiesing* den Rottenburger Bischof Joannes Baptista Sproll (460–489), der in seinem Bistum schon 1935 die ernsten Konsequenzen des Kirchenkampfes spüren musste (473 f.) und sich ganz energisch offen gegen diesen wandte (476 f.). 1938 erging an ihn der Ausweisungsbefehl der Gestapo aus dem Bistum, doch auch im Exil verzagte der tapfere Bischof nicht (480 f.).

Der vierte Abschnitt des Hauptteils besteht nur aus dem Beitrag von *Birgit Mitzscherlich* über den Meißener Bischof Petrus Legge (490–511), der 1935 in den sog. Devisenprozessen kurzzeitig verhaftet wurde (499 f.) und in dieser Folge bis Kriegsende eher passiv agierte (506 f.).

Der fünfte Abschnitt des Hauptteils beinhaltet die Bischöfe der Bayrischen Bischofskonferenz in sechs Beiträgen. Der Münchner Diözesanarchivar *Peter Pfister* behandelt im ersten Beitrag Kardinal Michael von Faulhaber (512–526), dessen Rolle in der Zeit der Diktatur noch weiterhin der Gegenstand vieler historischer Forschungen ist (516 f.). Gegen die Judenverfolgung erhob er zwar kein offenes Wort (519), doch lag ihm die Seelsorge aller Verfolgten nah (522 f.). Als nächstes beschäftigt sich *Hannelore Putz* mit den Passauer Bischöfen Sigismund Felix Freiherr von Ow-Felldorf und Simon Konrad Landersdorfer OSB (528–555). Ow-Felldorf setzte besonders auf die kirchliche Presse gegen den Nationalsozialismus (536). Sein Nachfolger Landersdorfer protestierte gegen den „Unglauben" in zahlreichen Verlautbarungen (548 f.) und in liturgischen Kontexten (553). *Klaus Unterburger* stellt in seinem Beitrag (556–579) den Regensburger Bischof Michael Buchberger in den Mittelpunkt, der wie Bertram ein Verfechter der Eingabenpolitik war (564) und die Errungenschaften des Katholizismus wie Vereine, Schulen und Katholische Aktion energisch verteidigte (570 f.). *Andreas Hölscher* bearbeitet in seinen Aufsatz den Bamberger Bischof Jacobus von Hauck (580–619), der vor allem gegen antikirchliche Äußerungen des Julius Streicher (599 f.), den Schulkampf (610 f.) sowie gegen die Judenverfolgung Stellung bezog (613 f.). Die beiden Autoren *Christiane Hoth* und *Markus Raasch* stellen ausführlich den Eichstätter Bischof Michael Rackl vor (620–665), der als ein engagierter Kämpfer gegen das Dritte Reich bewertet werden kann (621). Er wehrte sich gegen Verhaftungen seiner Priester (645 f.), wenn auch er für Patriotismus einstand (654 f.). Den Abschluss des letzten Abschnitts des Hauptteils macht *Wolfgang Weiss* mit dem erst wenig erforschten Würzburger Bischof Matthias

Ehrenfried (666–694), dem es vor allem auf die Stärkung des religiösen Bewusstseins ankam (685).

Diesem umfangreichen Teil schließen sich in einem dritten Hauptteil drei Aufsätze als „Spezielle Perspektiven" an. Im ersten Aufsatz beschäftigt sich *Winfried Töpler* mit Kardinal Bertrams Anweisung eines Requiems für Hitler (695–708), in dem er den „Requiemzettel" Bertrams als historische Quelle kritisiert (706). *Raphael Hülsbömer* beschäftigt sich mit Eugenio Pacelli und einem Einblick in die vatikanische Bischofspolitik (709–723). Demnach fanden Bischofsernennungen nach 1933 wie etabliert und weniger unter der Berücksichtigung der politischen Verhältnisse statt (715), auch die Nationalsozialisten nahmen kaum Einfluss darauf (721). Im letzten Beitrag geht *Maria Anna Zumholz* noch auf die Bedeutung der Fuldaer Plenarkonferenz ein (725–764), der auch trotz noch so diskussionsbedürftiger historischer Urteile über ihre Rolle zur Zeit des Dritten Reiches nicht abgesprochen werden kann, sich nicht ernsthaft um das Wohl der Katholischen Kirche und des Seelenheils der Katholiken gesorgt zu haben (763).

Im vierten und letzten Teil des Sammelwerkes steht noch ein statistischer Anhang, der im Beitrag von *Maria Anna Zumholz* (765–792) umfangreiche und für kirchenhistorische Forschungen wertvolle statistische Daten zu den Katholiken im Deutschen Reich und in den einzelnen (Erz-)Bistümern für den Zeitraum 1933–1945 tabellarisch aufführt.

Zusammenfassend ergibt sich folgende Schlussfolgerung: Die Beiträge der Kirchenhistoriker und Kirchenarchivare basieren auf umfangreich ausgewertetem Quellenmaterial. Sie scheuen auch nicht den neuesten, manchmal kontroversen Forschungsdiskurs um ihren Bischof und deshalb auch nicht die eine oder andere Auseinandersetzung um traditionelle Forschungspositionen. Das Werk ist in sich kompakt und verständlich und wird sicher in kurzer Zeit zu einem wissenschaftlichen Standardwerk zur (Kirchen-) Geschichte des deutschen Episkopats 1933–1945 werden. Es ist daher ein Muss im Bestand jeder kirchenhistorischen Forschungsstelle. Ebenso zeigen die zahlreichen Studien, dass diese Epoche deutscher Kirchengeschichte gegenwärtig im Fokus ist und auch bleibt. Sehr bemerkenswert ist ebenfalls, dass die Herausgeber innerhalb eines Jahres nach der Konferenz die Redaktion und Drucklegung der umfangreichen Publikation bewerkstelligt haben. M. Schmerbauch

3. Systematische Theologie

Haider, Florian: *Die Würde des Christen*. Die Bedeutung des Übernatürlichen für Dogmatik und Moral bei Matthias Joseph Scheeben (Münchener Theologische Studien. Systematische Abteilung; Band 81). St. Ottilien: EOS-Editions 2017. 577 S., ISBN 978–3–8306–7873–1 (Hardback).

Matthias Joseph Scheeben ist gewiss einer der bedeutendsten katholischen Theologen des 19. Jhdt.s., ja, Karl Barth schreibt von ihm sogar, dass er „auf deutschem Gebiet sicher der größte [ist], den die römisch-katholische Kirche in der Neuzeit hervorgebracht hat" (Brief an J. Schweiwiller v. 22.01.1944). Umso bemerkenswerter ist, dass Scheeben in der derzeitigen theologischen Diskussion praktisch keine Rolle spielt. Das dürfte seinen Grund u.a. auch darin haben, dass sein Sprachstil außerordentlich umständlich und kompliziert ist und seine Gedankenführungen nicht selten „ungewohnt, schwerfällig und bisweilen undurchsichtig und bildhaft-unpräzise sind" (563). Und doch ist – wie J. Ratzinger schreibt – „Neubegegnung mit Scheeben wichtig. Von ihm ist genau das zu lernen, was in der heutigen Theologie zu kurz zu kommen droht" (563). Von daher zeigen sich der positive Wert und die unverkennbare Bedeutung der vorliegenden Studie (Dissertation Kath.-theol. Fakultät, München, bei Prof. Stubenrauch) – bei allem Kritischen, was auch noch zu sagen sein wird. Dabei ist das formale Thema der Arbeit, nämlich die Wirklichkeit des „Übernatürlichen", – Scheeben benutzt dafür oft den vor und nach ihm aus guten Gründen gemiedenen Begriff der „Übernatur" – beileibe kein Randthema des Kölner Theologen, sondern sein großes

Lebensthema und für ihn zugleich „die eigentliche Leitkategorie der wissenschaftlichen Theologie“ (31). Daran orientiert, will die Arbeit „eine erste Hinführung zur Theologie Sch.s geben und einen Beitrag dazu leisten, dass die Theologie des Kölner Theologen im katholischen Geistesleben den gebührenden Platz bekommt“ (31 f.).

Der Aufbau der Untersuchung, die sich fast ausschließlich an Scheebens *Handbuch der katholischen Dogmatik* sowie seinen *Mysterien des Christentum* ausrichtet, folgt dessen *sehr weitem* Begriff des Übernatürlichen, das nicht allein in den Koordinaten Sünde-Gnade seinen Ort hat. Vielmehr ist für Scheeben im Christentum buchstäblich *alles* vom Übernatürlichen durchdrungen. Dieses bildet gewissermaßen einen Kosmos, der durch neun grundlegende Mysterien strukturiert ist: Urstand – Ursünde – Inkarnation – Eucharistie – Kirche und Sakramente – Rechtfertigung – Trinität – Verklärung – Prädestination. Diese Mysterien sind untereinander vernetzt und werden gelegentlich auch auf drei Hauptmysterien zurückgeführt: Trinität – Inkarnation – Gnade oder auch auf das eine große grundlegende Mysterium der Trinität. Bevor der Verf. entsprechend dieser Ordnung Scheebens den zentralen Teil seiner Arbeit (III. Teil) vorlegt, entwirft er eine „biografische“, dann eine „theologische Skizze“ sowie einen umfassenden Überblick über die Scheeben-Forschung. Danach beginnt im I. Teil „Fundamente der theologischen Erkenntnistheorie“ die Entfaltung der fundamentalen Prinzipien Offenbarung und Glaube in der Sicht Scheebens. Dieser Ansatz hat natürlich insofern einen guten Sinn, als das übernatürliche Ziel des Menschen Offenbarung und Glaube voraussetzen. Aber dieser Zusammenhang bleibt zunächst ganz unerschlossen und wird erst deutlich, nachdem der Verf., völlig zusammenhanglos begonnen hat, über Offenbarung und Glaube zu schreiben, ohne darzulegen, was das mit dem Thema seiner Arbeit zu tun hat, ja ohne den Begriff des Übernatürlichen auch nur zu erwähnen, geschweige denn, ihn zu klären. Dies geschieht erst 80 Seiten später. Mehr noch: Auch da, wo über weite Abschnitte hinweg Details des Glaubensaktes dargelegt werden, die nichts, aber auch gar nichts mit dem Thema des Übernatürlichen zu tun haben, geschieht dies ohne jeden Bezug zum eigentlichen Thema der Arbeit und zwar ganz einfach deshalb, weil Scheeben in seinem *Handbuch* darüber so schreibt und der Verf. ihm darin folgt. Damit wird bereits in diesem I. Teil der Arbeit deutlich – und dies wird sich so weiter fortsetzen –: Begriff, Bedeutung und Funktion des Übernatürlichen werden vom Verf. nicht aus dem großen Textmaterial Scheebens „heraus“-gearbeitet und dann in ihren verschiedenen Perspektiven analysiert und systematisiert, sondern der Verf. folgt geradezu sklavisch den Ausführungen Scheebens und *deren* Logik, die aber nicht immer und vor allem nicht immer direkt das Thema des Übernatürlichen zum Gegenstand haben. Statt sich also auf sein Zentralthema zu konzentrieren und dessen Grundzüge allererst herauszudestillieren, begnügt der Verf. sich damit, eine mit unzähligen Zitaten belegte Kurzfassung des Scheeben-Textes anzufertigen und dabei in Kauf zu nehmen, viele Elemente zu entfalten, die für das eigentliche Thema seiner Arbeit überhaupt nicht relevant sind. Aber diese Vorgangsweise ist so gewollt: Der Verf. möchte „lediglich eine schlichte, aber spekulativ eindringende *Darlegung* bieten“ (32) und folgt deshalb strikt der vorgegebenen Textlogik Scheebens. Diese Intention und Methode ziehen sich die ganze Arbeit hindurch. Besonders typisch ist dafür die Behandlung der Trinität (366 f.). Hier finden sich lange Passagen über die „Denkbarkeit“ der Trinität sowie über deren „immanente Produktionen“, „Relationen“ und „Appropriationen“. Aber erst viele Seiten später (394 f.) wird allmählich klar, was Trinität überhaupt mit dem Thema der Arbeit zu tun hat. – Noch ein weiteres Charakteristikum der vorliegenden Arbeit zeigt sich gleich im I. Teil: Am Ende jedes größeren Abschnitts legt der Verf. unter der Überschrift „Perspektive…“ jeweils eine meist sehr reduplikative Zusammenfassung des zuvor Dargelegten vor, die – und dies ist das Besondere – mit zahlreichen Zitaten anderer, meist neuerer Theologen und Philosophen versehen ist, wobei diese Autoren allerdings oft nicht eigentlich zeitgenössisch sind, sondern eher aus dem Spektrum der 50er- und 60er-Jahre stammen. Obwohl es insgesamt 18 solcher zusammenfassender „Perspektiven“ gibt, ist es dem Rezensenten nicht gelungen herauszufinden, welche Bedeutung diese zusätzlichen Zitationen haben: Wollen sie die Sicht Scheebens bestätigen oder erweitern, wollen sie seine Bedeutung bis heute unterstreichen, ihn in eine größere Perspektive stellen oder

ihn im Vergleich mit anderen klarer erfassen? Vermutlich gilt ein wenig von allem. Aber klar wird das alles nicht.

Kehren wir zurück zum Aufbau der Arbeit. Nach den Ausführungen des I. Teils über Offenbarung und Glaube finden sich im II. Teil (153–162) – m. E. viel zu spät – Begriffsbestimmungen zu Natur, Übernatur und Gnade. Im III. Teil: „Der Kosmos der christlichen Mysterien" (187 f.), dem mit Abstand ausführlichsten Part, werden entsprechend der Gliederung Scheebens die bereits genannten neun Grundmysterien des christlichen Glaubens entfaltet. Diese umkreisen zwar in immer neuen Ansätzen das Gebiet des Übernatürlichen, doch unternimmt der Verf. es nicht, ganz im Sinne seiner bereits skizzierten Vorgehensweise, von sich her die verschiedenen Aspekte miteinander in Beziehung zu setzen und auf den Punkt zu bringen, er belässt es auch hier bei einer schlichten Kurzfassung der Darlegungen Scheebens. Weil dieser erst im Abschnitt „Trinität ad extra" die „*klassische*" Natur-Gnade-Problematik behandelt, wird auch erst hier die spezifische theologiegeschichtliche Stellung Scheebens deutlich, die ihn von der gängigen neuscholastischen Position unterscheidet: Auf der einen Seite hält Scheeben zusammen mit der damaligen Schultheologie an der Möglichkeit einer nichtbegnadeten Natur, die lediglich für die Gnade „empfänglich" ist, fest, auf der andern Seite aber bringt erst die Gnade die Natur zu ihrer Vollendung und zwar so, „dass die Kreatur in der Gnade eine *zweite höhere Natur*, oder eine ‚*Übernatur*' anzieht oder in sich aufnimmt… [So] *verschmelzen* und *verwachsen* die beiden Prinzipien, die Natur und die Übernatur, organisch miteinander *zu einem Ganzen*, so dass sie zusammen in ähnlicher Weise *eine Gesamtnatur höherer Ordnung* bilden wie Leib und Seele, Pflanze und Edelreis…" (425), eine „Gesamtnatur" oder „Übernatur", die vom Schöpfer schon im Ursprung vorgesehen war als Teilhabe an Gottes Leben und Liebe. Eben dieser Gedanke einer organischen und schon ursprünglich so geplanten Einheit von Natur und Übernatur unterscheidet Scheeben von vielen Schultheologen seiner Zeit. Dies wird zwar vom Verf. kurz angedeutet, aber nicht weiter ausgeführt. Bedauerlicherweise werden auch die kurzen, aber ungemein wichtigen Ausführungen Scheebens über die Einwohnung des trinitarischen Gottes im Menschen in eine zusammenfassende (!) „Perspektive" verbannt (442 f.), dadurch nochmals verkürzt und in ihrer Bedeutung relativiert.

Der IV. Teil fasst zunächst unter der Überschrift „Das Übernatürliche und die wissenschaftliche Theologie" (493–533) wichtige Züge der theologischen Wissenschaftstheorie Scheebens zusammen und entfaltet in einem weiteren Schritt „Die Bedeutung der Lehre vom Übernatürlichen für Dogmatik und Moral" (534), wobei die ethischen Konsequenzen nur auf sechs Seiten abgehandelt werden (obwohl der Untertitel der Untersuchung doch wohl ein größeres Gewicht dieser Thematik erwarten lässt). In der zusammenfassenden „Perspektive" dieses Abschnitts findet man zum ersten Mal zum Ausdruck gebracht, dass in der gegenwärtigen Theologie die Lehre vom Übernatürlichen im Grunde keine Rolle mehr spielt (552). Müsste aber gerade dieser Umstand in einer *heutigen* Untersuchung über Scheeben nicht ein leitender Gesichtspunkt bei der Gliederung, Erarbeitung und Erschließung seiner Texte sein, soll das Ganze nicht in einer „archäologischen" Repristinierung münden? Gewiss, die Gesamtzusammenfassung der Arbeit (557 f.) bringt einige wenige Hinweise auf die theologische Stellung Scheebens. und sein Spezifikum, Natur und Gnade einander zuzuordnen und auf diese Weise dem Menschen eine unerhörte Würde zuzusprechen. Aber all das wird weder im heutigen theologischen Diskurs verortet, noch in heutigen philosophischen und theologischen Denkkategorien diskutiert, noch in heutige Sprachformen übersetzt.

Trotz all dieser kritischen Bemerkungen darf für die Gesamteinschätzung der Untersuchung ein Zweifaches nicht übersehen werden: (1) Es ist eine gewaltige Leistung, sich mit dem sperrigen Werk Scheebens und seiner noch sperrigeren Sprache zu beschäftigen und auseinanderzusetzen; (2) es ist eine gewaltige Leistung, in die im heutigen Studienbetrieb ja kaum noch vermittelten hochdifferenzierten Begriffe und Denkkategorien der Scholastik und Neuscholastik einzudringen und sie korrekt darzustellen. Beides ist dem Autor auf seine Weise gelungen, auch wenn die Untersuchung, gerade weil sie in der Immanenz des Werkes Scheebens verbleibt, ähnlich wie das Werk Scheebens selbst, als ein erratischer Block erscheint. G. Greshake

Kirwan, Jon: *An Avant-garde Theological Generation*. The Nouvelle Théologie and the French Crisis of Modernity (Oxford Theology and Religion Monographs). Oxford: Oxford University Press 2018. XIII/311 [304] S., ISBN 978–0–19–881922–6 (Hardback); 978–0–19–255126–9 (PDF); 978–0–19–255127–6 (EPUB).

Eine Reihe von Untersuchungen zur *nouvelle théologie*, die einen explizit kirchenpolitischen oder theologischen Standpunkt einnehmen (vgl. 3; 15), laufen nach Jon Kirwan (= K) Gefahr, ein unvollständiges bzw. einseitiges Bild dieser wesentlich von den Jesuiten aus Fourvière (vgl. 6–11) und den Dominikanern von Le Saulchoir (vgl. 11–14) getragenen Reformbewegung zu zeichnen. Um die zentralen Anliegen und die Folgewirkungen der *nouvelle théologie* – ursprünglich ein von ihren Gegnern geprägter Kampfbegriff (vgl. 4 f.) – besser verstehen zu können, müssen die tiefgreifenden Krisen im Frankreich der Zwischenkriegszeit in den Blick genommen und die vielfältigen Bezüge zur Modernismuskrise aufgearbeitet werden. Folgerichtig zielt K. mit seinem Projekt auf „a global and genealogical historical examination that approaches the movement with a deeper interdisciplinary sensitivity to the larger French political, intellectual, religious, and cultural landscape" (15). Für seine breit angelegte Rekonstruktion der Bewegung des *ressourcement*, die bis in aktuelle theologische Debatten hinein nachwirkt (vgl. 5 f.), stützt sich K. auf „two compatible approaches, cultural history, also called *mentalités*, and generational theory" (17; vgl. 21). Wie bereits die Einleitung (1–21) erahnen lässt, ermöglicht diese dynamische und kontextsensible Lesart der Entwicklungsgeschichte der *nouvelle théologie* eine differenziertere Darstellung der einzelnen Phasen (vgl. 18–21), die sich von einer rein binnentheologischen Sichtweise löst und damit neue Einsichten eröffnet.

In einem ersten Kapitel „Modern French Intellectual Generations" (22–41) umreißt K. Grundzüge der kulturgeschichtlichen Methode (vgl. 22–24) und der von K. Mannheim begründeten Soziologie der Generationen (vgl. 24–28). Entlang der drei Grundkategorien von *location* (ungefähr gleichzeitige Geburt), *unit* (geteilte Gewohnheiten und Überzeugungen) und *actuality* (gemeinsame Erfahrungen) entsteht ein jeweils spezifisches Generationsbewusstsein (vgl. 25). Gestützt auf M. Winock (vgl. 30 f.) benennt K. vier intellektuelle Generationen – *la génération de l'affaire Dreyfus* (1890); *la géneration d'Agathon* (1912); *la génération du feu* (1914-18) und *la génération de la crise* (1930) –, die für den Untersuchungszeitraum seiner Studie prägend sind, und ordnet die wichtigsten Vertreter der *nouvelle théologie* der Generation der Krise (vgl. 40) zu.

Das zweite Kapitel „Sedimented Generations in a Divided France" (42-68) zeichnet die gesellschaftlichen, politischen und religiösen Umbrüche in der Dritten Republik und die Auswirkungen der mit dem Schlagwort von *les deux France*s (vgl. 42) benannten tiefgreifenden Spaltungen nach. Die dabei aufbrechenden Spannungen bleiben auch für Kirche und Theologie nicht ohne Folgen – wie insbesondere an den Debatten um die katholischen Modernisten (vgl. 44) und ihr Anliegen, die historische Methode und die kantische Philosophie für die Glaubensbegründung (vgl. 47) fruchtbar zu machen, sichtbar wird. Die Betonung von Geschichte, subjektiver Erfahrung und politischem Engagement (vgl. 48; 67) sollte einen neuen Dialog mit der Moderne ermöglichen und die Defizite der scholastischen Apologetik (vgl. 51) überwinden. Ohne auf die Debatten um Loisy und Tyrell einzugehen, soll lediglich auf Blondels scharfsichtige Kritik der Scholastik und die Bedeutung der immanenten Methode, der K. einen längeren Abschnitt (vgl. 53–61) widmet, für die *nouvelle théologie* hingewiesen werden. Bereits in dieser frühen Phase zeichnet sich ab, wie wichtig Anthropologie und Ekklesiologie für die „possibility of reconciling of history and dogma […] in a notion of tradition" (68) sein werden.

Im dritten Kapitel „The First Ressourcement: The Generations of 1890 and 1912" (69–95) setzt sich K. differenziert mit zwei geistig dynamischen und innovativen Generationen von Jesuiten bzw. Dominikanern (vgl. 94) auseinander. Ihre Kreativität, mit der sie die Kluft zwischen modernen Wissenschaften und Orthodoxie (vgl. 169) zu überbrücken versuchen, hat Strahlkraft und prägt das intellektuelle Profil der jeweiligen Studienzentren. Neben P. Rousselot, der von K. als „proto-ressourcement Jesuit" (81) gewürdigt wird und dessen Erkenntnistheologie zusammen mit seinen Überlegungen zum Streben des Menschen nach Gott als eine Art „proto-ressourcement

blueprint for a synthetic Jesuit methodology" (82; vgl. 84) verstanden werden kann, wird dem belgischen Jesuiten J. Maréchal und seinem Versuch, kantische Begriffe mit einer klassischen thomistischen Epistemologie (vgl. 93) zu verbinden, besondere Aufmerksamkeit (vgl. 94; 122) gewidmet.

Das vierte Kapitel „The Formation of the Generation of 1930" (96–134) greift das Werkzeug der soziologischen Theorie der Generationen auf und entwickelt mit Hilfe von nicht publiziertem Archivmaterial eine „archaeology of the social networks and institutions" (97; vgl. 121) der Jesuiten von Fourvière. Die Desillusionierung der Kriegsgeneration (vgl. 101; 105) führt zu einer existentialistischen Grundhaltung. Anders als bei den Dominikanern – von denen nur wenige in direktem Kriegseinsatz waren (vgl. 106) – spiegeln sich diese Erfahrungen zusammen mit den Debatten um den Modernismus auch in den grundlegenden intellektuellen Ausrichtungen und in den Studienprogrammen der Philosophie – Thomaslektüre; Blondelstudium und schließlich im dritten Jahr individuell gestaltete Projekte (vgl. 109–121) – sowie der darauf aufbauenden Theologie wider. Angesichts der Turbulenzen rund um Rousselot (vgl. 123), einer zunehmend kritischen Haltung gegenüber einer erstarrten Neuscholastik (vgl. 121; vgl. 128 f.) und den mit einem Studium im englischen Exil (1924–1926) verbundenen Schwierigkeiten entwickelt sich ein Bewusstsein für die konkreten Herausforderungen, denen sich Kirche und Theologie zu stellen hätten. Junge Jesuiten wie Fessard und de Lubac nehmen sich selbst zunehmend als eigenständige Generation – die Jesuiten von Fourvière (vgl. 132) – wahr und entwickeln ein spezifisches intellektuelles Profil.

Im fünften Kapitel „The Crisis of Humanism and the Generation of 1930" (135–155) setzt sich K. mit der grundlegenden philosophischen und ökonomischen Kritik der Fundamente der Dritten Republik (vgl. 136) auseinander. Angesichts der Folgen des Krieges und der wirtschaftlichen Depression geraten die klassischen Werte zunehmend unter Druck. Politische Extremismen drohen eine ganze Zivilisation (vgl. 137), deren unterschwellige Krisen nun offen aufbrechen, endgültig zu unterminieren. Eine Generation junger Intellektueller sieht sich gefordert, einer neuen Form des Humanismus und des gesellschaftlichen Zusammenlebens den Weg zu bahnen (vgl. 142; 144). Für diese revolutionäre Generation der 30er Jahre „concrete, historical thinking was necessarily engaged ideologically and politically" (155; vgl. 144) – wie K. anhand einer knappen Analyse zum historischen Bewusstsein, zur Philosophie des Konkreten und zur Kategorie des Engagements aufzuzeigen versucht.

Das sechste Kapitel „The Catholic Generation of 1940" (156–203) beschreibt die komplexen Dynamiken innerhalb der katholischen Kirche Frankreichs. Wie stark aufkeimende sozialkatholische Tendenzen von allgemeinen intellektuellen Strömungen, aber auch von den Wechselwirkungen zwischen Gesellschaftskritik und Kirchenkritik (vgl. 156–159) geprägt sind, lässt sich nach K. nicht zuletzt am inkarnatorischen Prinzip (Congar; vgl. 161) und an der kritischen Rezeption der Tübinger Schule ablesen. Mit ihrem ausgeprägten historischen Bewusstsein stellt letztere ein methodisches Raster bereit, das den sozial orientierten katholischen Denkern erlaubt, ein umfassendes Programm kirchlicher Erneuerung zu entwerfen, das sich einer geschichtlichen Perspektive, einer konkreten und damit meist existentiellen Philosophie sowie dem sozialen Engagement verpflichtet weiß. Katholische Intellektuelle und Kirchenführer „constructed historical narratives to justify their claims against the Church, developed philosophies able to respond to the concrete needs of the age, and built a network of progressive activities to engage and dialogue with modernity" (203). In diesem dynamischen Umfeld wird nicht nur das Verhältnis von Dogma und Geschichte (vgl. 173; 176 f.) bzw. Leben (vgl. 198) intensiv diskutiert, es wird auch um eine authentische Auslegung der Väter und des Aquinaten (vgl. 174) sowie um die Frage nach der Möglichkeit einer christlichen Philosophie – die etwa am Prinzip der Person festgemacht werden könnte (vgl. 179) – gerungen. Die produktive Neuaufnahme der Lehre vom mystischen Leib Christi (vgl. 184–186), Fessards Hegellektüre (vgl. 186–188), Maritains *humanisme intégrale* (vgl. 191–194), das ökumenische Engagement (vgl. 194 f.) und eine intensive Auseinandersetzung mit der modernen Kunst (Couturier; Régamy; vgl. 195–198) sind nur einige Elemente eines intensiven Dialogs mit der Welt, der bis in die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils hinein nachwirken wird.

Im siebten Kapitel „The Triumph of the Generation of 1930" (204–251) zeichnet K. Krise und Triumph der *nouvelle théologie* nach. Obwohl sich letztere mit ihrer führenden Rolle in der *resistance spirituelle* (vgl. 205–208) während des Krieges einen hohen Grad an Glaubwürdigkeit (vgl. 204; 212; 233–243) erarbeitet hat und mit ihrem differenzierten Verständnis des christlichen Zeugnisses (vgl. 207) für die beiden zentralen theologischen Projekte einer grundlegenden Revision der Anthropologie (de Lubac; vgl. 225) sowie einer darauf aufbauenden Ekklesiologie des *ressourcement* (vgl. 233) bestens gerüstet scheint, erwächst ihr in den thomistisch orientierten Dominikanern von Toulouse ein ernst zu nehmender Gegner (vgl. 248–251). Die thomistische Kritik am überzogenen Enthusiasmus der Theologie der Nachkriegszeit entzündet sich an Danielous berühmtem Manifest (vgl. 243–247) aus dem Jahr 1946 und mündet in einen offenen intellektuellen Konflikt, der allerdings durch die Enzyklika *Humani generis* im Keim erstickt wird.

Ohne auf die darauf folgenden Verwerfungen im Jesuiten- und Dominikanerorden näher einzugehen, skizziert das abschließende achte Kapitel „The Global Triumph of the Generation of 1930" (252–279) entlang der Laufbahnen von Roncalli (vgl. 253–255) und Montini (vgl. 255–258) die komplexen Dynamiken der Internationalisierung der *nouvelle théologie*, deren Anliegen im Zweiten Vatikanischen Konzil auf fruchtbaren Boden fallen – neben der Kirche als mystischem Leib Christi (vgl. 266) wäre mit K. insbesondere auf die existentialistische Phänomenologie als Diagnosewerkzeug (vgl. 266), auf das *aggiornamento* (vgl. 267) und auf die hohe Wertschätzung der Praxis (vgl. 268) zu verweisen. Mit diesen radikalen Aufbrüchen ist allerdings eine Internationalisierung des Konfliktes um die *nouvelle théologie* verbunden. Die unübersehbaren Zeichen der Krise führen schließlich nicht nur zu einem Bruch zwischen Liberalen und Konservativen, sie münden auch in eine mehr oder weniger offen ablehnende Haltung progressiver Theologen gegenüber konservativ gesinnten Exponenten der *nouvelle théologie* wie de Lubac und Daniélou (vgl. 269f.). Die nachkonziliare Krise und die damit einhergehenden Konflikte können in historischer Perspektive zwar unterschiedlich bewertet werden (vgl. 279), sie haben aber nicht verhindert, dass zentrale Impulse der *nouvelle théologie* in den beiden Zeitschriften *Communio* und *Concilium*, in der weithin von Anglikanern getragenen Bewegung der *Radical Orthodoxy* und in manchen Kreisen evangelikaler Theologinnen bzw. Theologen (vgl. 5f.) bis in die jüngste Vergangenheit hinein fortwirken.

Mit seiner Studie gelingt K. ein vielschichtiges Porträt einer für die jüngere Theologiegeschichte prägenden Generation, das gerade deshalb spannend zu lesen ist, weil es sich nicht in binnenkirchlichen Debatten verliert. Die bereits in der Einleitung grundgelegte präzise methodische Ausrichtung und die Einbeziehung von bisher nicht veröffentlichten Archivmaterialien eröffnen eine kontextsensible Sichtweise, die theologische Suchbewegungen zu intellektuellen, sozialpolitischen und kulturellen Entwicklungen in Beziehung setzt. Indem Kirche und Theologie als Teil eines größeren Ganzen verstanden werden, übernimmt K. ein Grundanliegen der *nouvelle théologie* und macht es sich sozusagen methodisch zu eigen. Die vorliegende Untersuchung vermittelt ein differenziertes Bild der Dynamiken, die zur Herausbildung der beiden theologisch profilierten Zentren von Fourvière und von Le Saulchoir geführt haben, sie umreißt deren zentrale Anliegen und ihre Wirkung, bleibt aber im Blick auf die Verwerfungen im Gefolge von *Humani generis* stumm. In den beiden letzten Kapiteln rückt K. die *nouvelle théologie* in eine bewusst globale Perspektive und unterstreicht damit zugleich die theologische Bedeutung einer auf den ersten Blick eher historisch angelegten Untersuchung. Genau diese gekonnte Verbindung von historischer Rekonstruktion und theologischer Reflexion macht das vorliegende Buch zu einer für den systematisch interessierten Theologen wie für den Historiker gleichermaßen lohnenden Lektüre. P. Schroffner SJ

Peterson, Brandon R.: *Being Salvation.* Atonement and Soteriology in the Theology of Karl Rahner. Minneapolis: Fortress Press 2017. XV/295 S., ISBN 978–1–5064–2332–6 (Hardback); 978–1–5064–0894–1 (Paperback); 978–1–5064–0895–8 (EPUB).

Erst spät, er war bereits älter als 60, hat Karl Rahner SJ (1904-1984) erstmals christologische Vorlesungen gehalten im Westfälischen Münster, seiner letzten Professur (1963/67). Präsent war das Thema Jesus Christus jedoch immer schon. Es mag auch an der erst 1999 (!), also posthum veröffentlichten theologischen Dissertation *E latere Christi* (von 1936) gelegen haben (vgl. K. Rahner, Sämtliche Werke, Bd. 3: 1–84 [Text], 428–435 [editorische Anmerkungen]), dass seine frühe Beschäftigung mit den Kirchenvätern lange unbeachtet blieb, allenfalls beiläufig oder kursorisch erwähnt und in ihrer Bedeutung deswegen weitgehend unterschätzt wurde – zu sehr war die Rahner-Rezeption bis in die 1990er-Jahre exklusiv auf die beiden Frühwerke *Geist in Welt* (1939) und *Hörer des Wortes* (1941) fixiert sowie in Debatten um Rahners Transzendentalphilosophie und -theologie verstrickt.

Umso erfreulicher ist es, dass die vorliegende, auf eine an der University of Notre Dame (Indiana) zurückgehende Dissertation (betreut von Robert A. Krieg sowie von Mary Catherine Hilkert OP, Matthew Ashley und Thomas F. O'Meara OP) eine Etappe der Werkgenese Rahners aufgreift, die mehr Beachtung verdient – auch weil damit weitere Fundamente des Œuvres freigelegt werden. Denn Karl Rahner hat mit *E latere Christi* gleichsam seine akademische Visitenkarte abgegeben. Profitiert hat er dabei von Vorarbeiten seines Bruders Hugo Rahner SJ: Dessen Dissertation (1931) beschäftigte sich mit der Vorstellung von Christus als dem Quell des Lebens, mit Bezugnahme auf die Bibelstelle Joh 7, 37–38 (ὕδατος ζῶντος) – als deren symbolische Erfüllung wiederum genau Joh 19,34 (αἷμα καὶ ὕδωρ) gilt: Blut und Wasser aus der Seitenwunde des Gekreuzigten, des zweiten Adam, entwickeln sich die ganze Väterzeit hindurch und darüber hinaus, zum mächtigen Bild von der Entstehung der Kirche, der zweiten Eva. Karl Rahner erwies sich also *in rebus patristicis* als Kenner und Könner. Er kannte sich mit Kirchenväter-Texten aus und konnte versiert mit ihnen umgehen – eine Seite, die vielen nach wie vor unbekannt oder aber suspekt ist, die die Begabungen der beiden Brüder Rahner klischeehaft gegeneinander ausspielen.

Derzeit *assistant professor (lecturer) of religious studies* an der University of Utah, analysiert Brandon R. Peterson (= P.) *E latere Christi. Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam. Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Jo[h] 19,34* detail- und kenntnisreich. Damit macht er sie für die Rahner-Rezeption fruchtbar: Jesus als der Ort der Erlösung, als *locus theologicus* im Werk Rahners. Sünde/Buße/Stellvertretung und Erlösungslehre haben den Jesuitentheologen von Anfang seiner akademischen Laufbahn an beschäftigt, mehr als viele Interpreten lange wahrhaben wollten. P. kennt die Schriften Rahners ebenso wie die wichtigste Sekundärliteratur, die er konsultiert hat. Seine Untersuchung rekapituliert und wertet aus. Man spürt auf fast jeder Seite: Er liest Rahner nicht nur in englischer oder amerikanischer Übersetzung, sondern auf Deutsch – jede Übersetzung bedeutet auch Verlust von Nuancen, auf die es, gerade bei dem Jesuitentheologen, in verschiedenen Fragen genau ankommen kann. Das verdient Respekt. Denn profunde Deutschkenntnisse sind für seine Generation, die, anders als Thomas F. O'Meara OP, Leo J. O'Donovan SJ oder Harvey D. Egan SJ, um stellvertretend drei US-amerikanische Rahnerschüler der 1960er- und 1970er-Jahre zu erwähnen, nicht in Deutschland studiert hat, bei weitem keine Selbstverständlichkeit (mehr).

Die Studie umfasst fünf annähernd gleich umfangreiche Kapitel, die auf die Einleitung (xi-xv) folgen, in welcher der Rahmen abgesteckt ist: Kap. 1 „Christ the Notification? Critiques and Categorizations of Rahner's Soteriology" (1–48); Kap. 2 „Rahners's Realsymbol. The Basis for Rahnerian Sacramental Soteriology" (49–99); Kap. 3 „Representative Soteriology in the Patristic Period" (101–144); Kap. 4 „Rahnerian Ressourcement. A Historical Basis for the Father's Influence" (145–209); Kap. 5 „Representative Soteriology in Rahner's Mature Work" (211–262); gefolgt von einer knappen „Conclusion" (263–267). Den Abschluss machen eine zuverlässige Bibliografie sowie ein Namen- und Sachregister (269–295).

Obwohl nicht darauf angelegt und frei von apologetischen Attitüden, widerlegen P.s Vorgehensweise ebenso wie seine Ergebnisse (indirekt) das sich hartnäckig haltende, nicht allein von Hans Urs von Balthasar geschürte Vorurteil, Rahners Denken habe den Absolutheitsanspruch des Christentums unterminiert und die Einzigartigkeit Jesu Christi relativiert. P.s Studie ist deswegen auch eine akkurate Auseinandersetzung mit Balthasars soteriologischem Ansatz, der dem Rahners fundamental entgegengesetzt ist. Dass Rahners Weg frappante Parallelen zu den frühen Kirchenvätern aufweist (bes. zu Irenäus von Lyon) und damit eine breitere Basis gewinnt, als neuscholastisch-ontologische Modelle von Inkarnation, Repräsentation und Stellvertretung hergeben, ist ein Nebeneffekt – der diejenigen nicht überraschen kann, die nicht nur einseitige Sekundärliteratur studieren. Hier erweist sich gerade Kap. 1 als wahre Fundgrube, weil es zustimmende und ablehnende Kritik an Rahner abzuwägen versteht: „In Rahner's particular system", so ein Vorausblick, „sacramental and representative soteriologies necessarily supplement one another" (xiii). Der von Rahner favorisierte Terminus *Realsymbol* gewinnt dabei eine Brückenfunktion. Er wird in Kap. 3 mit patristischen Modellen konfrontiert bzw. gegengelesen. Wer sich schon bisher mit dem frühen Rahner auseinandergesetzt hat, wird hier eine der ausführlichsten Auseinandersetzungen mit *E latere Christi* vorfinden, werkgenetisch lange vor späteren Überlegungen zur Herz-Jesu-Frömmigkeit oder zur transzendentalen Christologie liegend. Die Feststellung überzeugt: „Rahner's soteriology is a person-centered, representative one, with Christ as the True Human in whom all is blessed freely and eternally participated. The representative quality of Rahner's soteriology can be tracked back to his early fascination of patristic theology (particularly that of Irenaeus of Lyon and his idea of recapitulation), and his soteriology can only be fully appreciated when his idea of *das Realsymbol* is supplemented by that of *Repräsentation*" (264).

Die sich daraus für P. ergebenden Punkte für eine weiterführende, fruchtbare Rahnerforschung sind bedenkenswert und werden, so ist zu hoffen, aufgegriffen (vgl. 264–266). P. äußert am Ende die Hoffnung, dass Rahner jenseits aller Versuche, ihn zu kategorisieren, wieder mehr als historisch denkender und arbeitender Theologe wahr- und ernst genommen wird: „That is, Rahner's thought is profoundly shaped by his robust knowledge of and concern for the theology and overall Christian tradition which has preceded him" (265 f.). Dass modernes Denken und Theologie auf der Höhe der Zeit nur bestehen können, wenn sie das Erbe der Kirche kennen und damit umgehen können, um es fürs Heute fruchtbar zu machen – auch das lässt sich, wie Brandon R. Petersons Studie eindrucksvoll zeigt, von Karl Rahner lernen. A. R. Batlogg SJ

Lohfink, Gerhard: *Der christliche Glaube erklärt in 50 Briefen*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2018. 268 S., ISBN 978–3–451–34795–5 (Hardback); 978–3–451–84795–0 (PDF).

Dieses in vielfacher Hinsicht ungewöhnliche Buch lässt sich in das in den verschiedensten Formen vorliegende genus litterarum einer umfassenden Darstellung der katholischen Glaubenslehre einordnen. Dabei kann man beispielsweise an den „Katechismus der katholischen Kirche – Kompendium" (Pattloch 2005) oder an die von Walter Fürst und Jürgen Werbick herausgegebene „Katholische Glaubensfibel" (Herder 2004) denken. Auch im vorliegenden Buch geht es um eine Einführung in die vielen Themen des christlichen Glaubens. Der Verf. stellt sie so vor, wie sie von der Kirche, der er zugehört und für die er spricht, verstanden werden. Dabei ist das Panorama der in den 50 Kapiteln bearbeiteten Stichworte ebenso weit wie konkret. Es geht um Gott, um seine Welt, um Israel, um Jesus von Nazareth, um die Kirche, um die Sakramente, um die Formen der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Glaubenden, um die Vollendung von allem bei und in Gott. Der Leser, der der katholischen Kirche angehört und in ihr glaubt und lebt, begegnet in den Texten, die in diesem Buch zusammengestellt sind, dem Glauben seiner Kirche und freut sich, ihn in ansprechender Weise dargestellt zu erleben.

Nicht dass der Verf. in seinem Buch die kirchliche Lehre unverkürzt zur Sprache bringt, gibt seinen Texten ihr besonderes Profil. Dieses liegt vielmehr in der Art und Weise, wie er seine Gedanken vorlegt und entfaltet. Durchgehend ist er bestrebt, die

Themen des Glaubens sehr erfahrungsnah und einladend zu erörtern. So erreicht er, dass sich der Leser seines Buches auch persönlich angesprochen erlebt. Die Form, in der der Verf. seine Ausführungen darbietet, ist die eines Kontaktes, den er mit einer Familie aufgenommen und in einer fortlaufenden Reihe von Briefen aufrechterhalten hat. In diesen Briefen kann er immer auch auf die konkreten Ereignisse und Erfahrungen, die es dort gibt, eingehen und dann mit seinen katechetischen Darlegungen bei ihnen anknüpfen. Die auf diese Weise immer herzlich und freundlich in den Blick genommene Familie repräsentiert in mehrfacher Form, was viele Familien in unserer modernen Gesellschaft kennzeichnet. Dazu gehören ebenso die Spannungen, die das Zusammenleben in einer Familie erschweren können, wie auch die recht unterschiedlichen Formen einer Nähe oder Ferne zur katholischen Kirche. Der Verf. scheut sich nicht, die damit gestellten Probleme anzusprechen und in diskreter Weise gute Ratschläge zu geben und hilfreiche Hoffnungen zu wecken. So kommt in den Briefen zum Ausdruck, dass und wie der Glaube und das Leben in unserer Zeit einander berühren oder gar bestimmen. Es ist eindrucksvoll wahrzunehmen, wie liebenswürdig und unaufdringlich und auf diese Weise darin doch auch herausfordernd der Verf. seine kirchliche Apologetik realisiert.

Der Verf. hat erneut ein hochaktuelles Buch zustandegebracht. Es verdient viele Leser – im Raum der Kirche ebenso wie an ihren Rändern. Man liest gern in ihm und ist für die Einsichten, angesichts der wahrlich nicht wenigen Fragen, die heute an den christlichen Glauben gestellt werden, dankbar. W. Löser SJ

Moltmann, Jürgen: *Über Geduld, Barmherzigkeit und Solidarität*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2018. 89 S., ISBN 978–3–579–08246–2 (Paperback); 978–3–641–23512–3 (EPUB).

In der Welt der Theologen ist Jürgen Moltmann als Verfasser bedeutender, umfangreicher Werke bekannt. Jetzt hat er sich mit einem schmalen Bändchen zurückgemeldet. Wer sich in die beiden Texte, die es bietet, vertieft, erlebt sich aufs reichste beschenkt, denn was er dort liest, ist gleichermaßen lebensnah und gründlich durchdacht, in verständlicher und erfahrungsnaher Sprache dargeboten. Der eine Text – „Über die Geduld“ (11–66) – ist aus Erfahrungen entstanden, die der Verf. in der Zeit gemacht hat, in der er seine kranke Frau Elisabeth begleitete und betreute. Der andere Text – „Barmherzigkeit und Solidarität“ (67–87) – ist ein Vortrag, den der Verf. 2014 zum Jubiläum der Katholischen Universität von Mailand gehalten hat. Sowohl die Geduld als auch die Barmherzigkeit sind Einstellungen, die für das Gelingen eines menschlichen Lebens von höchster Bedeutung sind. In unserer modernen Gesellschaft sind freilich andere Haltungen verbreiteter. Deswegen bedarf es einer eigenen Entscheidung, sich selbst und auch anderen gegenüber Geduld walten zu lassen und Barmherzigkeit zu üben. Wer es tut, lebt nicht nur im Sinne wohl begründbarer natürlicher Tugenden, sondern auch in der Perspektive, die der christliche Glaube eröffnet. Der Glaube lässt den Menschen ja einem Gott begegnen, der ihm in Geduld und Barmherzigkeit zugewandt ist. Dadurch beschenkt und begabt, erfährt sich der gläubige Mensch erneut und vertieft dazu aufgerufen, sein Leben im Zeichen der Geduld und der Barmherzigkeit zu leben.

Die Anregungen, die dieses Buch enthält, sind ein kostbares Geschenk für alle, die sich ihm öffnen. Es könnte sich als Quelle neuer Einsichten in Zeiten der Besinnung bewähren. W. Löser SJ

Erneuerung der Kirchen: Perspektiven aus dem christlich-jüdischen Dialog. Herausgegeben von *Markus Himmelbauer*, *Martin Jäggle*, *Roman A. Siebenrock* und *Wolfgang Treitler* (Quaestiones disputatae; 290). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2018. 325 S., ISBN 978–3–451–02290–6 (Paperback); 978–3–451–82290–2 (PDF).

Im Januar 2015 fanden auf Anregung des „österreichischen Koordinierungsausschusses für christlich-jüdische Zusammenarbeit“ in den theologischen Fakultäten und sonstigen Bildungseinrichtungen Österreichs Veranstaltungen zum christlich-jüdi-

schen Gespräch statt. Dabei ging es um die Frage, in welchen Formen und in welchem Maße in ihnen das Judentum und die jüdisch-christlichen Beziehungen thematisiert werden. Eine Reihe der für diese Konferenzen erarbeiteten Vorträge wurde sodann in der Quartalschrift „Dialog –DuSiach/christlich-jüdische Informationen" veröffentlicht. Einige dieser Texte, sofern sie in der katholisch-theologischen Fakultät Wien vorgetragen worden waren, sind zusammen mit Beiträgen aus der Feder anderer im jüdisch-christlichen Gespräch engagierter Autoren und Autorinnen in den vorliegenden Aufsatzband aufgenommen worden.

Der Anlass für die erwähnten Konferenzen und dann auch für die Vorbereitung des vorliegenden Bandes war die Erinnerung an die vor 50 Jahren, 1965, erfolgte Verabschiedung der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen ‚Nostra aetate'" und darin des hochbedeutsamen Abschnitts 4, in dem es um eine grundsätzliche Neuausrichtung der Beziehungen der katholischen Kirche zum Judentum geht. Das einhellige Urteil aller Beiträger zu diesem Band ist von Zufriedenheit, ja Dankbarkeit über den tiefgreifenden Wandel bestimmt, den die konziliare Position ermöglicht hat. Was sich im Laufe des letzten halben Jahrhunderts auf diesem Felde schon ergeben und ereignet hat, hat nun auch jüdischerseits ein bemerkenswertes Echo gefunden. Zwei Dokumente, die in jüngster Zeit veröffentlicht wurden und von gewichtigen jüdischen Gremien ausgingen, lassen das erkennen: „Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen" (3. Dezember 2015) sowie „Zwischen Jerusalem und Rom" (31. August 2017).

In allen Beiträgen des vorliegenden Bandes, gleich ob sie von katholischen oder von jüdischen Autoren stammen, geht es um die Frage, wie die katholische Kirche heute ihre Beziehungen zum Judentum zu verstehen und zu gestalten unternimmt oder aufgerufen ist. Innerhalb dieses Rahmens unterscheiden sich die hier zusammengestellten Texte thematisch und atmosphärisch dann aber doch erheblich.

In den ersten drei Beiträgen wird an die offene oder verdeckte Wirksamkeit antisemitischer Einstellungen nicht nur vor, sondern auch noch nach der Schoa, in der die Judenverfolgung ihren grausamen Höhepunkt erlebt hatte, erinnert. *Stefan Schima* weist auf die älteren und die neueren Formen des Antisemitismus an der Universität Wien hin (20–44). *Klaus Davidowicz* berichtet von den Weisen einer seit langem in einem Dorf lebendigen Erinnerung an Andreas von Rinn, der, wie dort überliefert wird, das Opfer eines von Juden begangenen Ritualmordes war (45–65). Und *Norbert Reck* zeichnet in einer subtil gestalteten, erinnerungspsychologisch vorangehenden Studie nach, wie man in einer von Generation zu Generation neue Akzente setzenden Weise mit der Verstrickung in die Schuld an der Schoa umgeht (66–92). Indem diese drei Autoren den Blick auf die exemplarisch ausgewählten Antisemitismusspuren lenken, lassen sie deutlich werden, wie dringlich ein bis in die Wurzeln reichendes Umdenken schon war und weiterhin bleibt.

Dann folgen drei Aufsätze, in denen ein jüdischer Theologe – *Edward Kessler* (94–115) – und zwei katholische Theologen – *Johanna Rahner* (116–144) und *Roman A. Siebenrock* (145–165) – auf die in „Nostra aetate" angezielte neue Sicht auf das Judentum hinweisen. Sie stimmen darin überein, dass sie die lange in der Christenheit wirksame Lehre, der zufolge die Kirche als das neue Volk Gottes Israel abgelöst hat, zurückweisen. Sie betonen mit Paulus – Röm 9–11 –, dass Gottes Bund mit Israel fortdauert und deshalb eine christliche Mission unter den Juden auch aus christlicher Sicht nicht stattfinden darf.

In zwei weiteren Beiträgen geht es um exegetische Darlegungen zu Texten aus den paulinischen Briefen, die für eine christliche Israeltheologie höchst folgenreich sind, sich aber gleichzeitig in ihren Ausrichtungen deutlich unterscheiden. Der eine Text steht in 1 Thess 2,13–16. Dieser frühe Paulustext bildete in besonderer Weise den Ausgangspunkt für den christlichen Antisemitismus, der dann bis in unsere Zeit in immer neuen Formen wirksam war. Der andere Text – die bereits erwähnten Ausführungen in Röm 9–11 – lässt erkennen, dass schon Paulus ein christlich begründetes, von antisemitischen Akzenten freies Konzept einer Israeltheologie vertreten hat. Der erste dieser beiden Texte wird von *Armin Lange* ausgelegt (240–255), der zweite von *Rainer Kampling*,

der ihn programmatisch „als Basistext der Israeltheologie der römisch-katholischen Kirche“ bezeichnet (223–238).

Die enorme, in ein mitvollziehbares Gesamtbild nicht leicht integrierbare Spannweite der Positionen, die in diesen Band Eingang gefunden haben, lässt sich festmachen einerseits an den bibelexegetischen und -hermeneutischen Reflexionen zur Messianität Jesu, die *Wolfgang Treitler* entfaltet hat – „Zur offenen Frage nach dem Messias Jesus von Nazareth“ (168–195) –, andererseits an den dogmatischen Erörterungen, die der italienische Erzbischof *Bruno Forte* beigesteuert hat – „Berit olam – ein ewiger Bund: Israel und die Kirche. Für eine christliche Theologie des Judentums“ (256–273). Erwähnt sei auch noch der Beitrag von *Philip A. Cunningham*, der eine genauere Auslegung des konziliaren Dokuments „Nostra aetate“ und darin des Abschnitts 4 bietet – „Ein Blick auf das *No*s in *Nostra aetate*“(196–222).

In den beiden den Band abschließenden Beiträgen wird es dann noch einmal ganz praktisch. *Peter Ebenbauer* zeigt, ob und wie israeltheologisch relevante Veränderungen in dem einen oder anderen in das neue „Gotteslob“ aufgenommenen Kirchenlied vorgenommen wurden (274–291). Und *Regina Polak* legt dar, wie Themen aus dem christlich-jüdischen Dialog pastoraltheologisch aufgegriffen werden können und sollten (292–320).

So enthält diese Aufsatzsammlung eine Menge an Denkanstößen. Ein konsistentes Gesamtbild einer christlichen Israeltheologie kommt gleichwohl nur in Ansätzen zur Geltung. Die durchgängige Zurückweisung eines wie auch immer begründeten und sich konkret darstellenden christlichen Antisemitismus verdient alle Zustimmung. Der immer wieder geforderte Verzicht auf jedwede Form von Judenmission bedürfte mehr an Begründung und Differenzierung, als in den hier gesammelten Beiträgen erkennbar wird. Sieht man von den theologischen Ausführungen von Bruno Forte ab, so finden sich in diesem Buch zu wenige Hinweise auf die auch von katholischen Theologen schon vorgelegten und den Intentionen von „Nostra aetate“, Abschnitt 4, entsprechenden Israeltheologien. Theologen wie Hans Urs von Balthasar, Heinrich Schlier, Joseph Ratzinger, Gerhard Lohfink – um nur sie stellvertretend für viele andere zu nennen – haben sie in der Zeit und im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils erarbeitet. Es fällt auch auf, dass sich in keinem der in den Band aufgenommenen Beiträge ein Seitenblick auf die entsprechenden Entwicklungen und Bemühungen in den reformatorischen Kirchen und ihren Theologien findet.

Es sei abschließend die Frage gestellt, wie es angesichts der recht disparaten, gleichwohl sämtlich eine katholische Israeltheologie repräsentierenden Beiträge zur Wahl des Titels des Bandes gekommen ist: „Erneuerung der Kirchen“. Dieser Titel verspricht, was aber dann doch nicht oder bestenfalls in kleinen Stücken eingelöst wurde.

W. Löser SJ

Forster, Christian: *Die Lehre von der Mitwirkung.* Genese und Neureflexionen eines moraltheologischen Lehrstücks (Studien der Moraltheologie. Neue Folge; 9). Münster: Aschendorff 2017. 302 S., ISBN 978–3–402–11939–6 (Paperback); 978–3–402–11940–2 (PDF).

Situationen einer „Mitwirkung“ an Handlungen anderer gehören zum Normalfall alltäglichen Handelns vieler Menschen. Auf der sozialen Ebene rufen dies v. a. sozialkritisch und ökologisch motivierte Analysen zu ungerechten Strukturen der globalen Wirtschaft ins Gedächtnis. Im individualethischen Bereich tritt die Frage der Mitwirkung zwar leiser auf, präsent ist sie für den aufmerksamen Zeitgenossen jedoch auch hier – beispielsweise dann, wenn der Waffenhändler, der dem Münchner Amokläufer von 2016 die Tatwaffe verkaufte, wegen „Beihilfe“ zum Mord angeklagt und schließlich zu sieben Jahren Haft verurteilt wird. Angesichts dieser Aktualität ist Christian Forsters (= F.) Monographie zur „Lehre von der Mitwirkung“ sehr zu begrüßen. Die Arbeit ist die Publikation einer im Wintersemester 2016/17 in Würzburg eingereichten Dissertation mit dem gleichen Titel. Sie gliedert sich in drei Hauptteile: I. Die Entfaltung der katholischen Lehre von der *cooperatio* von der Barockscholastik bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, II. Fragen der Mitwirkung in neueren Stellung-

nahmen des Lehramts der katholischen Kirche, III. Eine Neuinterpretation der Lehre von der Mitwirkung am Unrecht anderer. F.s Arbeit spannt einen gut und sinnvoll angelegten Bogen: Der Leser wird zunächst in wichtige Stationen der geschichtlichen Genese der Theorie der Mitwirkung eingeführt. Die Fragen, die sich aus der Analyse der verschiedenen geschichtlichen Konzeptionen des Lehrstücks ergeben, werden in der systematischen Diskussion und der abschließenden Reflexion über beispielhafte Anwendungsfälle gekonnt aufgenommen. Neben einer „defensiv" die Verantwortung des Akteurs begrenzenden Facette des Lehrstücks wird so – im Anschluss an Klaus Demmer – eine „offensiv-entgrenzende Facette" (vgl. 229 f., 275–287) von Mitwirkung eingeführt und bedacht. Diese soll den Christen dazu anregen, sich aktiv für die Verbesserung der sozialen Verhältnisse seiner Welt einzusetzen.

Der erste Hauptteil ist der umfangreichste Abschnitt der Veröffentlichung von F. Nach einem Überblick über historische Hintergründe werden hier die für die Genese des Lehrstücks bedeutsamen Ansätze von Th. Sanchez (1550–1610), P. Laymann (1574–1635), H. Busenbaum (1600–1664), Alfons M. v. Liguori (1696–1787) sowie die neuscholastische Rezeption des Lehrstücks (inklusive der Publikationen B. Härings) referiert. Wer einen knappen und – trotz einiger Redundanz – gut lesbaren Überblick über diese historische Entwicklung sucht, findet hier einen leichten Einstieg in das Thema. Die systematische Darstellung der verschiedenen Ansätze wird jeweils um einige historisch häufig bemühte Beispiele ergänzt. So werden sowohl das Anliegen als auch die Reichweite der historischen Ansätze greifbar. Die große Schwäche der Darstellung liegt allerdings darin, dass F. das Lehrstück jeweils ohne die entscheidenden moralphilosophischen Hintergründe präsentiert: Auf die Handlungstheorie und den normativ-ethischen Gesamtansatz der Autoren geht F. an keiner Stelle näher ein. Erst auf S. 124 im Kontext der „kritischen Anfragen" erfolgt ein kurzer Seitenblick auf die Handlungstheorie. Überlegungen zum Normverständnis und der jeweiligen Normbegründung sucht man insgesamt vergeblich. Für die Argumentation im dritten Hauptteil ist dieses Versäumnis – wie sich unten zeigen wird – folgenreich. Unter den kritischen Anfragen, die F. an die genannten Autoren richtet, sticht vor allem der Vorwurf heraus, die Autoren böten „keine Möglichkeit, trennscharf zwischen einer erlaubten und einer verbotenen Mitwirkung zu differenzieren" (133; vgl. 137 u. ö.). Hier deutet sich bereits das Anliegen an, das F. im dritten Teil verfolgen will.

Im zweiten Hauptteil skizziert F. zunächst, weshalb die Lehre von der Mitwirkung nach dem Zweiten Vatikanum nahezu verloren ging: Die Moraltheologie versuchte nun, ihren Ausgangspunkt nicht mehr bei der Beurteilung einzelner Handlungen, sondern bei der einzelnen Person zu nehmen. Das bis dahin vorausgesetzte Naturrecht geriet in Misskredit, auch von der Kasuistik wandten sich viele Theologen ab. Durch lehramtliche Stellungnahmen gelangte die Lehre von der Mitwirkung Ende des 20. Jahrhunderts allerdings wieder in die Diskussion: In den 1990er Jahren bemühten sowohl Papst Johannes Paul II. als auch seine Kritiker die Lehre, um im Streit um die Schwangerenkonfliktberatung (Ausstellung eines Beratungsscheins nach § 218 StGB durch kirchliche Stellen) zu adäquaten Antworten zu kommen. Die deutschen Bischöfe und die von der römischen Glaubenskongregation herausgegebene Instruktion *Dignitas Personae* (2008) rekurrierten im Kontext der Beurteilung von Forschung an embryonalen Stammzellen auf diese Lehre. Und auch mit Blick auf die Verwendung von Impfstoffen, die aus embryonalen Stammzelllinien gewonnen wurden, zog das Lehramt das Lehrstück von der Mitwirkung heran. F.s Ausführungen sind hier ebenso übersichtlich wie informativ. Sie zeigen sowohl die praktische Notwendigkeit der Lehre von der Mitwirkung als auch den bestehenden Klärungsbedarf hinsichtlich der in ihr formulierten Kriterien.

Im dritten Hauptteil stecken die fachwissenschaftlich kontroversen Thesen der vorliegenden Publikation. Hier werden zunächst die Ansätze von K. Demmer und P. Knauer präsentiert. Demmers Monographie *Bedrängte Freiheit* (2010) dient F. dazu, die These von der „offensiv-entgrenzenden Facette" von Mitwirkung zu entwickeln. Im Entwurf Knauers findet der Autor sodann sein eigenes normativ-ethisches Fundament. Hier drängt sich die Frage auf, ob neben der etwas eigenen Perspektive Knauers nicht auch der Dialog mit der gegenwärtigen Moralphilosophie hilfreich gewesen wäre?

Phänomene wie „kollektive Verantwortung“ u. ä. werden in der Philosophie längst diskutiert. F.s Argumentation, dass der Knauer’sche Ansatz den „entscheidenden Fortschritt“ mit sich bringe, dass auf diese Weise „bereits vor der Betrachtung der moralischen Beschaffenheit der Mitwirkungshandlung die Haupthandlung aus ethischer Perspektive beurteilt werden“ könne (222), wirft jedenfalls viele Fragen auf: Hatten die in den ersten beiden Hauptteilen zitierten Autoren keine eigenständige Normtheorie vertreten (vgl. hierzu auch S. 141)? Bietet der Ansatz Knauers nach Ansicht des Autors tatsächlich die einzig mögliche und sinnvolle Variante normativer Ethik? F. übernimmt Knauers Theorie ohne weitere Kritik und vertritt die These, dass erst durch dessen Rede vom „entsprechenden Grund“ ein trennscharfes Unterscheidungskriterium zwischen einer ethisch erlaubten und einer ethisch unerlaubten Mitwirkung gegeben sei. Inwiefern Knauers vage Art eines Bezugs auf Werte und Werteverbünde (vgl. bei F. auf S. 219: „Reichtum überhaupt“; S. 220: „‚Besitz‘ *im Ganzen*“; Hervorhebung im Original) zu trennscharfen Unterscheidungen führen kann, wird für manchen Leser offenbleiben. Diese Kritik betrifft primär den ethischen Grundansatz von P. Knauer. Sie soll daher um eine weitere konkrete Anfrage zu F.s Ausführungen ergänzt werden: Hinsichtlich des Kausalzusammenhangs zwischen Haupt- und Mitwirkungshandlung unterscheidet F. als Varianten einer Mitwirkung „Ermöglichung“ und „Förderung“ der Haupthandlung. Diese beiden Arten eines Kausalzusammenhangs wiederum sollen jeweils mittelbar oder unmittelbar sowie durch „aktives Handeln“ oder durch „passives Unterlassen“ möglich sein (vgl. 234–239). Die systematische Unterteilung dieser Typen von Mitwirkung dürfte insgesamt hilfreich sein. Aus handlungstheoretischer Perspektive stellt sich allerdings die Frage, ob man anstelle von „aktivem Handeln“ und „passivem Unterlassen“ nicht einfacher von „Handeln durch Tun“ und „Handeln durch Unterlassen“ sprechen sollte. Eine bewusste Unterlassung kann nie rein „passiv“ sein; ein unbewusstes, rein passives Geschehenlassen hingegen ist gar keine Handlung. Eine vertiefte handlungstheoretische Reflexion könnte helfen, die Kernelemente der klassischen Lehre von der Mitwirkung weiter zu erhellen (F. zitiert hier lediglich D. Birnbacher).

Insgesamt lässt sich festhalten: F.s Monographie lehnt sich sehr stark an die schon von P. Knauer und S. Ernst her bekannten Thesen an. Selbst in der resümierenden Darstellung des eigenen Modells werden die einschlägigen Artikel dieser Autoren beständig als stützende Belege zitiert (vgl. 239–244). Da es zuvor hieß, die Lehre von der Mitwirkung werde „systematisch neu reflektiert“ (231), kann dies durchaus überraschen. Allerdings ist damit zumindest ein guter Einstieg in die jüngere Debatte um die Mitwirkung gegeben. Die ersten beiden Hauptteile des Buches bieten einen erfreulich hilfreichen Überblick über die geschichtliche Entwicklung des Konzepts der Mitwirkung. Die Lektüre der Monographie lohnt sich auch aus diesem Grund. S. Hofmann SJ

4. Praktische Theologie

Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Dritte, vollständig neu bearbeitete Auflage. Herausgegeben von *Stephan Haering*, *Wilhelm Rees* und *Heribert Schmitz*. Regensburg: Pustet 2015. LXVIII/2172 S., ISBN 978–3–7917–2723–3 (Hardback); 978–3–7917–7084–0 (PDF).

Auf insgesamt 2172 Seiten, davon 1986 Textseiten, und 126 in Paragraphen gezählten Einzelbeiträgen versammelt die dritte Auflage des von Stephan Haering (München), Wilhelm Rees (Innsbruck) und Heribert Schmitz (München) herausgegebenen Handbuchs des katholischen Kirchenrechts mit 63 Autoren die verdichtete Expertise der deutschsprachigen Kanonistik und ihrer Vertreter aller Altersstufen, sodass die Kontinuität mancher Autoren und Artikel und die gleichzeitige Einbindung neuer Autoren ein breites Spektrum bietet. Das Handbuch dritter Auflage ist gegenüber den Vorgängern, dem „Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts“ von 1980 und der ersten Auflage des Handbuchs im Jahr 1983, und im Vergleich zur zweiten Auflage

aus dem Jahr 1999 um über 600 Seiten gewachsen, seiner Gliederung aber in Grundzügen treu geblieben.

Das Handbuch ist wie die vorherige Auflage in sieben Teile (1. Grundlagen, 2. Verfassung der Kirche, 3. Sendung der Kirche, 4. Kirchenvermögen, 5. Kirchenstrafen, 6. Kirchlicher Rechtsschutz, 7. Kirche und Staat) gegliedert, die jeweils in weitere Abschnitte und Paragraphen unterteilt sind. Sie bieten einen fundierten Überblick über alle Bereiche des katholischen Kirchenrechts, stellen die Rechtslage des lateinischen Kirchenrechts unter Einbeziehung des Rechts der katholischen Ostkirchen dar und bieten im letzten Teil grundlegende Informationen zum Staatskirchenrecht. Wie es in Handbüchern häufig der Fall ist, kommen alle Strömungen des jeweiligen Fachs zu Wort, sodass die einzelnen Paragraphen auch davon geprägt sind. Es ist aber gelungen, zu große Einseitigkeiten zu vermeiden, sodass das Handbuch des katholischen Kirchenrechts zuverlässige Erstinformation und Vertiefungsmöglichkeiten bietet. Es wird aufgrund der Bekanntheit und des großen Umfangs des Handbuchs darauf verzichtet, alle 126 Paragraphen mit ihren jeweiligen Autoren aufzuzählen. Vielmehr erscheint es geboten, die Änderungen im Vergleich zur zweiten Auflage aufzuzeigen. In den Teilen fanden zahlreiche Autorenwechsel statt, die den Generationenwechsel in der Kirchenrechtswissenschaft dokumentieren, hier aber aufgrund der hohen Zahl nicht vollständig aufgelistet werden.

Im ersten Teil über die Grundlagen des Kirchenrechts (1–251) ist der erste Abschnitt „Die Kirche und ihr Recht" bereits in den Vorgängerwerken stets gewachsen. In der dritten Auflage sind der erste Paragraph zur kirchlichen Rechtsgeschichte von *Stephan Haering* und der fünfte Paragraph zur Theorie des kanonischen Rechts von *Helmuth Pree* neu und erscheinen in ihrer grundsätzlichen Bedeutung für die Kirchenrechtswissenschaft nur als begrüßenswert. Zwei Paragraphen, die sich in der zweiten Auflage mit der Kirche als rechtlich verfasstes Volk Gottes und der theologischen Grundlegung des Kirchenrechts befassten, sind nun in der dritten Auflage im zweiten Paragraphen über Recht und Kirchenrecht konzentriert worden.

Im zweiten Teil über die Verfassung der Kirche (253–907) wurde im ersten Abschnitt über die Christgläubigen im ersten Kapitel über die Berufung und Zugehörigkeit der Kirche der ehemalige selbständige Paragraph von *Joseph Listl* über die Erklärung des Kirchenaustritts in den grundsätzlichen Paragraphen zur Zugehörigkeit der Kirche integriert, der von Peter Krämer in die Autorenschaft von *Rüdiger Althaus* überging. Der im zweiten Kapitel über die Glieder der Kirche situierte zwanzigste Paragraph konnte aufgrund des Redaktionsschlusses die Novelle der Grundordnung des kirchlichen Dienstes noch nicht berücksichtigen. Das vierte Kapitel über die Untergliederungen der Diözese wies in der zweiten Auflage noch zwei Paragraphen zur diözesanen Region und zum Dekanat von Karl-Theodor Geringer auf. Diese Materie der Untergliederungen der Diözese wurde in der dritten Auflage im Paragraph 43 in der Autorenschaft von *Margit Weber* zusammengefasst. Der Paragraph über den Pfarrgemeinderat und den Pfarrvermögensverwaltungsrat wurde um den Pfarrpastoralrat ergänzt. Ebenso wurde der Paragraph über den Pfarrverband um die Pfarreiengemeinschaften und der Paragraph über die kirchlichen Bewegungen um die geistlichen Gemeinschaften sinnvoll erweitert. Das Vereinigungsrecht unter einem weiten Verständnis der Verfassung der Kirche einzusortieren, ist geblieben, eingedenk dessen, dass Vereinigungsrecht und Verfassungsrecht stets zu unterscheiden sind.

Der dritte Teil über die Sendung der Kirche (909–1468) weist in seiner Grundstruktur, das Heiligungs- und Verkündigungsrecht der Kirche umfassend darzustellen, neben Autorenwechseln und den inhaltlichen Aktualisierungen keine größeren Änderungen auf. Der Paragraph über die Kunst und Denkmalpflege wurde allerdings aus dem vierten Teil über das Kirchenvermögen in den zweiten Abschnitt über den Heiligungsdienst der Kirche in das zweite Kapitel über die Vorbedingungen des Gottesdienstes eingefügt. In diesem Abschnitt findet sich auch der begrüßenswerte neue Paragraph über die Kirchenmusik aus der Feder von *Karl-Heinz Selge*. Die eheprozessrechtlichen Paragraphen 90 und 111 aus dem sechsten Teil über den kirchlichen Rechtsschutz von *Stefan Rambacher* konnten die Reform des Eheprozessrechts durch die Motu Proprien Mitis Iudex Dominus Iesus für das Recht der lateinischen Kirche sowie Mitis et misericors

Iesus für das Recht der katholischen Ostkirchen von Papst Franziskus nicht mehr berücksichtigen. Dies ist leider dem notwendigen Redaktionsschluss geschuldet und daher in keiner Weise dem Autor anzulasten. Während die Anstaltsseelsorge allgemein und die Militärseelsorge in eigenen Paragraphen behandelt werden, wird die Polizeiseelsorge nicht in einem eigenen Artikel berücksichtigt.

Der vierte Teil (1469–1566) widmet sich dem kirchlichen Vermögensrecht, der sechste Teil (1645–1765) dem kirchlichen Strafrecht, auf dessen Reform die Herausgeber angesichts der laufenden Reformarbeiten zum sechsten Buch des CIC noch gewartet hatten, welches allerdings bis dato nicht umfassend erneuert wurde. Der sechste Teil ist um die seit der letzten Auflage vorgenommenen Modifikationen des kirchlichen Strafrechts, insbesondere in Fällen sexuellen Missbrauchs, ergänzt worden und gibt einen Einblick in die laufende Strafrechtsreform.

Während sich im fünften (1567–1643) und sechsten Teil neben der inhaltlichen Aktualisierung und zahlreichen Autorenwechseln keine strukturellen Änderungen ergeben haben, wurde der siebte Teil (1767–1986) zu Kirche und Staat um einen Paragraphen über Konkordate und andere Staatskirchenverträge aus der Feder von *Stephan Haering* und einen weiteren über Europa und die Kirchen und Religionsgemeinschaften von *Burkhard Berkmann* stark erweitert. Ferner weist die dritte Auflage neben den schon bestehenden Paragraphen zu Deutschland, Österreich, der Schweiz und Frankreich eigene Paragraphen zum Verhältnis von Staat und Kirche in Italien unter besonderer Berücksichtigung von Südtirol (*Michael Mitterhofer*), in Liechtenstein (*Markus Walser*) und in Luxemburg (*Patrick Hubert*) auf. Dadurch wird die Darstellung des Staatskirchenrechts einzelner Länder und seiner Quellen erfreulicherweise umfangreicher, wenngleich man von einem derart umfassenden Handbuch keine vollumfängliche Darstellung des Staatskirchenrechts bzw. Religionsrechts erwarten darf.

Das Werk wird von vorbildlichen Registern, einem Kanonesregister (1987–2031), einem Personenregister (2033–2069), einem Sachwortregister (2071–2165) sowie einem Autorenverzeichnis (2167–2172) beschlossen, die den Leser hilfreich zu seinem Ziel führen und die davon zeugen, was die Redaktion des Handbuchs hier geleistet hat. Gleiches gilt für das vorangestellte umfangreiche Abkürzungsverzeichnis.

Das Handbuch des katholischen Kirchenrechts war und ist in seiner aktuellen dritten Auflage ein unverzichtbares und wertvolles Standardwerk für den deutschsprachigen Raum und in seiner internationalen Rezeption auch darüber hinaus. Es bietet einen umfangreichen und fundierten Überblick und Einblick in alle Bereiche des katholischen Kirchenrechts sowie in Grundfragen des Staatskirchenrechts. Es leistet einen hervorragenden Dienst für die wissenschaftliche Lehre und Forschung und die kirchliche Praxis, insbesondere für die kirchliche Verwaltung und die Gerichte. Aufgrund dessen sollte es nicht nur in Bibliotheken unverzichtbar sein. Th. Meckel

Hillgruber, Christian: *Die lutherische Reformation und der Staat* (Schönburger Gespräche zu Recht und Staat; Band 29). Paderborn: Schöningh 2017. 140 [142] S., ISBN 978–3–506–78860–3 (Hardback); 978–3–657–78860–6 (PDF).

Der Reformator Luther hat zwar keine systematische geschlossene Theorie des Rechts und des Staats entwickelt, aber doch aus seinem Glaubensverständnis heraus eine spezifische Einstellung zur weltlichen Ordnung und ihrem Recht gefunden, die sehr wirkmächtig geworden ist. Ihren Mittelpunkt findet Luthers Staatsauffassung in seiner Lehre von den zwei Reichen und zwei Regimenten. In der vorliegenden Schrift analysiert Christian Hillgruber (= H.) diese Lehre und greift darüber hinaus die Frage auf, ob bei Luther das neue Gottesbild auch ein neues Menschenbild nach sich zog und bezieht schließlich die neuzeitlichen Veränderungen von Staat und Gesellschaft (als unbeabsichtigte Neben- und Spätfolgen der Reformation) in die Überlegungen mit ein.

Die vorliegende Arbeit hat acht (zum Teil recht kurze) Kapitel. In Kap. 1 „Einleitung: Luthers Theologie und seine Bedeutung für das Staatsdenken“ (9–12) versucht H. die eigentliche Bedeutung von Luthers Reformation herauszuarbeiten. Diese ist ihrem Anspruch und Ziel nach eine kirchliche Erneuerungsbewegung gewesen. Sie griff erst Missstände in der römischen Papstkirche, dann diese selbst an und zielte in

ihrem theologischen Kern (nämlich der Rechtfertigungslehre) auf das Seelenheil der Gläubigen, nicht auf ihr irdisches Wohlergehen. Am Anfang der Reformation stand die Kritik am Ablasskauf, der nach Luther eine trügerische Heilsgewissheit vermittle, in Wahrheit aber die Menschen in die Irre leite, weil nur ernstliche Reue und dauerhafte Buße (also eine innere Umkehr) zur Vergebung der Sünden führe. Wer nicht bereut, dem kann auch ein Ablass nicht helfen. Allein durch den Glauben an Gottes Wort, der alle Schuld aufhebt, kann der Mensch vor Gott gerechtfertigt werden.

In Kap. 2 „Luthers Lehre von den zwei Reichen und zwei Regimenten als Bestimmung des Verhältnisses von weltlicher und geistlicher Gewalt“ (13–23) weist H. zunächst darauf hin, dass Luthers Lehre von der Freiheit eines Christenmenschen als radikale Absage an jede Form der Unterwerfung unter Herrschaftsgewalt und damit als Auflösung aller Obrigkeit fehlgedeutet werden konnte. Luther sah sich daher zu einer das weltliche Regiment als „Gottesdienst” rechtfertigenden (und zugleich seine immanenten Grenzen markierenden) Klarstellung genötigt. Dies geschah in der berühmten Abhandlung *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* (1523). Nach dieser Schrift hat Gott eine doppelte Herrschaft unter den Menschen aufgerichtet: eine *geistliche* durch das Wort und ohne Schwert, wodurch die Menschen fromm und gerecht werden sollen, so dass sie mit dieser Gerechtigkeit das ewige Leben erlangen. Die andere Herrschaft ist *weltlich* durch das Schwert, damit diejenigen, die nicht durch das Wort fromm und gerecht für das ewige Leben werden wollen, dennoch durch diese weltliche Herrschaft gezwungen werden, fromm und gerecht zu sein vor der Welt. Und solche Gerechtigkeit bewirkt Gott durch das Schwert (vgl. 17).

Wie weit reicht die weltliche Gewalt? Dieser Frage wird in Kap. 3 „Die Reichweite weltlicher Gewalt“ (24–34) nachgegangen. Kurz gefasst: Luther entmachtet die Kirche, dehnt die staatlichen Zuständigkeiten aber aus.

Zunächst: „Luther lehnte den Anspruch der Kirche auf Jurisdiktion über die Menschen ab. Sie habe keine Rechtsgewalt, diese liege vielmehr ausschließlich beim Staat. Aus den geistlichen Herren werden Diener des Worts. Die (sichtbare) Kirche hat allein in Erfüllung ihres Verkündigungsauftrags ihres Amtes zu walten, d.h. das Evangelium schriftgetreu zu lehren und die Sakramente zu verwalten” (24).

Dann: die staatlichen Zuständigkeiten werden von Luther ausgedehnt. Das hat die folgenden vier Konsequenzen: 1. Die weltliche Obrigkeit sollte für die äußere Ordnung der sichtbaren Kirche zuständig sein. Es entstand das frühneuzeitliche evangelische Landeskirchentum, in dem die Landesherren das ihnen zugefallene episkopale Aufsichtsamt allerdings nicht direkt, sondern durch Visitationskommissionen ausübten, denen sowohl fürstliche Amtsleute als auch Theologen unter dem Vorsitz eines Superintendenten angehörten. 2. Gemeinwohlförderung sollte weithin eine Aufgabe der weltlichen Obrigkeit sein. 3. Das so entstehende (neue) bürgerliche Recht sollte sich das (alte) kanonische Recht zum Vorbild nehmen. Hatte Luther 1520 noch vor dem Elstertor in Wittenberg die kanonischen Rechtsbücher (das sog. *Corpus Iuris Canonici*) verbrannt, so wurde von den lutherischen Juristen (seit den 1530er-Jahren) das kanonische Recht als wertvolle Quelle angesehen, das in der Bibel und in den frühen apostolischen Grundordnungen (den sog. *Kirchenordnungen*) fest verankert sei. 4. Die (öffentliche) Bildung geriet völlig in die Hand des Staates. Im protestantischen Deutschland wurde das kirchlich etablierte System religiöser Erziehung und Bildung in ein System staatlicher öffentlicher Bildung verwandelt, das allen zugänglich sein sollte, um so die bildungsmäßigen Voraussetzungen eines „Priestertums aller Gläubigen“ zu schaffen, nämlich die Fähigkeit, das Wort Gottes selbst zu lesen und zu verstehen. – „Insgesamt bleibt festzuhalten, dass der Staat auf diese Weise in vielen Bereichen, die bisher in die Zuständigkeit der Kirche gefallen waren, an deren Stelle trat. Die Fragen der öffentlichen Moral, der öffentlichen Fürsorge, ja sogar des rechten Glaubens wurden ‚verweltlicht‘ und ‚verstaatlicht‘“ (34).

Was sind die Grenzen des Staates? Auf diese Frage geht Kap. 4 „Die Grenzen legitimer Wirksamkeit des Staates“ (35–47) ein. Luther betont den Vorbehalt des Gewissens. Er setzte zwar die weltliche Obrigkeit in ihr angestammtes Recht ein, versieht aber dieses Recht mit definitiven Schranken. In diesem Sinne hatte sich Luther schon bei seiner Verteidigungsrede vor dem Reichstag von Worms 1521 auf sein Gewissen berufen. In

religiösen Dingen kennt Luther nur eine Autorität: Gott und das eigene Gewissen, in dem Gott spricht. „Luthers Ablehnung von Glaubenszwang durch die weltliche Gewalt gründet [...] in der Überzeugung, dass Gottes Heil, das geistlicher Vermittlung bedarf, allein sine vi, sed verbo durch die Verkündigung des Evangeliums und seine freiwillige Annahme im Glauben erlangt werden kann" (39).

Luther kennt zwar den Gewissensvorbehalt, lehnt aber ein *aktives* Widerstandsrecht ab. Er lässt keinen Zweifel daran, dass die weltliche Gewalt an das Naturrecht gebunden ist und daher nicht wirksam zu unrechtem Tun verpflichten kann. Tut sie das aber dennoch, so kann der einzelne Mensch ihr die Gefolgschaft verweigern (vgl. Apg 5,29). Die daraufhin erfolgenden Sanktionen der Obrigkeit hat man allerdings geduldig hinzunehmen. „Luther lehrt im Falle der obrigkeitlichen Missachtung des christlichen Gewissens eine duldende und leidende Haltung einzunehmen. [...] Gebietet die Obrigkeit, etwas Bestimmtes zu glauben, was ihr nicht geziemt, so soll der Christ, der Gott mehr als den Menschen gehorchen soll, ihr zwar nicht Folge leisten. Über diesen zivilen Ungehorsam hinaus ist aber kein aktiver Widerstand angezeigt" (43).

In Kap. 5 „Von der Freiheit eines Christenmenschen: neues Gottesbild – neues Menschenbild" (48–56) wird die Freiheitslehre Luthers skizziert. Wenn dieser von der Freiheit aus Gottes Gnade spricht, meint er etwas ganz anderes, als die Autonomie des Menschen, die in der Aufklärung entdeckt und propagiert wird, und schon gar nicht grundrechtliche Freiheit vom Staat, wie sie uns heute selbstverständlich geworden ist. Es geht Luther um die geistige, innere Freiheit. Die Erkenntnis, dass der Mensch existentiell von Gott abhängt und für seine Rechtfertigung der unverdienbaren Gnade Gottes bedarf, die nicht errungen, sondern nur demütig empfangen werden kann, macht den Menschen frei; frei von sich selbst und dem Zwang, mit sich selbst beschäftigt zu sein. „Wer sich, so hat es einmal Eberhard Jüngel formuliert, um seine Anerkennung nicht mehr zu sorgen braucht, weil er bereits eine von Gott definitiv anerkannte Person ist, der muss dann aus sich selber nichts mehr machen. Er kann sich nicht selbst verwirklichen, und er muss sich auch nicht mehr selbst verwirklichen" (49). – Diese neue Freiheitslehre Luthers hat ein neues Gottesbild und ein neues Menschenbild geschaffen, die verschieden sind von der (alten) Lehre der katholischen Kirche. Luthers Doppelkennzeichnung des Menschen (vor allem sein „*simul iustus et peccator*") hat ein skeptisches protestantisches Menschenbild geprägt, das sich mit der katholischen Vorstellung von der Heiligkeit des Menschen und seines Lebens nicht zu arrangieren vermag.

In Kap. 6 „Luther und der Staat – eine Zwischenbilanz" (57–65) legt H. ein Ergebnis seiner (bisherigen) Überlegungen in zwei Punkten vor: 1. Die lutherische Reformation ist eine theologische, aber keine soziale Revolution. Die neue theologische Lehre, nach der alle Menschen in einer unmittelbaren Beziehung zu Gott stehen, machte die sichtbare Kirche zwar nicht bedeutungslos, nahm ihr aber den eigentlichen Nimbus. Der radikalen Gleichheit aller Menschen vor Gott korrespondiert bei Luther aber keine Forderung nach gesellschaftlicher oder politischer Gleichheit im weltlichen Reich. 2. Luther leistet einen Beitrag zur Herausbildung moderner Staatlichkeit. Wenn die lutherische Reformation in ihrem Kern auch unpolitisch war, so hat sie gleichwohl das politische Denken des Einzelnen längerfristig maßgeblich beeinflusst. „Denn irgendwann musste die Frage aufkommen, warum der freie Christenmensch, der in unmittelbarer Beziehung zu Gott steht, zu seiner Obrigkeit in einem einseitigen Abhängigkeitsverhältnis stehen sollte" (61). Die lutherische Reformation hat zu der Herausbildung moderner Staatlichkeit den Anstoß und Grund gegeben, theologische Vorarbeit geleistet, nicht mehr, aber auch nicht weniger.

In Kap. 7 „Luther – Wegbereiter der Moderne?" (66–72) fragt sich H., ob und inwieweit Luther die Moderne vorbereitet hat. Die Antworten auf diese Frage waren und sind nicht einheitlich. H. versucht, seine Meinung in den folgenden zwei Thesen zu umreißen: 1. Die Reformation ist eher eine antimoderne Strömung. „Eine gewisse antimodernistische Stoßrichtung von Luthers religiöser Reformbewegung ist [...] nicht zu übersehen" (69). Nichts macht dies deutlicher als der Disput Luthers mit Erasmus von Rotterdam in der Frage, ob der Mensch die Freiheit hat, Gutes tun zu können. Luther vermag eine solche Willensfreiheit auch nicht ansatzweise zu erkennen, weil er den Menschen so tief in die Sünde verstrickt sieht, dass er sich aus ihr nicht einmal

voluntativ befreien kann. Und dies führt letztlich dazu (vgl. 70), dass der Mensch gar nicht in der Lage ist, seine eigene Zukunft zu gestalten und eine moderne religiöse Reform anzustoßen. Zum Guten ist der Mensch unfähig. „Er muss, um gerettet, befreit und gerechtfertigt zu werden, der Gnade Gottes teilhaftig werden, die ihm in Jesus Christus zugesagt ist" (70). 2. Die Reformation ist eine Reformbewegung neben vielen anderen. Man muss die Reformation im Kontext der vielen anderen Reformen innerhalb und außerhalb der Kirche in dieser schon vor der Reformation bewegten Zeit zwischen Mittelalter und Neuzeit sehen. Zu nennen wären hier etwa die Reformkonzilien und die Reichsreformbewegung des 15. Jahrhunderts und (neben dem Humanismus) eine neue Frömmigkeitskultur, ein neues Gottes- und damit verbunden auch Menschenbild.

In Kap 8 „Die neuzeitlichen Veränderungen von Staat und Gesellschaft als unbeabsichtigte Neben- und Spätfolgen der Reformation" (73–87) listet H. die Spät- und Nebenfolgen der Reformation auf. Die meisten Veränderungen, welche die Reformation auslöste, lagen nicht in der Absicht des Reformators Luther. Aber die (unbeabsichtigten) Nebenfolgen der Reformation sind für die weitere Entwicklung wirklich entscheidend. „Hier zeigt sich: Was aus dem werden sollte, was er angestoßen hatte, lag nicht mehr allein in der Hand des Reformators" (73). H. zählt fünf Nebenfolgen der Reformation auf: 1. Die Reformation bedeutet das Ende der überkommenen *universitas christiana*. Das Europa der Nationen ist nicht durch die Reformation entstanden, aber doch befördert worden. 2. Die Konfessionalisierung der frühneuzeitlichen Staatlichkeit. Luther hatte bekanntlich mit seiner Zwei-Reiche-Lehre das weltliche vom geistlichen Reich deutlich voneinander geschieden. Umgekehrt hat sich (im Zusammenwirken von Staat und Kirche in den reformatorischen, aber eben auch in den katholisch gebliebenen Territorien) jener bekannte Prozess vollzogen, der die Untertanen in konfessioneller Einheit zum Gehorsam gegenüber der weltlichen Obrigkeit erzog. Das hat zu einer Konsolidierung der Macht des frühmodernen Staates beigetragen. 3. *Cuius regio, eius et religio*. Der Augsburger Religionsfriede von 1555 fand für das Heilige Römische Reich Deutscher Nation in der spaltenden Konfessionsfrage eine Lösung, die darin bestand, dass den Reichsständen ein Wahlrecht zwischen den beiden Konfessionen (der katholischen und der *Confessio Augustana*) eingeräumt wird. 4. Individualität und Subjektivität. Man hat mit Recht die Bedeutung der Reformation für die Wiederentdeckung des Individuums und seiner Subjektivität in der Gottesbeziehung und Gotteserfahrung hervorgehoben. In der lutherischen Kirche ist die Subjektivität und Gewissheit des Individuums ebenso notwendig wie die Objektivität der Wahrheit. 5. Die Reformation – der Anfang vom Ende der Tradition als Argument. Das reformatorische Denken hat die kirchliche Tradition einer schonungslosen Kritik unterzogen. Was dieser Kritik im Urteil der Reformatoren nicht standhielt, konnte für sie keine Legitimität mehr beanspruchen. „Die Tradition verliert mit der Reformation gewissermaßen ihr Eigenrecht" (86).

Wie soll man die vorliegende Arbeit bewerten? Das Format der Schrift (16,5 x 20,5 cm) könnte nahelegen, man habe es hier mit einem unbedeutenden „Büchlein" zu tun. Dem widerspricht (rein äußerlich) aber schon die Tatsache, dass die Anmerkungen (89–140) fast die Hälfte des Buches ausmachen. Auch ist der Autor (Christian Hillgruber, Professor für Öffentliches Recht und Direktor des Instituts für Kirchenrecht an der Rheinischen-Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn) als „wissenschaftliches Schwergewicht" bekannt. Zudem rennt der Schreiber mit seinen Ausführungen keine offenen Türen ein. So habe ich das vorliegende Buch mit viel Gewinn gelesen. Umso mehr als der (katholische) Kanonist sich noch immer im protestantischen Kirchenrecht nicht wirklich auskennt und von diesem lernen kann. R. Sebott SJ

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

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

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter **www.herder.de** beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: +49 761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

ThPh 94 (2019) 161–191

Die Verkündigung des Evangeliums nach Augustins allegorischer Auslegung von Ps 18(19),1–7 nebst ihrer Vor- und Wirkgeschichte

Von Hermann Josef Sieben SJ

Augustinus hat im Rahmen seiner monumentalen *Enarrationes in Psalmos* in zwei Kommentaren Ps 18,1–7 ausgelegt. Außerdem kommentiert er einzelne Verse dieses ersten Teils des genannten Psalms an mehreren Stellen seines übrigen Predigtwerkes. Der Bischof von Hippo hat in diesen Psalmkommentaren seine theologische Vorstellung, seine Idee von der Verkündigung des Evangeliums treffend zusammengefasst und überzeugend auf den Punkt gebracht. Um diese Idee als Ganze und in ihren verschiedenen Aspekten zu erfassen, analysieren wir zunächst die genannten Texte. In einem zweiten Schritt legen wir eine Synthese von Augustins Vorstellung der Verkündigung des Evangeliums vor, in einem dritten und vierten ergänzen wir die beiden ersten Schritte, indem wir auf die vorausgustinische und auf die nachaugustinische Auslegung der betreffenden Psalterverse eingehen.

1. Analyse der einschlägigen Texte

1.1. Die erste Auslegung von Ps 18,1–7 in den Enarrationes in Psalmos

Die *Enarrationes in Psalmos*[1] setzen sich aus drei Teilen zusammen: aus kurz gefassten Kommentaren zu Ps 1–32, aus einer Reihe von gehaltenen Predigten zu einzelnen Psalmen und aus diktierten Auslegungen, die das Gesamtcorpus ergänzen. Den Grundstock der 32 Auslegungen, die Augustinus schon in den Jahren 394/395 zusammengestellt hat und deren Entstehung zum Teil vielleicht noch in die Zeit vor seinem Episkopat (Mitte 395) zurückreicht, nennt Augustinus selber *psalmi expositi*, also paraphrasierende Kommentare, die Gruppe der gehaltenen Predigten *psalmi in populo tractati* (beziehungsweise *disputati* oder *habiti*), die restlichen ab 415/416 diktierten Ergänzungen *psalmi dictati*. Die erste Auslegung von Ps 18 gehört den *psalmi expositi* an, die zweite den *psalmi in populo tractati.* Während für die erste Auslegung nur der *terminus ante quem*, nämlich die Jahre 394/395, genannt werden

[1] Zur Bedeutung der *Enarrationes in Psalmos* (= en.Ps) vgl. *M. Fiedrowicz*, Art. Enarrationes in Psalmos. Theologische Aspekte, in: AugL. 2 (1996–2002) 838–858, hier 839: „Als Enzyklopädie augustinischen Denkens gehören die *en.Ps* […] neben den *Confessiones* und *De civitate Dei* zu seinen bedeutendsten Schriften. Augustins spirituell reichstes und vielleicht gedankentiefstes Werk gilt als unbestrittener Höhepunkt patristischer Psalmeninterpretation." Zu den philologischen Aspekten der en.Ps vgl. *H. Müller*, Enarrationes in Psalmos. Philologische Aspekte, in: AugL. 2 (1996–2002) 804–838. Allgemein zu den Psalmen bei Augustinus vgl. *A. Zerfaß*, Psalmi, in: AugL. 4 (2018) 979–985.

kann, lässt sich die zweite mit hoher Wahrscheinlichkeit auf das Jahr 412 in die Nähe des Pfingstfestes datieren.[2]

Die beiden im Rahmen der *Enarrationes in Psalmos* dargebotenen Auslegungen von Ps 18,1–7 liegen seit einigen Jahren in zwei kritischen Editionen vor, die sich deutlich voneinander unterscheiden. In der Edition des *Corpus Scriptorum christianorum* sind sie entsprechend den älteren Ausgaben und Handschriften in einem Stück hintereinander veröffentlicht,[3] in der Ausgabe des *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* werden sie dagegen an verschiedenen Stellen der Gesamtedition der *Enarrationes in Psalmos* publiziert.[4] Der Herausgeber der letztgenannten Ausgabe trennte die beiden Auslegungen voneinander, weil sie nicht nur in verschiedenen Zeiten abgefasst wurden, sondern auch verschiedenen Typen von Auslegungen angehören. Die genannte Neuerung in der Vorlage des Textes wird indes vom Team der neuen französischen Übersetzung der Psalmen 17–25 der *Enarrationes in Psalmos* abgelehnt.[5] Der erhebliche zeitliche Abstand der Entstehung beider Auslegungen bietet natürlich die Möglichkeit, eventuelle Entwicklungen in Augustins Lehre über die Verkündigung des Evangeliums festzuhalten.

Die *expositio*, also die erste Auslegung von Ps 18,1–7, hat die strenge Form eines paraphrasierenden Kommentars. Mit knappen, nicht immer leicht zu verstehenden Sätzen wird jeweils ein Vers nach dem anderen allegorisch[6] kommentiert. Auf deutsch[7] lautet Augustins Auslegung:

1. *Auf das Ziel hin, der Psalm wird David selbst zugeschrieben*: Der Titel ist bekannt. Nicht der Herr Jesus Christus sagt diese Dinge, sondern sie werden über ihn gesagt.[8]
2a. *Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes:* Die gerechten Evangelisten, in denen Gott wie im Himmel wohnt, legen die Herrlichkeit unseres Herrn Jesus Christus

[2] Vgl. *Müller*, Enarrationes, 810.

[3] *Augustinus*, Enarrationes in psalmos I–L, herausgegeben von *E. Dekkers/J. Fraipont* (CChr.SL 38), Turnhout 1956, 105–113. – Nach dieser Ausgabe werden die en.Ps im Folgenden zitiert.

[4] *Augustinus*, Enarrationes in psalmos 1–32 (expos.), herausgegeben von *C. Weidmann* (CSEL 93/1A), Wien 2003, 294–305 und *ders.*, Enarrationes in psalmos 18–32 (sermones), herausgegeben von *C. Weidmann* (CSEL 93/1B), Wien 2011, 33–48.

[5] Vgl. *M. Dulaey [u. a.]*, Avant–propos, in: *Augustinus*, Les commentaires des psaumes. Enarrationes in psalmos. Ps 17–25 (BAug 57B), herausgegeben und übersetzt von *M. Dulaey [u. a.]*, Paris 2009, 5–9, hier 6.

[6] Zur allegorischen Auslegungsmethode vgl. *M. Fiedrowicz*, Psalmus vox totius Christi. Studien zu Augustins „Enarrationes in Psalmos", Freiburg i. Br. [u. a.] 1997, 84–98. – Zur Auslegung von Ps 18,1–7 durch die Kirchenväter vgl. neuerdings *Th. Heither/Ch. Reemts* unter Mitarbeit von *J. Metzdorf* (Ps 22), Die Psalmen bei den Kirchenvätern. Psalm 1–30, Münster 2017, 287–295. Die angewandte Methode, d. h. die Vers für Vers voranschreitende Kommentierung der Psalterverse durch die Kirchenväter, erlaubt leider weder im Fall des Bischofs von Hippo den kohärenten Zusammenhang seiner Auslegung von Ps 18,1–7 in den Blick zu bekommen noch auf die Frage Auskunft zu geben, ob auch andere Kirchenväter den uns interessierenden Text gerade in seinem Zusammenhang, also als ein einheitliches Thema, ausgelegt haben.

[7] Zu den beiden Auslegungen von Ps 18,1–7 in den en.Ps vgl. *M. Dulaey*, Psaume 18, in: BAug 57B, 47–55; 63–83.

[8] en.Ps 18,1,1: „*In finem, psalmus ipsi Dauid*. Titulus notus est: nec dominus Iesus Christus haec dicit, sed de illo haec dicuntur."

aus, beziehungsweise die Herrlichkeit, durch die der Sohn den Vater auf der Erde verherrlicht hat.[9]
2b. Und das Firmament verkündet die Werke seiner Hände: Und das Herz, das durch die Verlässlichkeit des Heiligen Geistes gestärkt und „Himmel" geworden ist und vorher aus Furcht „Erde" war, verkündet die Machttaten des Herrn.[10]
3a. *Ein Tag stößt dem anderen das Wort hervor:* Der Geist offenbart den Geistlichen die Fülle der unveränderlichen Weisheit Gottes: dass das Wort im Anfang Gott bei Gott ist.[11]
3b. Und eine Nacht kündet der anderen Kenntnis an: Und das sterbliche Fleisch verkündet den gewissermaßen entfernten Fleischlichen die zukünftige Kenntnis, indem es den Glauben eingibt.[12]
4. *Es gibt keine Worte und keine Reden, deren Stimmen nicht gehört werden:* Durch die die Stimmen der Evangelisten nicht gehört wurden, da das Evangelium in allen Sprachen verkündet wurde.[13]
5. *Auf die ganze Erde ging aus ihr Schall, bis an die Grenzen des Erdkreises ihre Worte.*[14]
6a. Er hat sein Zelt in der Sonne errichtet: Um Krieg zu führen gegen die Reiche der zeitlichen Irrtümer, hat der Herr, der nicht Frieden, sondern das Schwert auf die Erde senden wird, seine gewissermaßen militärische Wohnstatt, das heißt die Heilsordnung der Menschwerdung, in der Zeit beziehungsweise in der Sichtbarkeit aufgerichtet.[15]
6b. *Und er selbst geht wie ein Bräutigam aus seiner Kammer hervor:* Er geht aus dem Schoß einer Jungfrau hervor, in dem Gott sich mit der menschlichen Natur wie ein Bräutigam mit seiner Braut vereint hat.[16]
6c. *Wie ein Gigant ist er aufgesprungen, um seine Bahn zu laufen:* Wie der Stärkste ist er aufgesprungen und aufgrund seiner unvergleichlichen Kraft den übrigen Menschen vorausgelaufen, nicht um auf der Bahn zu verweilen, sondern sie zu durchmessen; denn er stand nicht auf dem Weg der Sünder.[17]

---

[9] Ebd. 18,1,2: „*Caeli enarrant gloriam dei*. Iusti euangelistae, in quibus deus tamquam in caelis habitat, exponunt gloriam domini nostri Iesu Christi, siue gloriam qua glorificauit patrem filius super terram." – Zum übertragenen Sinn von „Himmel" bei Augustinus vgl. *A. Solignac*, Art. Caelum. III: Sens figurés, in: AugL. 1 (1986–1994) 699–701. – Nach *M. Dulaey*, Art. Euangelista, in: AugL 2 (1996–2002) 1140–1144, bezeichnet Augustinus mit „evangelista" normalerweise die Autoren der vier kanonischen Evangelien, seltener (vgl. c.Adim.20 [CSEL 25: 1, 177, 16] und op.mon.24 [CSEL 41: 569, 25]) im weiteren Sinn, wie an unserer Stelle, die Verkünder des Evangeliums.

[10] en.Ps 18,1,2: „*Et opera manuum eius annuntiat firmamentum*. Et facta uirtutum domini annuntiat cor firmatum [*cor firmatum* der CSEL-Ausgabe statt *firmamentum* der CChr.SL-Edition], fiducia spiritus sancti et caelum factum, quod antea timore terra erat."

[11] Ebd. 18,1,3: „*Dies diei eructat uerbum*. spiritus spiritalibus profert plenitudinem incommutabilis sapientiae dei, quod uerbum in principio deus apud deum est."

[12] Ebd.: „*Et nox nocti annuntiat scientiam*. et mortalitas carnis tamquam longe positis carnalibus, fidem insinuando, annuntiat futuram scientiam."

[13] Ebd. 18,1,4: „*Non sunt loquelae, neque sermones, quorum non audiantur uoces eorum*. Per quos non auditae sint uoces euangelistarum, cum omnibus linguis euangelium praedicaretur."

[14] Ebd. 18,1,5. „*In omnem terram exiit sonus eorum, et in fines orbis terrae uerba eorum*."

[15] Ebd. 18,1,6: „*In sole posuit tabernaculum suum*. Dominus autem ut aduersus regna temporalium errorum belligeraret, non pacem, sed gladium missurus in terram, in tempore uel in manifestatione posuit tamquam militare habitaculum suum, hoc est dispensationem incarnationis suae." – *J. Wolinski*, „Il a planté sa tente dans le soleil", in: *A.-M. la Bonnardière* (Hg.), Saint Augustin et la Bible, Paris 1986, 99–115, behandelt alle 18 Stellen, an denen Augustinus Ps 18,6 zitiert; ebd. 101 die chronologische Zusammenstellung des Dossiers.

[16] en.Ps 18,1,6: „*Et ipse tamquam sponsus procedens de thalamo suo*. Et ipse procedens de utero uirginali, ubi deus naturae humanae tamquam sponsus sponsae copulatus est."

[17] Ebd.: „*Exsultauit sicut gigas ad currendam uiam*. Exsultauit sicut fortissimus, et ceteros homines incomparabili uirtute praecedens, non ad habitandam, sed ad currendam uiam. Non enim in uia peccatorum stetit."

7a. *Sein Ausgang ist von der höchsten Himmelshöhe:* Sein Ausgang, in dem er vom Vater geboren ist, ist nicht zeitlich, sondern ewig.[18]
7b. *Und sein Entgegenkommen geht bis zur höchsten Himmelshöhe*: Aufgrund der Fülle seiner Gottheit kommt er entgegen bis zur Gleichheit mit dem Vater.[19]
7c. *Und es gibt niemanden, der sich vor seiner Glut verbirgt*: Weil das Wort sogar Fleisch geworden ist und unter uns wohnte und unsere Sterblichkeit annahm, erlaubte er keinem Sterblichen, sich mit dem Schatten des Todes zu entschuldigen; denn die Glut des Wortes hat diesen durchdrungen .[20]

Bevor wir uns die einzelnen Schritte dieser Auslegung näher anschauen, werfen wir zunächst einen Blick auf den ihr zu Grunde liegenden prosopographischen Ansatz. Während für die moderne Auslegung die literarische Einheit des Psalms kontrovers ist,[21] geht Augustinus von dieser Einheit aus. Sie ergibt sich für ihn aus dem Auslegungsschlüssel, den er in V. 1 nennt: „Nicht der Herr Jesus Christus spricht, sondern über ihn wird geredet." Der Psalm ist also weder *ex persona Christi*, noch *ex persona ecclesiae*.[22] Es ist der Psalmist selber, der *de Christo* spricht. Augustinus unterscheidet dabei zwischen einem ersten Teil (V. 1–7), in dem es um Christus beziehungsweise um die Verkündigung des Evangeliums geht, und einem zweiten (V. 8–15), in dem vordergründig zwar vom Gesetz, in Wirklichkeit aber auch von Christus die Rede ist.[23] Wir befassen uns entsprechend unserer Themenstellung nur mit dem ersten Teil der Auslegung von Ps 18.

Folgende Schritte kann man in der Auslegung der Verse 1–7 von Ps 18 unterscheiden: Nachdem V. 1 den Auslegungsschlüssel – der Psalm spricht über Christus – festgelegt hat, leitet V. 2a mit der Allegorie „gerechte Evangelisten"[24] für „Himmel" die Interpretation der gesamten Versfolge von V. 1 bis V. 7 auf die Verkündigung des Evangeliums ein. Gleichzeitig wird dem Begriff der „Herrlichkeit" ein anderer Sinn gegeben als der im wörtlichen Verständnis des Textes, in dem sich die „Herrlichkeit Gottes" auf die Schöpfung bezieht. Die Herrlichkeit, von der in den folgenden Versen die Rede ist, besteht in der Verkündigung des Evangeliums. V. 2b befasst

[18] Ebd. 18,1,7: „*A summo caelo egressio eius*. A patre egressio eius, non temporalis, sed aeterna, qua de patre natus est."
[19] Ebd.: „*Et occursus eius usque ad summum caeli*. Et occurrit plenitudine diuinitatis usque ad aequalitatem patris."
[20] Ebd.: „*Et non est qui se abscondat a calore eius*. Cum autem uerbum etiam caro factum est et habitauit in nobis mortalitatem nostram suscipiens, non permisit ullum mortalium excusare se de umbra mortis; et ipsam enim penetrauit uerbi calor."
[21] *D. Böhler*, „Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir". Was betrachtet der Sänger von Ps 19?, in: BZ 53 (2009) 82–93, legt gegen die unter modernen Exegeten verbreitete These, Ps 18 (19) sei aus zwei ursprünglich selbständigen Psalmen zusammengesetzt, neue Argumente vor. Vom selben Autor erscheint demnächst im Rahmen von *Herders theologischen Kommentaren zum Alten Testament* (Psalm 1–50) ein ausführlicher Kommentar zu Ps 18, in dem die von Augustinus vorausgesetzte wörtliche Auslegung im Sinne einer Schöpfungsoffenbarung in Frage gestellt wird.
[22] Zur sog. prosopographischen Auslegungsmethode vgl. *Fiedrowicz*, Psalmus, 298–302.
[23] Vgl. *Dulaey*, Psaume 18, in: BAug 57B 47: „La seconde partie, qui fait l'éloge de Loi divine (§ 8–15), expose le don fait à l'humanité par cette Loi qui n'est autre que le Verbe incarné."
[24] Vgl. Anm. 9.

sich unmittelbar mit den in V. 2a als Allegorie für „Himmel“ eingesetzten „Evangelisten“ und deren Stärkung durch den Heiligen Geist. Sie verkünden die „Machttaten“ des Herrn. Damit sind offensichtlich sowohl die Wunder gemeint, die von Christus berichtet werden, als auch die Wunder, die nach der Apostelgeschichte bei der Verkündigung der Apostel geschehen sind.

V. 3a geht schon in gewisser Weise auf den Inhalt des Evangeliums ein, das die vom Heiligen Geist erfüllten und erleuchteten „Evangelisten“ verkünden. Es ist zunächst die „Weisheit Gottes“, das heißt das mit dem Vater von Ewigkeit her koexistierende Wort, der Sohn Gottes. Mit „Tag“ ist hier einerseits der Heilige Geist gemeint, der verkündet, andererseits sind es die Evangelisten, denen verkündet wird. In V. 3b versteht Augustinus unter „Nacht“ das sterbliche Fleisch der „Evangelisten“; sie erwecken in fleischlichen Menschen Glauben, der aber zur „Kenntnis“ führen wird. Interessant ist, dass diese erste Auslegung von V. 3b im Bezug auf die Nacht noch ganz positiv ist. In der zweiten Auslegung wird das, wie wir sehen werden, anders sein.

V. 4 behauptet, dass das Evangelium weltweit verkündigt wird. V. 5 wiederholt diese Behauptung. V. 6a betrifft sowohl die Form als auch erneut den Inhalt der Verkündigung: Der Form nach hat sie einen kriegerischen Charakter, denn sie ist gegen die Irrtümer der Menschen gerichtet. Was ihren Inhalt angeht, so hat sie eine zeitliche beziehungsweise eine sichtbare Gestalt. V. 6b richtet den Blick auf den Ursprung des von den „Evangelisten“ verkündigten Christus: Es ist einerseits die Geburt aus der Jungfrau, in der die menschliche und die göttliche Natur sich verbindet. V. 6c hebt andererseits auf die absolute und unvergleichliche Besonderheit des Christus ab: Er ist allen übrigen Menschen voraus. V. 7a und 7b fassen den Anfang und das Ende der „Bahn“ des Christus ins Auge: Er geht vom Vater aus, aus dem er seit Ewigkeit geboren ist, kehrt zum Vater zurück und ist ihm in der Gottheit gleich. V. 7c weist auf eine Konsequenz der Menschwerdung hin: Weil das Wort Fleisch geworden ist, ist alles Fleisch, jeder Mensch, davon betroffen und kann sich nicht auf seine Sterblichkeit berufen. Der Vers wirkt in seiner Formulierung „dunkel“ und ist schwer auszulegen. Er hat einen bedrohlichen Klang.

1.2. Zweite Auslegung in den Enarrationes in Psalmos

Nicht nur die Kommentierung von V. 7c, sondern auch die der vorausgehenden Verse ist in der ersten Auslegung oft so knapp und wortkarg, dass nicht leicht zu erkennen ist, was Augustinus eigentlich meint und sagen will. Die zweite Auslegung besteht aus einer an das Kirchenvolk gerichteten Predigt. Unsere Erwartung, dass hier klarer wird, was der Bischof von Hippo unter der Verkündigung des Evangeliums versteht, ist also begründet. Augustinus beginnt die zweite Auslegung von Ps 18,1–7 mit einer Bemerkung zu dem vom Kirchenvolk offensichtlich kurz zuvor gesungenen *Responsorium*, dem

V. 13. Dort geht es um die Reinigung von einem „großem Vergehen“. Was damit gemeint ist, soll die Auslegung des Psalms klären, heißt es weiter. Diese beginnt mit der Feststellung, dass der Psalm *de Christo* handelt, was mit V. 6 begründet wird. Es heißt weiter, Johannes sage von dem ebendort genannten „sponsus“: „Wir haben seine Herrlichkeit gesehen“ (Joh 1,14). „Diese Herrlichkeit erzählen die Himmel“, fährt der Prediger fort und nähert sich damit dem Hauptthema seiner Predigt, der Auslegung von Ps 18.

Bevor Augustinus jedoch die allegorische Auslegung des Psalms beginnt, erinnert er an ein vergleichsweise wörtliches Verständnis von V. 2a, nämlich an den Engelgesang bei der Geburt des Herrn. Von einem „wahreren und höheren Himmel“ als dem der Geburtserzählung ist dann in V. 4 die Rede, wo es heißt: „Es gibt keine Worte und keine Sprachen, deren Stimmen nicht gehört werden.“ Damit ist Augustinus jetzt endgültig beim Thema der Verkündigung des Evangeliums angelangt, dem Gegenstand unserer Untersuchung. Im Vergleich zur ersten Auslegung, in der nur von den „gerechten Evangelisten“ die Rede war, werden die „Himmel“ jetzt auf die Apostel hin ausgelegt.[25] Es folgt ein langer, ganz offensichtlich gegen die Pelagianer gerichteter Passus über die Rechtfertigung, die den Menschen von Gott aus purer Gnade geschenkt worden sei. Darin bestehe, so Augustinus weiter, die „Herrlichkeit“, von der die „Himmel“, das heißt die Apostel, berichteten.[26]

V. 2b wiederholt in den Augen Augustins in gewisser Weise die Aussage von V. 2a. Es ist die Rede von den Aposteln, die die Herrlichkeit Gottes verkünden; Augustinus geht dabei genauer auf die Apostel und deren Nachfolger in der Verkündigung des Evangeliums ein. Bevor der Prediger dies präziser ausführt, weist er zunächst eine falsche Auslegung der „opera manuum eius“ zurück: Damit werde nicht, wie einige meinten,[27] in besonderer Weise auf die Erschaffung des Menschen angespielt; denn alles sei vom Wort geschaffen, nicht nur der Mensch.[28] Durch die Botschaft, die die Apostel laut zur Sprache bringen, durch die Weisheit, in der sie erstrahlen, verkünden sie laut Augustinus vielmehr die Herrlichkeit Gottes, die in der aus Gnade geschenkten Rechtfertigung besteht.[29] Der jüngere Sohn

[25] en.Ps 18,2,2,19–23 (CChr.SL 38: 106): „Quorum, nisi caelorum? Quorum ergo, nisi apostolorum? Ipsi enarrant nobis gloriam dei, positam in Christo Iesu, per gratiam in remissionem peccatorum. Omnes enim peccauerunt, et egent gloria dei, iustificati gratis per sanguinem ipsius.“ – Vgl. *E. Feldmann*, Art. Die Entwicklung des Begriffs [Apostel bei Augustinus], in: AugL 1 (1986–1994) 398f.

[26] en.Ps 18,2,2,27–31 CChr.SL 38: 106): „Ille autem non propter nostram iustitiam, sed propter suam misericordiam saluos nos fecit per lauacrum regenerationis. Haec est, inquam, gloria dei; hanc caeli enarrauerunt. Haec est, inquam, gloria dei, non tua.“

[27] Vgl. *P. Maraval*, Les mains de Dieu dans la création. Quelques interprétations patristiques d’une image biblique, in: *J. Kieffer/J. Bergman* (Hgg.), La main de Dieu/Die Hand Gottes, Tübingen 1997, 157–169.

[28] en.Ps 18,2,3,17–19 (CChr.SL 38: 107): „Ergo si et caelos manibus et terram manibus, non solum hominem fecit manibus; et si caelos uerbo, et terram uerbo, ergo et hominem uerbo. Quod uerbo, hoc manu; et quod manu, hoc uerbo.“

[29] en.Ps 18,2,3,25–29 (CChr.SL 38: 107): „Enarrarunt, enarrant, enarrabunt caeli gloriam dei.

im Gleichnis vom barmherzigen Vater habe die hier gemeinte „Herrlichkeit Gottes" anerkannt.[30] Indem Augustinus das „firmamentum" in V. 2b praktisch mit dem „caelum" in V. 2a gleichsetzt, gewinnt er eine weitere wichtige Aussage über die Verkünder: Sie verkündeten ihre Botschaft in einer ihnen feindlichen Umwelt, also unter Liebhabern der Welt, Verfolgern von Gerechten, und zwar nicht mit einem zaghaften, sondern mit einem vom Heiligen Geist stark gemachten Herzen.[31]

Für den folgenden V. 3 sieht der Prediger zwei Formen von Auslegung vor, eine einfache und eine von der „Dunkelheit" des Textes provozierte Mehrzahl von Auslegungen. Dabei sei die einfache Form vielleicht die richtige. Der Vers bezeichne hier praktisch die Abfolge der Verkündigung in der Zeit: Zunächst verkündete Christus, dann verkündeten die Apostel, dann verkündeten deren Nachfolger. Die Erwähnung von Tag und Nacht bedeute die in der Tat Tag und Nacht stattfindende Verkündigung.[32]

Die Dunkelheit des Verses lädt nach Augustinus jedoch auch zur Suche nach einem tieferen Sinn ein. Er nennt nur zwei verschiedene Auslegungen unter weiteren möglichen: Mit dem Vers könne erstens gemeint sein, dass geistliche Menschen anderen geistlichen Menschen verkünden, fleischliche Menschen jedoch fleischlichen. Das Ergebnis sei jeweils verschieden: Die einen verstünden das verkündete „Wort", die anderen nähmen lediglich ein Wissen zur Kenntnis.[33] Die zweite Auslegung des Verses sieht in ihm zwei Sorten von Verkündigung angedeutet, nämlich diejenige Christi an die

---

Enarrabunt, inquam, caeli, hoc est sancti, gloriam dei, a terra suspensi, deum portantes, praeceptis tonantes, sapientia coruscantes, illam, ut dixi, gloriam dei, qua salui facti sumus indigni."

[30] en.Ps 18,2,3,29–37 (CChr. 38: 107): „Hanc indignitatem, id est, qua digni non fuimus, agnoscit filius minor egestate constrictus; agnoscit, inquam, hanc indignitatem filius minor a patre longe peregrinus, daemonum cultor, tamquam porcorum pastor; agnoscit gloriam dei, sed egestate constrictus. Et quia illa gloria dei facti sumus quod digni non fuimus, dicit ad patrem suum: *Non sum dignus uocari filius tuus* (Lc 15,21). Infelix, per humilitatem impetrat felicitatem; et eo se ostendit dignum, quo confitetur indignum."

[31] en.Ps 18,2,3,38–43 (CChr.SL 38: 107 f.): „Caelum firmamentum, firmum cor, non timidum cor. Annuntiata enim sunt ista inter impios, inter aduersos deo, inter amatores mundi persecutoresque iustorum; Inter saeuientem mundum annuntiata sunt ista. Sed saeuiens mundus quid poterat facere, quando firmamentum ista annuntiabat?"

[32] en.Ps 18,2,4,9–16 (CChr.SL 38: 108): „Nonnulli haec uerba simpliciter intellexerunt, et forte hoc sit uerum; aestimantes hac sententia significatum esse, quod tempore domini nostri Iesu Christi, cum in terra uersaretur, apostoli audierunt, hoc in posteros esse traiectum, tamquam de tempore in tempus: *dies diei, nox nocti* (Ps 18,3), prior dies posteriori diei, et prior nox posteriori nocti, quia haec doctrina diebus et noctibus praedicatur. Iste simplex intellectus cui sufficit sufficiat."

[33] en.Ps 18,2,4,16–26 (CChr.SL 38: 108): „Sed nonnulla uerba scripturarum obscuritate sua hoc profuerunt, quod multas intellegentias pepererunt. Itaque hoc si planum esset, unum aliquid audiretis; quia uero obscure dictum est, multa audituri estis. est et alius intellectus: *dies diei, nox nocti* (Ps 18,3), hoc est, spiritus spiritui, caro carni. est alius: *dies diei* (Ps 18,3), spiritales spiritalibus; *et nox nocti* (Ps 18,3), carnales carnalibus. utrique enim audiunt, etsi non utrique similiter sapiunt. Illi enim audiunt tamquam uerbum eructatum; illi tamquam scientiam annuntiatam; quod enim ructatur, praesentibus ructatur; quod autem annuntiatur, longe positis annuntiatur."

Apostel, die zum „Wort" führe, und die des Judas an die Juden, die lediglich zu einem Wissen führe.[34]

Von V. 4 war schon weiter oben die Rede. Für den folgenden V. 5 verweist der Prediger ausdrücklich und unmittelbar auf das Pfingstereignis, bei dem die Verkündigung der Apostel in allen denkbaren Sprachen gehört wurde. Damals wurden die Apostel vom Heiligen Geist erfüllt und in allen Sprachen vernehmbar.[35] Ausdrücklich betont der Prediger, dass diese Ausgießung des Heiligen Geistes sich nicht auf das Pfingstereignis in Jerusalem beschränke, sondern sich zeitlich bis zum heutigen Tag und räumlich bis nach Afrika fortsetze, wo in jenem Augenblick das Evangelium durch den Prediger Augustinus verkündet werde.[36] Augustinus verkneift sich hier nicht eine kurze Invektive gegen die Häretiker, denen das Evangelium verkündet wird, die es aber nicht im Zusammenklang mit der Kirche akzeptieren.[37]

Unter dem in der Sonne errichteten Zelt in V. 6a versteht Augustinus die aller Welt sichtbare und offenbare Kirche.[38] Diesmal nutzt er den Text zu einer eindringlichen Exhorte an die Adresse der Häretiker, doch zu dieser allen offenbaren und sichtbaren Kirche zurückzukehren.[39]

---

[34] en.Ps 18,2,4,28–32 (CChr.SL 38: 108): „Dicamus autem et unum aliquid, quod quidam uelut conicientes aperuerunt. Quando dominus, inquiunt, Christus loquebatur apostolis, dies diei eructabat uerbum; quando Iudas dominum Christum prodidit Iudaeis, nox nocti annuntiabat scientiam."

[35] Ebd. 18,2,5,1–9 (CChr.SL 38: 108f.): „*Non sunt loquelae neque sermones, quorum non audiantur uoces eorum* (Ps 18,4). Quorum, nisi caelorum illorum qui enarrant gloriam Dei? *Non sunt loquelae neque sermones, quorum non audiantur uoces eorum* (Ps 18,4). Legite Actus Apostolorum, quomodo ueniente super eos Spiritu sancto, omnes impleti sunt illo, et loquebantur linguis omnium gentium, sicut spiritus dabat eis pronuntiare. Ecce *non sunt loquelae neque sermones, quorum non audiantur uoces eorum* (Ps 18,4)."

[36] en.Ps 18,2,5,9–13 (CChr.SL 38: 109): „Sed non ibi tantum ubi impleti sunt sonuerunt. *In omnem terram exiit sonus eorum, et in fines orbis terrae uerba eorum* (Ps 18,5). Ideo et nos hic loquimur. sonus enim ille ad nos usque peruenit, sonus qui in omnem terram exiit, et haereticus ecclesiam non intrat."

[37] en.Ps 18,2,5,13–20 (CChr.SL 38: 109): „Ideo sonus in omnem terram exiit, ut tu in caelum intres. O pestilentiose, litigiose, pessime, et adhuc errare uolens; o superbe fili, audi testamentum patris tui. Ecce, quid planius, quid apertius? In omnem terram exiit sonus eorum, et in fines orbis terrae uerba eorum (Ps 18,5). Numquid expositore opus est? Quid contra te conaris? Partem uis in lite retinere, qui potes totum in concordia retinere?"

[38] en.Ps 18,2,6,1–7 (CChr.SL 38: 109): „*In sole posuit tabernaculum suum* (Ps 18,6), in manifestatione ecclesiam suam, non in occulto, non quae lateat, non uelut opertam; ne forte fiat sicut operta super greges haereticorum. Dictum est et cuidam in scriptura sancta: quoniam tu in occulto fecisti, patieris in sole (2 Rg 12,12): hoc est, occulte malum fecisti, poenas patieris in omnium manifestatione. *In sole* ergo *posuit tabernaculum suum* (Ps 18,6)."

[39] en.Ps 18,2,6,7–23 (CChr.SL 38: 109): „Quid tu, haeretice, fugis in tenebras? Christianus es? audi Christum. Seruus es? audi dominum. Filius es? audi patrem: emendare, reuiuisce. dicamus et de te: *Mortuus erat, et reuixit*; *perierat, et inuentus est* (Lc 12,13). Non mihi dicas: utquid me quaeris, si perii? Ideo enim te quaero, quia periisti. Noli, inquit, me quaerere. Hoc sane uult iniquitas, qua diuisi sumus; sed non uult caritas, qua fratres sumus. Improbus non essem, si quaererem seruum meum; et improbus dicor, quia quaero fratrem meum? Sic sapiat in quo fraterna caritas non est, ego tamen quaero fratrem meum. Irascatur, dum tamen quaeratur, Qui inuentus placatur. quaero, inquam, fratrem meum, et interpello non contra illum, sed pro illo dominum meum. Nec dicam interpellans: Domine, dic fratri meo ut diuidat mecum hereditatem, sed: dic fratri meo ut teneat mecum hereditatem. Quid ergo erras, frater? quid per angulos fugis? quid latitare conaris? *In sole posuit tabernaculum suum*."

Mit V. 6b sieht der Prediger die Menschwerdung des Christus im Schoß der Jungfrau Maria angedeutet, die Verbindung der menschlichen mit der göttlichen Natur. Das Wort „gigas" („Riese") in V. 6c dient ihm dabei zur Bezeichnung seines einzigartigen Lebenslaufes mit den Stationen Geburt, Wachstum, Lehre, Leiden, Auferstehung und Himmelfahrt. Eben dieser „Gigant" habe sein Zelt, die Kirche, für alle Welt sichtbar aufgestellt.[40] Die nähere Auslegung von V. 7, also die Antwort auf die Frage, wie denn die Bahn dieses „Giganten" genauer aussieht – Ausgang vom Vater, Rückkehr zu ihm – bleibt Augustinus in dieser seiner zweiten Auslegung schuldig. Er erwähnt sie nur kurz und kommt dann zum Ausgangspunkt seiner Auslegung von Ps 18,1–7, auf das Pfingstereignis, zurück und spricht wiederum kurz von der Sendung des Heiligen Geistes.[41]

Vergleichen wir schließlich diese zweite Auslegung mit der ersten in den *Enarrationes in Psalmos*, so stellen wir nur in der Form einen deutlichen Unterschied zur ersten fest. Haben wir es dort mit einer knappen Paraphrase der betreffenden Psalmverse zu tun, so hier mit einer an der Reihenfolge der Psalmverse zwar orientierten, doch auch immer wieder von ihnen abschweifenden Auslegung. Was den Inhalt der Auslegung angeht, so sind jedoch lediglich unterschiedliche Akzente, aber keine substantiellen Unterschiede zu konstatieren.

1.3. Auslegungen von Ps 18,1–7 an weiteren Stellen seines Werkes

Augustinus kommt außer in seinen beiden vorstehend behandelten Auslegungen von Ps 18,1–7 auch an weiteren Stellen seiner Werke auf die genannten Psalmverse zu sprechen. Es handelt sich dabei teils um bloße Wiederholungen dessen, was er in seiner Auslegung der betreffenden Stellen seiner Psalmhomilien schon ausgeführt hat, teils aber auch um Ergänzungen und vertiefende Erläuterungen. Wir stellen diese Kommentare nicht in der chronologischen Reihenfolge der betreffenden Texte, sondern in der Abfolge der kommentierten Psalmverse von Ps 18 vor.

---

[40] en.Ps 18,2,6,23–36 (CChr.SL 38: 109f.): „*Et ipse tamquam sponsus procedens de thalamo suo* (Ps 18,6). Puto quod agnoscas eum. Ille tamquam sponsus procedens de thalamo suo, *exsultauit ut gigas ad currendam uiam* (Ps 18,6); ipse *in sole posuit tabernaculum suum* (Ps 18,6); hoc est, ille tamquam sponsus, cum uerbum caro factum est, in utero uirginali thalamum inuenit; atque inde naturae coniunctus humanae, tamquam de castissimo procedens cubili, humilis misericordia infra omnes, fortis maiestate super omnes. hoc est enim, *gigas exsultauit ad currendam uiam* (Ps 18,6), natus est, creuit, docuit, passus est, resurrexit, adscendit; cucurrit uiam, non haesit in uia. idem ipse ergo sponsus qui haec fecit, ipse posuit *in sole* (Ps 18,6), hoc est in manifestatione, *tabernaculum suum* (Ps 18,6), hoc est sanctam ecclesiam suam."

[41] en.Ps 18,2,7 (CChr.SL 38: 110): „Quam autem uiam cito cucurrit uis audire? *A summo caelo egressio eius, et occursus eius usque ad summum eius* (Ps 18,7). Postea uero quam excurrit inde, et recurrendo remeauit, misit spiritum suum. uisae sunt illis super quos uenit, linguae diuisae uelut ignis. sicut ignis uenit spiritus sanctus, fenum carnis consumturus, aurum coccturus et purgaturus; sicut ignis venit, et ideo sequitur: *Et non est qui se abscondat a calore eius* (Ps 18,7)."

Beginnen wir mit Augustins Kommentar des Psalmverses „Von der Barmherzigkeit des Herrn ist die Erde erfüllt" (Ps 32,5). In einem Kontext, in dem von der Barmherzigkeit Gottes die Rede ist, veranlasst ihn das Wort „Erde" dazu, seinen Hörern fast die ganze Folge seiner allegorischen Interpretation der V. 2–5 von Ps 18 vorzutragen:

> Wenn du gewissermaßen fragst: Wodurch wurde die Erde mit der Barmherzigkeit des Herrn erfüllt?, dann lautet die Antwort: Zuerst wurden die „Himmel" gesandt. Sie verbreiteten die Barmherzigkeit des Herrn über die Erde, und zwar über die gesamte Erde. Denn sieh, was über diese „Himmel" andernorts gesagt wird: „Die Himmel verkünden die Herrlichkeit des Herrn, und das Firmament verkündet die Werke seiner Hände" (Ps 18,2). Was die Himmel tun, das tut das Firmament. „Ein Tag bringt dem andern das Wort hervor, und eine Nacht verkündet der andern die Kenntnis" (Ps 18,3). Die Verkündigung hört nicht auf, sie schweigt nicht. Doch wo haben sie verkündet, bis wohin sind sie gelangt? „Es gibt keine Worte und keine Sprachen, deren Stimmen nicht gehört werden […]" (Ps 18,4). Doch ich frage, bis wohin geht diese „Stimme in allen Sprachen", die alles erfüllt? Höre, was folgt: „Auf die ganze Erde ging aus ihr Schall, bis an die Grenzen des Erdkreises ihre Worte" (Ps 18,5). Wessen Worte, wenn nicht die der „Himmel", die die Herrlichkeit Gottes verkünden?[42]

Der Passus beweist, dass das Thema der Verkündigung des Evangeliums für den Prediger und Theologen Augustinus engstens mit den genannten Psalmversen verbunden ist. Dies ist nicht verwunderlich; denn in einer Theologie, in der das Gefälle von Verheißung und Erfüllung grundlegend ist, erscheinen auch die einzelnen theologischen Themen, hier die Verkündigung des Evangeliums, in diesem Gefälle. Die als Verheißung gelesenen Psalmverse 18,2–5 evozieren gewissermaßen automatisch ihre Erfüllung im Thema der Verkündigung des Evangeliums.

In seinen *Adnotationes in Job* nutzt Augustinus die Inzise „cum perflata fuerit terra austro" (Ijob 37,17) zu näheren Ausführungen über die Ablösung des gläubigen jüdischen Volkes durch die Heidenvölker:

> Wie wir unter den „Himmeln" gewöhnlich die „Evangelisten" verstehen […], so begreifen wir unter den „Ländern" die „Völker", denen das Evangelium verkündet wurde. Und weil die „Völker", die aus Judäa zum Glauben gekommen waren, nachdem sie dieses Land verlassen hatten, ausgefallen waren – denn jetzt sind sie ja nicht mehr dort – ist die Autorität der „Evangelisten" in den Kirchen befestigt, die aus den „Heiden" sind […].[43]

---

[42] en.Ps 32,2,2,7,1–16 (CChr.SL 38: 260): „Ergo cum dictum esset: *Misericordia Domini plena est terra* (Ps 32,5), quasi quaereres: Vnde impleta est terra, misericordia domini? Prius missi sunt caeli, qui misericordiam domini spargerent super terram, et hoc super totam terram. Nam uide quid de ipsis caelis alibi dicitur: *Caeli enarrant gloriam dei, et opera manuum eius annuntiat firmamentum* (Ps 18,2). Quod caeli, hoc firmamentum. *Dies diei eructat uerbum, et nox nocti annuntiat scientiam* (Ps 18,3). Non cessatur, non tacetur. sed ubi praedicauerunt, et quousque peruenerunt? *Non sunt loquelae, neque sermones, quorum non audiantur uoces eorum* (Ps 18,4). Sed hoc pertinet ad id quia omnium linguis locuti sunt in uno loco. Omnium linguis locuti, impleuerunt quod dictum est: *Non sunt loquelae neque sermones, quorum non audiantur uoces eorum* (Ps 18,4). Sed quaero, ipsa uox in omnibus linguis quousque peruenerit, quae impleuerit. Audi ergo quod sequitur: *In omnem terram exiit sonus eorum, et in fines orbis terrae uerba eorum* (Ps 18,5)."

[43] adn.Iob 37 (CSEL 28/2: 597,18–598,6): „sicut autem caelos euangelistas solemus accipere, ut est: *caeli enarrant gloriam dei* (Ps 18,2) – de his enim dictum est: *in omnem terram exiuit sonus*

Weil es inzwischen jedoch kein christliches Volk mehr in Judäa gebe, gründe jetzt nach dem Willen Gottes die Autorität der „Evangelisten" und der Heiligen Schrift auf den Kirchen aus den Heiden.

Der Psalmvers „Deine Wahrheit wird in den Himmeln vorbereitet werden" (Ps 88,3) ist für den Prediger der Psalterhomilien eine Gelegenheit, auf die Erfüllung der Verheißung hinzuweisen: Obwohl die ersten Verkünder des Evangeliums alle Juden waren, die inzwischen gestorben sind, sei die Verheißung in Erfüllung gegangen; denn die Verkündung des Evangeliums sei inzwischen bis „zu den Grenzen der Erde" erfolgt.[44]

Bezüglich des Psalmverses „Der Herr hat die Himmel geschaffen" (Ps 95,5) erinnert Augustinus an seine allegorische Auslegung von „caelum" in Ps 18 und wendet sie auf den vorliegenden Psalm an.[45]

Den Psalmvers „Die Himmel werden seine Gerechtigkeit verkünden, und alle Völker werden sein Heil sehen" (Ps 96,6) nutzt der Prediger für zwei wichtige Aussagen über die Verkündigung des Evangeliums: Erstens, Gott wohnt in den Verkündern des Evangeliums.[46] Zweitens, nicht nur die Apostel und deren Nachfolger, also die kirchlichen Amtspersonen, verkündigen das Evangelium, sondern alle Gläubigen, deren Herz nicht mehr „Erde", sondern „Himmel" ist, tun dies. Augustinus spricht hier in seiner Psalterhomilie seine Hörer unmittelbar an und fragt:

> Hast du schon angefangen zu denken, was oben ist (vgl. Kol 3,1 f.), und nicht, was auf der Erde? Bist du dadurch nicht zu „Himmel" geworden? Du trägst zwar noch das

---

eorum et in fines orbis terrae uerba eorum (Ps 18,5) – ita terras recte accipimus plebes, quibus euangelizatum est. et quoniam plebes quae de Iudaea crediderant, posteaquam quieuerunt exeuntes de hac terra – nunc enim hic non sunt; firmata est tamen auctoritas euangelistarum in ecclesiis quae sunt ex gentibus, firmata autem misericordia dei, non iam opitulante auctoritate ecclesiarum Iudaeae, quae in Christum est – propterea sensus hic est, ut per interrogationem pronuntietur: numquid tu *quiescente terra ab austro* (Iob 37,16), id est iam non existente in hac uita plebe ulla christiana ex Iudaeis, firmabis cum eo euangelistas et diuinarum scripturarum libros, qui per misericordiam dei non solis Iudaeis, sed etiam gentibus aequaliter ad uidendum fusi sunt" (Hervorhebungen im Original in Sperrdruck).

[44] en.Ps 88,1,3,54–68 (CChr.SL 39: 1222): „Merito, *In caelis praeparabitur ueritas tua* (Ps 88,3). Etenim omnes illi Israelitae uocati apostoli, caeli facti sunt qui enarrant gloriam Dei. De his caelis dicitur: *Caeli enarrant gloriam dei, et opera manuum eius annuntiat firmamentum* (Ps 18,2). Et ut noueritis de his caelis dici, certe de his in consequenti expressius dictum est: *Non sunt loquelae neque sermones, quorum non audiantur uoces eorum* (Ps 18,4). Quaere quorum, non inuenies supra nisi caelorum. Si ergo apostoli sunt, quorum in omnibus loquelis uox audita est, ipsi sunt de quibus dictum est: *In omnem terram exiit sonus eorum, et in fines orbis terrae uerba eorum* (Ps 18,5); quia etsi assumti hinc sunt antequam ecclesia impleret orbem terrarum, tamen uerba eorum peruenerunt usque ad terminos orbis terrae; bene accipimus in his impletum quod nunc legimus: *In caelis praeparabitur ueritas tua* (Ps 88,3)." – Zur Präzisierung bzw. Relativierung von Augustins Aussage, das Evangelium habe die Enden der Erde erreicht, vgl. ep. 199,48–50 (= Brief an Hesychius „De fine saeculi") (CSEL 57,286–289).

[45] en.Ps 95,6,41–44 (CChr.SL 39: 1348) : „Ipsis caelis dicitur: *Annuntiate in gentibus gloriam eius, in omnibus populis mirabilia eius. quoniam magnus dominus et laudabilis nimis, terribilis est super omnes deos* (Ps 95,3 f.)."

[46] en.Ps 96,10,1–5 (CChr.SL 39: 1361),: „*Annuntiauerunt caeli iustitiam eius, et uiderunt omnes populi gloriam eius* (Ps 96,6). Qui caeli annuntiauerunt? *Caeli enarrant gloriam dei* (Ps 18,2). Qui sunt caeli? Qui facti sunt sedes ipsius. Quomodo enim in caelis sedet deus, sic sedet in apostolis, sic sedet in praedicatoribus euangelii."

> Fleisch, aber du bist schon „Himmel"; denn dein Wandel ist im Himmel. Als solcher verkündest auch du Christus. Welcher Gläubige schweigt denn über Christus? Ihr Lieben, gebt acht: Meint ihr denn, dass nur wir, die wir hier stehen, Christus verkünden, und nicht auch ihr? Daher kommen doch Leute zu uns, die wir niemals gesehen haben, die wir nicht kennen, die Christen werden wollen. Sind sie denn zum Glauben gekommen, ohne dass jemand verkündete […]? Also verkündet die ganze Kirche Christus und verkünden die „Himmel" seine Gerechtigkeit; denn alle Gläubigen, die sich darum sorgen, diejenigen für Gott zu gewinnen, die noch nicht zum Glauben gelangt sind, tun dies aus Liebe: sie sind „Himmel".[47]

Besonders beachtlich ist in diesem Zitat die ausdrückliche Erwähnung einer Verkündigung des Evangeliums durch Laien, also gewissermaßen eines Laienapostolats, für den es sonst kaum Belege in der Alten Kirche gibt.

Auch den Psalmvers „Dort waren die Sitze aufgestellt zum Gericht" (Ps 121,5) bezieht der Bischof von Hippo auf sein Thema der Verkündigung des Evangeliums, indem er näher auf die Frage eingeht, wodurch die richtenden Apostel (vgl. Mt 19,28) zu „Himmel" geworden sind: Sie wurden durch die Rechtfertigung, die sie erlangt haben, „Himmel"[48].

Der Psalmvers „Herr, neige deine Himmel und steig herab. Berühre die Berge, und sie werden rauchen!" (Ps 143,5) ist für den Prediger vor dem Hintergund von Apg 14,13 ein Anlass, eine Lektion über die Demut der Verkünder und der von ihnen Angesprochenen zu erteilen.[49] Eine nicht zu

---

[47] en.Ps 96,10,5–28 (CChr.SL 39: 1361): „Et tu si uis, caelum eris. Vis esse caelum? Purga de corde tuo terram. Si terrenas concupiscentias non habueris, et non frustra responderis sursum te habere cor, caelum eris. *Si resurrexistis cum Christo* – fidelibus apostolus loquitur –, *quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera dei sedens*; *quae sursum sunt sapite, non quae super terram* (Col 3,1 f.). Coepisti sapere quae sursum sunt, et non quae super terram sunt; nonne factus es caelum? Carnem portas, et corde iam caelum es: conuersatio enim tua in caelis erit. Talis annuntias et tu Christum: quis enim fidelium tacet Christum? Intendat caritas uestra: putatis quia nos soli stantes hic annuntiamus Christum, et uos non annuntiatis? Vnde ad nos ueniunt, christiani uolentes esse, quos numquam uidimus, quos non nouimus, quibus numquam praedicauimus? An forte crediderunt nullo annuntiante? Apostolus dicit: *Quomodo credent quem non audierunt, quomodo audient sine praedicante* (Rm 10,14)? Ergo tota ecclesia praedicat Christum, et annuntiant caeli iustitiam ipsius; quia omnes fideles quibus cura est lucrari deo eos qui nondum crediderunt, et faciunt hoc ex caritate, caeli sunt. intonat de illis deus iudicii sui terrorem; et tremit qui infidelis erat, et pauescit, et credit. Ostendite hominibus quid potuit Christus per totum orbem terrarum, loquendo eis, et adducendo eos ad amandum Christum."

[48] Vgl. en.Ps 121,9,16–23 (CChr.SL 40: 1809): „Et non sine causa dictum est: *Caeli enarrant gloriam Dei* (Ps 18,2). Apostoli enim facti sunt caelum. unde facti sunt caelum? Quia iustificati. quomodo peccator factus est terra, cui dictum est: *Terra es, et in terram ibis* (Gn 3,19), sic iustificati facti sunt caelum. Portauerunt Deum, et de ipsis deus coruscabat miracula, tonabat terrores, pluebat consolationes. Erant ergo, erant illi caelum, et enarrabant gloriam Dei."

[49] Vgl. en.Ps 143,12,8 –32 (CChr.SL 40: 2082): „Qui sunt caeli inclinati? Apostoli humilati. Isti enim *caeli enarrant gloriam dei* (Ps 18,2); et de his caelis enarrantibus gloriam dei mox dicitur: *Non sunt loquelae neque sermones, quorum non audiantur uoces eorum: in omnem terram exiuit sonus eorum, et in fines orbis terrae uerba eorum* (Ps 18,4 f.). Cum ergo isti caeli emitterent uoces suas per omnes terras, et facerent mirabilia, coruscante de illis et intonante domino miraculis et praeceptis, putati sunt dii descendisse de caelo ad homines. Nam quidam ex gentibus hoc putantes, eis etiam sacrificare uoluerunt. Tunc illi uidentes sibi deferri indebitum honorem, et expauescentes, et detestantes, et eos qui sic errabant corrigentes, Ostenderent eis motum animi sui, consciderunt uestimenta sua, et dixerunt: *Quid hoc facitis? Homines et nos sumus passibiles, sicut et uos* (Act 14,13). Et coeperunt sub his uerbis commendare excellentiam domini nostri Iesu Christi, humilantes se ut commendaretur deus, quia inclinati erant caeli, ut descenderet

den Psalterhomilien gehörende Predigt verdeutlicht, dass unter den „caeli" von Ps 18,2 nicht nur die Apostel, sondern alle „gläubigen Verkünder" des Evangeliums zu verstehen sind.[50]

Von den „Himmeln", also den Verkündern des Evangeliums, heißt es anderswo, auch außerhalb der Psalterhomilien: „Du bist Himmel und du wirst in den Himmel gehen so wie es zu Recht heißt: ‚Du bist Erde und du wirst zur Erde gehen' (Gen 3,19)."[51]

Ebenfalls außerhalb der Psalterhomilien kommt Augustinus auch auf V. 3b zu sprechen und damit auf den Verrat des Judas.[52] In derselben Predigt geht er auf die vielen Sprachen der Verkündigung des Evangeliums am Pfingstfest ein und auf die erst viel später stattfindende Verkündigung in Afrika.[53] Diese habe schließlich auch ihn, den Prediger, erreicht, der sich selbst als „jüngsten Begleiter" des „ersten unter den Aposteln, Petrus", bezeichnet.[54]

In seiner Auseinandersetzung mit dem Donatisten Petilianus interpretiert Augustinus die Verse 4–5 als Verheißung der weltweit verbreiteten und für alle sichtbaren einen Kirche. Dabei präzisiert er im Vergleich zu früheren Auslegungen auch die Bedeutung des in V. 7 genannten „calor" als Gabe des

---

Deus. *Inclina ergo caelos tuos, et descende* (Ps 143,5). Factum est. *Tange montes, et fumigabunt* (Ps 143,5): montes superbos, elationes terrenas, tumidas granditates: *Tange*, inquit, *tange* istos *montes* (Ps 143,5); de gratia tua da istis montibus: *et fumigabunt* (Ps 143,5), quia fatebuntur peccata sua. Fumus confitentium peccatorum extorquebit et lacrimas humilatorum superborum. *Tange montes, et fumigabunt* (Ps 143,5). Quamdiu non tacti, magni sibi uidentur. dicturi sunt: *Tu magnus, domine*; dicturi sunt et montes: *Tu solus altissimus super omnem terram* (Ps 82,19)."

[50] s. 78,1 (PL 38: 490): „*In omnem terram exiit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum* (Ps 18,4f.). Quorum, nisi coelorum? Ergo apostolorum, et omnium verbi dei fidelium praedicatorum. Regnabunt caeli cum eo qui fecit caelos. Hoc ut ostenderetur, videte quid factum est."

[51] s. 359,1 (PL 39: 1591): „*In omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum* (Ps 18,5). Quorum? Coelorum, quibus recte dicitur, Coelum es, et in caelum ibis: sicut recte peccatori, *Terra es, et in terram ibis* (Gn 3,19)."

[52] Vgl. s.Guelf 23,3 (Miscellenea Agostiniana 1: Sancti Augustini sermones, hrsg. von *G. Morin*, Rom 1930, 518,3–11): „Non taceatur Christus diebus ac noctibus. Tamen cogita diem diei eructuare verbum: Christum discipulis, lumen luminibus. Et nox nocti annuntiavit scientiam: ubi esset Christus, Iudas nuntiavit Iudaeis. Conprehensus est Christus, occisus est Christus, mors occisa est in Christo: quia resurrexit Christus, et ascendit in caelum, et misit quod promisit Spiritum sanctum, et impleti sunt illo tamquam uino nouo utres novi. Dixerat enim dominus, *nemo mittit vinum novum in utres veteres* (Lc 5,37). Et sciatis hoc fuisse conpletum" (Hervorhebungen im Original in Kapitälchen).

[53] Vgl. ebd. (Miscellenea Agostiniana 1: 518,12–24): „Donante ergo et dictante et docente spiritu sancto locuti sunt linguis, quas non didicerunt. In gente sua didicerant unam, forsitan duas: locuti sunt autem, quid dicamus, tribus linguis, quatuor, quinque, sex? Quid quaeris numerum? *Non sunt loquelae neque sermones, quorum non audiantur voces eorum* (Ps 18,4): modo psalmum, cum cantaretur, audistis. Et ipsi occisi sunt, sed verba eorum scripta sunt. Quid fecerunt, qui occiderunt? *In omnem terram exivit sonus eorum* (Ps 18,5). Nos in Africa constituti, longe inde eramus: ubi non erant loquelae neque sermones, quorum non audirentur uoces eorum. Longe inde eramus, longe iacebamus, longe dormiebamus; sed ut de somno excitaremur, *in omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum* (Ps 18,5)" (Hervorhebungen im Original in Kapitälchen).

[54] Ebd. (Miscellenea Agostiniana 1: 518,25–29): „Quis sufficit dicere digna de Petro? Cui sufficit dicenti de Petro? Sine contumelia, beate Petre, liceat mihi paululum tacere de te, cuius sonus excitavit me. Sermo meus non potest tibi tantum vacare: non solus hodie passus es: es quidem apostolorum primus, sed comes tibi meruit esse novissimus."

Heiligen Geistes, das heißt des Geistes der Liebe.[55] – Auf dieselben Verse bezieht sich Augustinus in seiner Polemik gegen die Donatisten auch in seinen Homilien zum Johannesbrief.[56] – Augustinus kommt auch im Zusammenhang des von ihm immer wieder behandelten Themas der Beraubung der Ägypter beim Auszug der Juden aus Ägypten auf V. 4 zu sprechen.[57]

Natürlich sind die Verse 4–5 auch ein beliebtes Thema in Pfingstpredigten. Mit den Feuerzungen von Apg 2,3 geht die Verheißung der Psalmverse in Erfüllung:

> Denn jenes Blasen des Windes blähte nicht auf, sondern belebte; jenes Feuer verbrannte nicht, sondern trieb an. Durch sie ging in Erfüllung, was so lange vorher verheißen worden war [Zitat von V. 4 und 5]. Was anderes verkündigte denn der Heilige Geist voraus mit den „Sprachen aller Völker", als dass alle Völker dem Evangelium Glauben schenken werden, dass zunächst jeder einzelne von den Gläubigen, später jedoch die Einheit der Kirche selber in allen Sprachen reden sollte?[58]

---

[55] Vgl. c.litt.Pet. 2,74 (CSEL 52: 62,18–63,14): „cur modo ita datur spiritus sanctus, ut nemo cui datur linguis omnibus loqui possit, nisi quia omnes gentes crediturae ac sic in omnibus linguis futurum euangelium illud tunc miraculum portendebat? quod et in psalmo tanto ante praedictum est: *non sunt loquelae neque sermones quorum non audiantur uoces eorum* (Ps 18,4). hoc propter eos dictum est qui sancto spiritu accepto linguis erant omnibus locuturi. sed quia id ipsum in omnibus gentium linguis futurum euangelium et corpus Christi per totum orbem terrarum linguis omnibus personaturum significabat, secutus ait: *in omnem terram exiuit sonus eorum et in fines orbis terrae uerba eorum* (Ps 18,5). hinc fit ut ecclesia uera neminem lateat. unde est illud quod in euangelio ipse dicit: *non potest ciuitas abscondi super montem constituta* (Mt 5,14). ideoque in eodem psalmo conectitur: *in sole posuit tabernaculum suum* (Ps 18,6) – id est in manifestatione, sicut in regnorum libris legimus dictum: *quod tu in occulto fecisti, patieris in sole* – (2 Rg 12,12), *et ipse tamquam sponsus procedens de thalamo suo exultauit ut gigas ad currendam uiam: a summo caelo egressio eius* (Ps 18,6) – ecce habes aduentum domini in carne – *et occursus eius usque ad summum eius* (Ps 18,7) – ecce habes resurrectionem et ascensionem – *nec est qui se abscondat a calore eius* (Ps 18,7): ecce habes aduentum spiritus sancti quem in linguis igneis misit, ut feruorem caritatis ostenderet, quam profecto non habet qui cum ecclesia, quae in omnibus linguis est, non seruat unitatem spiritus in uinculo pacis" (Hervorhebungen im Original in Sperrdruck). – Vgl. auch *Wolinski*, „Il a planté sa tente dans le soleil", 107 f.

[56] Vgl. ep.Io.tract 2,3 (PL 35: 1991): „Isti autem qui multum amant Christum, et ideo nolunt communicare civitati quae interfecit Christum, sic honorant Christum, ut dicant illum remansisse ad duas linguas, latinam, et punicam, id est, afram. Solas duas linguas tenet Christus? Istae enim duae linguae solae sunt in parte Donati, plus non habent. Evigilemus, fratres, uideamus potius donum Spiritus Dei, et credamus ante dictis de illo, et videamus impleta quae ante dicta sunt in Psalmo: *Non sunt loquelae neque sermones, quorum non audiantur voces eorum* (Ps 18,4)."

[57] Vgl. s. 8,16 (CChr.SL 41: 93,387–395): „Quanti sapientes in saeculo credunt Christo! Ablatum est aurum Aegyptiis. Sanctus cuius mensa est ista Cyprianus fuit aliquando uel aurum uel argentum Aegyptiorum. Vestes autem, quibus quodam modo sensus induuntur, linguae sunt uariae. Videtis eas ex Aegypto ad populum dei migrare: *Non sunt enim loquellae neque sermones, quorum non audientur uoces eorum* (Ps 18,4). Hic aurum, hic argentum, hic uestes Aegyptiorum. Et diuites eximus et mercedem nostram portamus. Non enim sine causa in luto Aegypti laborauimus."

[58] s. 269,1 (PL 38: 1234): „Flatus enim ille non inflavit, Sed vegetauit: ignis ille non cremavit, sed excitavit. Impletum est in eis quod fuerat tanto ante prophetatum, *Non sunt loquelae, neque sermones, quorum non audiantur voces eorum* (Ps 18,4): ut deinde ad praedicandum Evangelium distributi, quod sequitur, facerent, *In omnem terram exiit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum* (Ps 18,5). Quid enim aliud Spiritus sanctus praenuntiabat in linguis omnium gentium […] nisi omnes gentes Evangelio crediturus; ut primo unusquisque fidelium, postea vero ipsa unitas ecclesiae linguis omnibus loqueretur?"

Auf eben diese in Erfüllung gegangene Verheißung einer weltweiten Verkündigung des Evangeliums weist Augustinus auch in einer Predigt hin, die im Übrigen die Einheit der Kirche in einem Glauben und einer Liebe hervorhebt.[59] – In einer Predigt über die Notwendigkeit des Glaubens weist Augustinus auf die Bedeutung der im christlichen Glauben in Erfüllung gegangenen Verheißungen hin und nennt in diesem Zusammenhang auch V. 4 als eine solche Verheißung, die mit der weltweiten Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel in Erfüllung gegangen sei.[60]

Augustinus behandelt das Thema der Verkündigung des Evangeliums auf der Basis seiner Auslegung von Ps 18,1–7 zwar hauptsächlich in seinem Predigtwerk. Aber wie wir schon gesehen haben, schreibt er darüber auch in anderen seiner Werke, so zum Beispiel in *De trinitate,* einem seiner theologischen Hauptwerke. Die an Pfingsten erfolgte Geistgabe, heißt es hier, ist ein absolut unvergleichliches Phänomen und sonst so in der Heiligen Schrift nirgends bezeugt. Das dort stattfindende Sprachwunder deutet an, dass der gesamte Erdkreis an Christus glauben wird, so wie es der Psalmvers verheißen hat.[61]

Auch in seiner Schrift *Adversus Iudaeos* kommt Augustinus auf V. 5 zu sprechen. Weil die Juden ihre eigene heilige Schrift nicht verstünden und einen Text wie Ps 18,5 nicht als prophetische Verheißung begriffen, verken-

[59] s. Denis 19 (Miscellenea Agostiniana 1: 110,1–12): „audeo dicere, et modo loquitur ecclesia omnibus linguis: in omnibus enim linguis clamat euangelium; et quod modo dicebam de membris, hoc dico et de linguis. et quomodo dicit oculus, mihi ambulat pes, sic et pes dicit, mihi uidet oculus; sic et ego dico, lingua mea est Graeca, lingua mea est Hebraea, lingua mea Syra: omnes enim una fides tenet, omnes enim una caritatis compago concludit. quod per dominum demonstratum est, hoc per prophetas ante praedictum est: in omnem terram exiuit sonus eorum, et in fines orbis terrae uerba eorum (Ps 18,5). ecce quousque creuit ecclesia, quae appellatur a toto catholica. et uide quia omnes linguae ierunt per omnes terras: non sunt loquelae neque sermones, quorum non audiantur uoces eorum (Ps 18,4)."

[60] f. invis.10 (CSEL 46,18–43): „quando tantum crucifixus ille potuisset, nisi deus hominem suscepisset, etiamsi nulla per prophetas futura talia praedixisset? cum uero tam magnum pietatis sacramentum habuerit antecedentes uates suos atque praecones, quorum diuinis uocibus est praenuntiatum, et sic uenerit, quemadmodum est praenuntiatum, quis ita sit demens, ut dicat apostolos de Christo fuisse mentitos, quem sic uenisse praedicauerunt, quemadmodum eum uenturum prophetae ante praedixerunt, qui nec de ipsis apostolis uera futura tacuerunt. de his quippe dixerunt: non sunt loquelae neque sermones, quorum non audiantur uoces eorum: in omnem terram exiit sonus eorum et in fines orbis terrae uerba eorum (Ps 18,4 f.). quod certe in orbe uidemus impletum, etsi in carne non uidimus Christum."

[61] trin. 4,20,136–148 (CChr.SL 50/1, 201): „[…] quomodo ergo *spiritus nondum erat datus quia Iesus nondum erat clarificatus* (Io 7,39) nisi quia illa datio uel donatio uel missio spiritus sancti habitura erat quandam proprietatem suam in ipso aduentu qualis antea numquam fuit? Nusquam enim legimus linguis quas non nouerant homines locutos ueniente in se spiritu sancto sicut tunc factum est cum oporteret eius aduentum signis sensibilibus demonstrari ut ostenderetur totum orbem terrarum atque omnes gentes in linguis uariis constitutas crediturus in Christum per donum spiritus sancti ut impleretur quod in psalmo canitur: *Non sunt loquelae neque sermones quorum non audiantur uoces eorum; in omnem terram exiit sonus eorum, et in fines orbis terrae uerba eorum* (Ps 18,4 f.)." – Zur speziellen Bedeutung des Zitates von Ps 18,4 für Augustins Verständnis des Pfingstereignisses vgl. *J. Arnold*, Begriff und heilsökonomische Bedeutung der göttlichen Sendungen in Augustinus' De Trinitate, in: RechAug 25 (1991) 3–69, hier 23 f. Anm. 64.

nen sie Christus als ihr Licht und ihr Heil. Verstünden sie eine Schriftstelle wie die genannte, dann würden sie bei der Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel „aufgeweckt" werden.[62]

In der ekklesiologischen Auseinandersetzung mit den Donatisten beruft sich der Bischof von Hippo ebenfalls auf V. 5 und insistiert dabei besonders auf Jesu eigenem Zeugnis, „des Zeugen der Zeugen", nämlich dass alles in Erfüllung gehe müsse, was im Gesetz, den Propheten und den Psalmen über ihn gesagt worden sei (vgl. Lk 24,44).[63]

2. Synthese der Aussagen Augustins über die Verkündigung des Evangeliums

Wir stellen nun die Ergebnisse unserer Textanalysen in einer übersichtlichen Ordnung zusammen und beginnen mit dem wichtigsten Punkt: Die Verkündigung des Evangeliums ist ein gewissermaßen notwendiger Vorgang. Dies ergibt sich für Augustinus aus der Grundtatsache ihrer Verheißung durch die Propheten, vor allem durch den Propheten David in Ps 18,5.[64] Denn was die Propheten voraussagen, geht notwendig in Erfüllung. Davon, dass diese Erfüllung zumindest anfanghaft schon eingetreten ist, können sich seine Zuhörer, Christen des 4. und 5. Jahrhunderts, durch ihre eigene Wahrnehmung überzeugen.

Augustinus ist dieser Gedanke der Verkündigung des Evangeliums als eines notwendigen Ereignisses wichtig. Deswegen lässt er den wörtlichen Sinn der Verse in seiner an sich allegorischen, das heißt nicht wörtlichen Auslegung voll zur Geltung kommen: Die Verkündigung des Evangeliums hat etwas von der Zwangsläufigkeit, der Notwendigkeit eines Naturvorgangs, wie ihn Aufgang und Untergang der Sonne darstellen, von der die

[62] adv.Iud. 2 (PL 42,51–52,10): „sed quando Iudaeis ista dicuntur, euangelium apostolumque contemnunt, et quod dicimus non audiunt; quoniam quod legunt, non intellegunt. nam utique si intellegerent de quo praedixerit propheta, quem legunt, dedi te in lucem gentium, ita ut sis salus mea usque in fines terrae (Is 49,6); non sic caeci essent, non sic aegroti, ut in domino Christo nec lucem agnoscerent, nec salutem. item si intellegerent, quod infructuose atque inaniter cantant, de quibus sit praenuntiatum, in omnem terram exiuit sonus eorum, et in fines orbis terrae uerba eorum (Ps 18,5); ad sonum apostolorum euigilarent, et uerba eorum diuina esse sentirent. de sanctis ergo scripturis, quarum et apud ipsos magna habetur auctoritas, sumenda sunt testimonia, quorum et si nolint oblata utilitate sanari, aperta possint ueritate conuinci."

[63] c.litt.Pet. 2,33 (CSEL 52: 38,22–39,8): „sed quando colligam ex prophetis omnibus omnia testimonia ecclesiae toto orbe diffusae, quae omnia contradicendo interficere et extinguere conamini? sed ligati estis, quia in omnem terram exiit sonus eorum et in fines orbis terraeuerba eorum (Ps 18,5). uerumtamen unum illud commemorabo ex ore domini qui testis est testium: oportebat, inquit, impleri omnia quae scripta sunt in lege et prophetis et Psalmis de me (Lc 24,44). quae sunt haec, ipse indicet. tunc aperuit illis sensum, inquit, ut intellegerent scripturas, et dixit eis: quoniam sic scriptum est et sic oportebat Christum pati et resurgere a mortuis, et praedicari in nomine eius paenitentiam et remissionem peccatorum per omnes gentes, incipientibus ab Hierusalem (Lc 24,45–47). ecce quod scriptum est in lege et prophetis et Psalmis de domino; ecce quod de se et de ecclesia ipse dominus aperuit se ostendens, illam promittens."

[64] Vgl. u. a. Anm. 44, 55, 58, 59, 62 und 63.

Verse 6 und 7 im wörtlichen Verständnis handeln. Niemand und nichts kann es verhindern, dass die Sonne am Morgen aufgeht, ihren Lauf über den Tag hin nimmt und am Abend untergeht.

Dabei bezeichnet Augustinus in seiner Auslegung von Ps 18,1–7 Christus zwar nicht unmittelbar als Sonne, aber diese Bezeichnung für Christus ist in der Kirche traditionell und Augustinus selbst wohlbekannt.[65] Bei seiner Auslegung der uns interessierenden Psalmverse hatte er selbstverständlich diese Idee vor Augen, und sie bestimmte seine an sich allegorische Auslegung wesentlich mit. Die aus der wörtlich verstandenen Vorlage übernommene Grundidee lautet also: Das Evangelium nimmt naturgemäß, zwangsläufig seinen Lauf. Man kann es nicht verhindern. Die Verkündigung ist nicht aufzuhalten. Ps 18,1–7 sagt seinen Lauf gar „bis an die Grenzen der Erde" voraus. Und der Prediger stellt fest: Wir Christen des 4. und 5. Jahrhunderts sehen, wenn wir die Augen aufmachen und um uns herumblicken, diese prophetische Verheißung des Psalms *de facto* in der Kirche unserer Tage erfüllt. Man kann das Triumphalismus nennen, tatsächlich gehört diese Gewissheit über den unaufhaltbaren Fortgang der Verkündigung des Evangeliums für Augustinus aber zum Grundbestand und Wesen des Glaubens als solchem. Was geglaubt wird, war vorher verheißen und geht deswegen in Erfüllung.

Die Verkündigung des Evangeliums hat aber nicht nur etwas von der Notwendigkeit eines Naturvorgangs an sich, sie kann auch gar nicht anders als universal sein. Denn darin besteht ja nach V. 4–5 gerade ihre Eigenart: Sie geht bis an die „Grenzen der Erde". Sie erreicht alle Sprachen und Völker, sie findet Gläubige nicht nur in einem Land, auf einem Kontinent, sondern universal überall. Die Universalität der Verkündigung kommt besonders deutlich in Augustins Kommentar zu Ps 32,5 zum Ausdruck.[66] Und weil das Evangelium universal, auf der gesamten Erde, verkündet wurde, gelangte es auch bis nach Afrika, in die Heimat des Predigers und seiner Hörer.[67] Damit wird die in Erfüllung gegangene Verheißung zu einem vernichtenden Argument gegen den Donatismus, der die Kirche auf einen kleinen Teil der damaligen Welt, auf Afrika, begrenzt. Dieser anti-donatistische Aspekt von Augustins Lehre über die Verkündigung des Evangeliums kommt zwar weniger zur Sprache, als man vielleicht von dem hartnäckigen Bekämpfer des Donatismus hätte erwarten können, wird aber in mehreren seiner Auslegungen von Ps 18 zumindest kurz angesprochen[68].

Ein weiterer Punkt ist die Frage nach dem Ursprung des Evangeliums, das „bis an die Grenzen der Erde" verkündet wird. Augustinus stellt diese Frage zwar nicht ausdrücklich, beantwortet sie aber implizit durch den Grund-

[65] Vgl. hierzu den Überblick bei *F. J. Dölger*, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis, Münster ³1971, 100–110 („Christus als Sonne der Gerechtigkeit").

[66] Vgl. Anm. 42.

[67] Vgl. Anm. 53.

[68] Vgl. Anm. 37, 53, 55, 56 und 63.

ansatz seiner Auslegung von Ps 18,1–7. Er versteht diese Psalmverse ja nicht im wörtlichen Sinn als eine Offenbarung durch die von Gott geschaffene Natur, sondern im übertragenen Sinn als die Offenbarung „der Herrlichkeit unseres Herrn Jesus Christus", also als Verkündigung des Evangeliums. Diesem Grundansatz entsprechend bezeichnen die „Himmel" in V. 2a in der ersten Auslegung die „Evangelisten", in der zweiten die „Apostel".[69] „In ihnen wohnt Gott", sie „tragen Gott" in sich.[70] Also kommt das Evangelium, das verkündet wird, letztlich seiner Natur nach von Gott. Gott ist sein Ursprung.

Damit sind wir schon bei einer vierten Frage angelangt: Wer sind die Subjekte, die Träger der Verkündigung? Wer verkündigt das Evangelium? Es sind, wie wir gesehen haben, die „Evangelisten" beziehungsweise die „Apostel". An anderer Stelle sagt der Bischof von Hippo, wodurch die Evangelisten und Apostel letztlich „Himmel" geworden sind und was sie zur Verkündigung des Evangeliums befähigte: Es geschah durch die „Rechtfertigung", die sie von Gott erlangt haben. Die unverdiente Rechtfertigung durch Gott machte sie aus „Erde" zu „Himmel", machte sie fähig, „Gott zu tragen".[71] Im Übrigen gehört zur Tugend des Verkünders die Demut, heißt es wiederum anderswo, und auch die, denen verkündigt wird, müssen demütig sein.[72]

Aber nicht nur die Evangelisten und Apostel, die es zu Beginn der Kirche gab, verkünden das Evangelium. Das Evangelium wurde zunächst zwar von den Evangelisten und Aposteln aus dem Volk der Juden verkündet, aber die Verkündigung ging auch nach deren Tod weiter. Grundlage für die Verkündigung war fortan nicht mehr die Kirche aus dem Volk der Juden, sondern die Kirche aus den Heidenvölkern, wie Augustinus ausdrücklich ausführt.[73] Da die Verkündigung des Evangeliums nach V. 5b „bis zu den Grenzen der Erde" reichte, gehören schließlich auch Augustinus selber und seine Bischofskollegen zu den Verkündern des Evangeliums, zu den Subjekten der Verkündigung.[74]

Die Verkündigung des Evangeliums geschieht sozusagen auf amtliche Weise durch die offiziellen Amtsträger, die Nachfolger der Evangelisten und Apostel, jedoch keineswegs nur durch sie. Nein, jeder einzelne Christ verkündet durch sein Leben das Evangelium, und zwar unter der Bedingung, dass aus „Erde" „Himmel" geworden ist, das heißt, wenn er der Botschaft des Evangeliums geglaubt und wie die Evangelisten und Apostel aus Gnade von Gott gerechtfertigt worden ist. In diesem Sinne kann Augustinus auch sagen: Es ist die Kirche als Ganze, die Kirche als solche, die das Evangelium

[69] Vgl. Anm. 9 und 25.
[70] Vgl. Anm. 29 und 46.
[71] Vgl. Anm. 48.
[72] Vgl. Anm. 49.
[73] Vgl. Anm. 44.
[74] Vgl. Anm. 54.

verkündet; Voraussetzung ist freilich, dass sie selber „Himmel" geworden ist.[75] Wir sehen in dieser ausdrücklichen Aussage, dass jeder einzelne Christ als solcher das Evangelium verkündet, einen wichtigen Ansatz für die Idee eines Laienapostolats in der Alten Kirche.

In welchem konkreten Kontext findet die Verkündigung des Evangeliums statt? Augustins Antwort ist nüchtern und realistisch: in einer ihr gegenüber feindlich gesinnten Welt. Gegner der Verkündigung des Evangeliums sind Liebhaber der Welt, Verfolger von Gerechten.[76] Augustinus geht im Zusammenhang seiner Lehre über die Verkündigung des Evangeliums sonst nicht auf bestimmte Menschengruppen ein, die das Evangelium ablehnen. Eine Ausnahme stellen hier nur die Juden dar: sie missverstünden, so der Bischof von Hippo, ihre eigene heilige Schrift, nämlich Stellen wie Ps 18,1–7, und könnten deswegen Christus nicht als Heiland und Erlöser erkennen.[77]

Das Evangelium ist nicht von Menschen erfunden, es kommt von oben, vom Himmel, von Gott. Das Pfingstereignis versinnbildet die Geistgewirktheit der Verkündigung. Der Heilige Geist stärkt das Herz der Verkünder.[78] Und diese Stärkung ist notwendig, denn die Verkündigung findet, wie gerade gesagt, in einer Welt statt, die selbige ablehnt. Adressaten der Verkündigung sind „Gottlose, Gottesfeinde, Liebhaber der Welt und Verfolger von Gerechten". Das Evangelium ist einer Welt voller Wut gegen dasselbe zu verkünden.[79]

Den für ein allegorisches Verständnis dunklen V. 3 nutzt der Prediger zur Unterscheidung einer doppelten Form von Verkündigung. Eine erste, einfache und sicher auch richtige Form besteht in der Verkündigung des Evangeliums von Generation zu Generation, von Christus selber über die Evangelisten und Apostel und deren Nachfolger bis in die derzeitige Kirche, bis hin zu Bischof Augustinus in Afrika. Zudem aber gibt es eine tiefer verstandene Form der Verkündigung. Sie besteht in der Unterscheidung von geistlichen und fleischlichen Verkündern; die einen führen zum Verständnis des Geheimnisses des Wortes, die andern zu bloßem Faktenwissen.[80]

Augustinus nutzt die Verse 1–7 von Ps 18 nicht nur zu formalen Aussagen über die Verkündigung des Evangeliums – nämlich, dass sie stattfindet, weil sie von den Propheten vorausgesagt wurde, dass sie gewissermaßen notwendig ist wie der unaufhaltbare Aufgang und Untergang der Sonne, dass sie von oben kommt, weil sie ihren Ursprung in Gott hat, dass sie weltweit ist, weil sie so vorausgesagt ist, dass sie nicht nur von den Nachfolgern der Apostel, den Inhabern kirchlicher Ämter, vollzogen wird, sondern von jedem einzelnen gläubigen Christen, dass sie in einer ihr gegenüber feindlichen Welt

[75] Vgl. Anm. 47.
[76] Vgl. Anm. 31.
[77] Vgl. Anm. 62.
[78] Vgl. Anm. 10.
[79] Vgl. Anm. 31.
[80] Vgl. Anm. 32–34.

stattfindet, dass sie geistgewirkt ist, dass sie nicht nur in der Form, die zum Glauben führt, sondern auch in der Vermittlung eines bloßen Faktenwissens bestehen kann –, nein, zu seiner Idee von Verkündigung des Evangeliums gehören auch Aussagen zu dem hauptsächlichen, ja wesentlichen Inhalt der Verkündigung des Evangeliums.

Wie wir weiter unten sehen werden, hat Cassiodor an dieser Stelle einen „Wechsel" erkannt, aber nicht wie wir in unserer Interpretation von Form zu Inhalt der Verkündigung, sondern von den Personen der Apostel zur Person Jesu, und dies mit dem rhetorischen *terminus technicus* „exallage" gekennzeichnet.[81]

Die Grundidee ist dabei bei beiden oben analysierten Auslegungen der Verse 6–7 die gleiche: Der Inhalt der Verkündigung des Evangeliums ist die Menschwerdung. Sie ist das Zentrum, der Hauptinhalt des Evangeliums. Aber diese Grundidee kommt in verschiedenen Gestalten zum Ausdruck. So hat zum Beispiel die erste Auslegung der Verse 6–7 in den *Enarrationes in Psalmos* einen geradezu martialischen Charakter. Die Verkündigung der Menschwerdung richtet sich gegen die „Reiche der zeitlichen Irrtümer". Der Menschgewordene bezieht gewissermaßen eine „militärische Wohnstatt". Die Heilsordnung findet in Zeit und Sichtbarkeit statt.[82] In der zweiten Auslegung der *Enarrationes in Psalmos* tritt dieser militärische, militante Aspekt dagegen zurück, Augustinus hebt hier einen anderen Aspekt des Inhalts des Evangeliums mehr hervor: die Bedeutung der Kirche. In und an ihr ist die Menschwerdung des Sohnes sichtbar in aller Welt.[83]

V. 6 veranlasst den Prediger, den „Lauf" des Menschgewordenen in seine einzelnen Stationen zu gliedern: Geburt, Wachstum, Lehre, Leiden, Auferstehung und Himmelfahrt.[84] Zum näheren Inhalt der Verkündigung gehören natürlich auch zentrale christologische Aussagen über den Menschgewordenen: die Jungfrauengeburt[85], die „Vermählung" der göttlichen mit der menschlichen Natur[86], sein Ausgang vom Vater und seine Rückkehr zu ihm[87], die Sendung des Heiligen Geistes[88] – das alles sind Themen, zu denen der Prediger Augustinus in seinem vorliegenden Text Anknüpfungspunkte aufzeigt. Jesus selbst, der die Apostel zur Verkündigung des Evangeliums ausgeschickt hat, hat auch den wesentlichen Inhalt der frohen Botschaft zusammengefasst: es ist sein eigenes Leiden, seine Auferstehung von den Toten und die Predigt über Umkehr und die Vergebung der Sünden.[89]

---

[81] Vgl. Anm. 139.
[82] Vgl. Anm. 16.
[83] Vgl. Anm. 38.
[84] Vgl. Anm. 40.
[85] Vgl. Anm. 16.
[86] Ebd.
[87] Vgl. Anm. 19.
[88] Vgl. Anm. 41.
[89] en.Ps 32,2,2,7,17–25 (CChr.SL 38, 260): „Ergo si in omnem terram exiit sonus eorum, et in fines orbis terrae uerba eorum, quid praedicauerint nobis, indicet nobis qui illos misit. Indicat

Der Inhalt der Verkündigung ist verständlicherweise auch vom unmittelbaren Kontext mitbestimmt, in dem der Prediger zu seiner Zeit steht. Das ist besonders deutlich, wenn man die zweite mit der ersten Auslegung von Ps 18,1–7 vergleicht. Während in der ersten Auslegung die Gnadenlehre noch keinerlei Rolle spielt, ist das in der zweiten sehr deutlich der Fall. Die erste Auslegung stammt aus der Zeit vor 394/395, in der die Gnadenlehre für Augustinus noch kein Thema war, das ihn beschäftigte. Die zweite Auslegung entstand wohl im Jahr 412, also in einer Schaffensperiode, da der Kampf um die Gnade voll im Gang war.[90]

3. Vor- und nachaugustinische Auslegung von Ps 18,1–7

In unserem dritten und vierten Schritt befassen wir uns mit der vor- und nachaugustinischen Auslegung von Ps 18,1–7, um uns die Eigenart beziehungsweise die Besonderheit und Nachwirkung von Augustins Auslegung der genannten Verse vor Augen zu führen.

3.1 Voraugustinische Auslegung

Wir halten fest: Augustinus nutzt Ps 18,1–7, um in allegorischer Auslegung eine kohärente und einheitliche Lehre über die Verkündigung des Evangeliums vorzutragen, und zwar nicht nur in seinen beiden Auslegungen in den *Enarrationes in Psalmos*, sondern auch an zahlreichen anderen Stellen seines Werkes, in denen er auf das Thema zu sprechen kommt. Natürlich traut man es der kreativen Kraft, der Phantasie des genialen Theologen und brillanten Rhetors ohne Weiteres zu, sich eine solche einheitliche, kohärente und theologisch tiefe Lehre über die Verkündigung des Evangeliums selber auszudenken und zu erarbeiten und sie auch immer wieder *grosso modo* einheitlich zu bezeugen. Die Überraschung ist jedoch groß, wenn man sich die frühesten kirchlichen Zeugnisse über die Auslegungen der genannten Verse anschaut. Ein Streifzug durch die Quellen zeigt, dass Ps 18,1–7 dort in der Substanz schon so verstanden wurde, wie ihn der Bischof von Hippo allegorisch auslegt, und dass der Text zu den zentralen Schriftzeugnissen zählt, auf die sich die frühe Kirche stützte, um ihre Verkündigung des Evangeliums zu begründen. Augustinus greift mit seiner Auslegung von Ps 18,1–7 den altehrwürdigen Weissagungsbeweis der frühen Kirche auf. Werfen wir zunächst einen Blick in die Heilige Schrift, dann auf einige Autoren der frühen Kirche.

---

plane, fideliter indicat; quia et antequam fierent praedixit futura, ille cuius omnia opera in fide. Resurrexit enim a mortuis, et contrectatis membris suis agnitus a discipulis suis ait: *Oportebat pati Christum, et resurgere a mortuis tertio die, et praedicari in nomine eius paenitentiam et remissionem peccatorum* (Lc 24,46 f.)."

[90] Vgl. Anm. 25, 26 und 30.

Den Startschuss für eine allegorische Auslegung von Ps 18,1–7 gab kein geringerer als der Apostel Paulus. Im Zusammenhang seiner im Römerbrief verteidigten These, dass nicht nur die Heiden, sondern auch die Juden vor Gott schuldig seien, weil sie dem Evangelium nicht geglaubt hätten, hat er gegen sich selbst eingewandt, sie hätten die Botschaft ja nicht hören können. Diesen Einwand weist der Apostel aber mit dem Zitat von Ps 18,5 entschieden ab. Auch die Juden haben das Evangelium gehört, „denn ihre Stimme [d. h. die der Boten] war in der ganzen Welt zu hören und ihr Wort bis an die Enden der Erde" (Röm 10,18). Es handelt sich dabei um eine allegorische Auslegung des genannten Verses, weil er sich für Paulus im wörtlichen Verständnis ja nicht auf die Verkündigung des Evangeliums, sondern auf die Offenbarung Gottes in seiner Schöpfung bezieht.

Bei modernen Exegeten stößt die allegorische Interpretation von Ps 18,5 durch Paulus als einer Prophetie der weltweiten Verkündigung des Evangeliums auf ein geteiltes Echo. Theodor Zahn lehnt sie kategorisch ab,[91] Heinrich Schlier kann sich die allegorische Auslegung in gewisser Weise zu eigen machen.[92] Andere Exegeten spielen die Bedeutung des Zitates von Ps 18,5 herunter, indem sie entweder wie James D. P. Dunn in dem Zitat lediglich den Ausdruck eines eigenen Gedankens des Paulus sehen[93] oder wie Klaus Haacker darin eine Anspielung auf die Verbreitung der jüdischen Diaspora erkennen wollen.[94] Einen ausführlichen Überblick über die Diskussion der modernen Exegese über Röm 10,18 bietet Otto Kuss.[95] Mark Seifrid befasst sich unter der speziellen Rücksicht der Benutzung des AT durch das NT mit unserer Stelle.[96] Für ihn ist Paulus' Antwort auf seinen eigenen Einwand gleicherweise tief und kurz.[97]

---

[91] Es handelt sich nach Zahn nicht um „eine Weissagung auf die Ausbreitung der christlichen Predigt […]. Er [d. h. Paulus] führt sie überhaupt nicht als Schriftworte an, geschweige denn als Schriftbeweis für eine gar keines Beweises bedürftige Tatsache. […] [Er] benutzt […] die schwungvollen Worte zum Ausdruck eines eigenen Gedankens oder vielmehr zu einer symbolischen Beschreibung des Umfangs, im welchem schon zu Zeiten des Römerbriefs das Evangelium über einen großen Teil der damaligen Kulturwelt sich verbreitet hatte" (*Th. Zahn*, Der Brief des Paulus an die Römer, Leipzig ^{3}1925, 490).

[92] Dass auch die Juden das Evangelium vernommen haben, geht nach Schlier „aus der Schrift hervor, aus Ps 19,5. Dass dort die Schöpfung […] im wortlosen Wort Gottes ‚doxa' über die ganze Welt hin verkündet, das ist bezeichnenderweise von Paulus auf das Evangelium übertragen, das bis an die Grenzen der bewohnten Welt gedrungen ist bzw. dringen soll […]. Für ihn hat die ins Eschaton hinausblickende Schrift schon die Erfüllung des die ‚Ökumene' beanspruchenden, rettenden Evangeliums gesehen. Dabei darf man den hyperbolischen Charakter der Aussage, den Paulus ja auch sonst kennt […] auch nicht übersehen" (*H. Schlier*, Der Römerbrief, Freiburg i. Br. 1977, 318).

[93] „It could be simply that Paul's answer slips easily into the language and rhythm of scripture, his thought and very consciousness on such matters shaped by a lifelong familiarity with the sacred text" (*J. D. G. Dunn*, Romans 9–15, Dallas 1988, 630).

[94] „Vielleicht hat das Judentum Ps 19,5 auf die Verbreitung der Torah durch Diasporajuden gedeutet" (*K. Haacker*, Der Brief des Paulus an die Römer, Leipzig ^{4}2012, 258 f.).

[95] *O. Kuss*, Der Römerbrief; Teil 3: Röm 8,19–11,36, Regensburg 1978, 776–778.

[96] *M. Seifrid*, Romans, in: *G. K. Beale/D. S. Carson* (Hgg.), Commentary on the New Testament Use of the Old Testament, Grand Rapids 2007, 607–694, hier 663 f.

[97] „Paul's answer […] is as profound as it is brief" (ebd. 663): „Christ, the righteousness of

Im vorliegenden Rahmen kann es nun nicht darum gehen, einen umfassenden Überblick über die Auslegung von Ps 18,1–7 in der frühen Kirche zu geben. Einige ausgewählte Beispiele müssen genügen. An den Anfang stellen wir einen Text aus dem *Dialog* Justins des Märtyrers († 165)[98] mit dem Juden Tryphon, der zwar noch kein unmittelbarer Beleg für unser spezielles Thema der Verkündigung des Evangeliums ist, aber dokumentiert, dass Ps 18,2–7 als zusammenhängender Text zum Repertoire der Argumente gehörte, mit denen der neue Glaube verteidigt wurde.[99] Die Beweisführung findet im Rahmen des Schemas von Verheißung und Erfüllung statt. Die Worte des Ps 18,2–7 sollen, so Justin,

> euch daran erinnern, dass er [das heißt Christus] von den Höhen des Himmels kommen wollte, und dass es von ihm hieß, er werde eben dahin wieder zurückkehren; sie sollen euch erkennen lassen, dass er einerseits als Gott von oben kam, andererseits als Mensch unter Menschen geboren wurde, und dass er wiederkommen wird […]. Die Worte [des Psalms] lauten [es folgt das Zitat der V. 2–7].[100]

Andere Texte des frühchristlichen Philosophen legen die uns interessierenden Psalmverse ausdrücklich als Verheißung der zukünftigen Verkündigung des Evangeliums aus. So schreibt Justinus in seiner ersten Apologie:

> Hört, was der königliche Prophet weiter oben erwähnt und was seine [d. h. Christi] Erscheinung öffentlich machen sollte. Unter der Bewegung des göttlichen Geistes drückte er sich folgendermaßen aus [es folgen die V. 3–6].[101]

Ein weiterer Text bezieht V. 5 ausdrücklich auf die Apostel:

> Ferner war der überlieferte Brauch, an das lange Gewand des Hohenpriesters zwölf Klingeln zu hängen (vgl. Ex 28,29-30)[102], ein symbolischer Hinweis auf die zwölf Apostel, welche von der Macht Christi, des ewigen Priesters, abhängen, und durch deren Worte die ganze Erde sich erfüllte mit der Herrlichkeit und Gnade Gottes und seines Christus. Darum sagt auch David [es folgt das Zitat von V. 5].[103]

Justinus zitiert V. 6 schließlich auch noch als prophetische Voraussage der dämonischen Nachäffungen Jesu Christi in den heidnischen Mythen.[104]

God, is identified as Creator, and the Creator is identified with Christ. The proclamation of Christ opens the closed ears of the fallen human being, bringing to us the knowledge of the ‚name of the Lord' […]" (ebd. 663 f.).

[98] Umfassend zu der umstrittenen Frage, an wen der Dialog mit Tryphon gerichtet ist, Juden oder Heiden, vgl. *C. D. Allert*, Revelation, Truth, Canon and Interpretation. Studies in Justin Martyr's Dialogue with Trypho, Leiden 2002, 37–61. Der Autor plädiert für die Juden als primäre Adressaten.

[99] Wir sehen hier von der strittigen Frage ab, ob der Dialog mit Tryphon tatsächlich für jüdische Leser verfasst wurde.

[100] *Iustinus*, Dial. 64,8 (PTS 47: 181,53–182,61).

[101] *Iustinus*, Apol. I 40,1–4 (SC 507: 232,1–10).

[102] Vgl. den Überblick über die vorpatristische und patristische Auslegung von Ex 28,29-30 bei *Ph. Bobichon*, Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon, Edition critique, Fribourg 2003, II 697–698.

[103] *Iustinus*, Dial. 42,1 (PTS 47: 139,1–6).

[104] Ebd. 69,3 (PTS 47, 189,10–190,14): „Da sie ferner von Herakles behaupten, er sei gewaltig, habe die ganze Erde bereist, sei von Alkmene dem Zeus geboren und sei nach seinem Tod zum Himmel aufgefahren, soll ich da nicht wiederum an eine Nachahmung denken, was die Schrift von Christus gesagt hat mit den Worten [es folgt das Zitat von V. 6]."

Auch für Irenäus von Lyon († um 200), den ersten großen Theologen der frühen Kirche, stellt V. 5 eine klare Prophezeiung der weltweiten Verkündigung des Evangeliums dar, wenn er schreibt:

> Wenn nun die Propheten vom Sohn Gottes vorhergesagt haben, dass er auf Erden erscheinen sollte, auch verkündigt haben, wo auf der Erde und wie und in welcher Weise er erscheinen sollte, und der Herr alle diese Prophezeiungen auf sich genommen hat, so ist unser Glaube an ihn fest gegründet und die Überlieferung der Verkündigung wahrhaftig, das heißt das Zeugnis der Apostel, die vom Herrn gesandt, in aller Welt den Sohn Gottes verkündigten […].[105] Und dies wurde durch die Propheten verkündigt […]. Und daß sie in aller Welt verkündigen sollten, sagt David [es folgt das Zitat von V. 5].[106]

Ähnlich heißt es im Anschluss an den Segen Jafets:

> „Und weiter über die ganze Erde ist ihre Rede ausgegangen bis an die Grenzen der Welt ihre Worte." „Weiten Raum zu schaffen" (Gen 9,27) ist nun von der Berufung der Heiden zu verstehen, das heißt von der Kirche […].[107]

Irenäus zitiert auch V. 7a–b: „Dass er aber dorthin hinaufstieg, von wo er herabgestiegen war, sagt David [es folgt das Zitat von V. 7a–b]". Dann deutet der Bischof von Lyon mit dem Zitat von V. 7c das kommende Gericht an.[108]

Auch in seinem *Adversus haereses* geht Irenäus auf den genannten V. 7 ein:

> Wenn sie [die Propheten] aber sagten: „Vom höchsten Himmel geht er aus und sein Lauf geht bis zum höchsten Himmel und keiner kann seiner Glut entkommen", dann verkünden sie damit genau dies, dass er dorthin aufgenommen wurde, von wo er herabgestiegen war, und dass keiner seinem gerechten Gericht entgeht.[109]

Besonders häufig kommt der Afrikaner Tertullian († nach 212/214) auf V. 5 als Verheißung der weltweiten Verkündigung des Evangeliums zu sprechen. Er nennt dabei die Apostel ausdrücklich als dessen Verkünder:

> Das sehen wir erfüllt. Denn wem hält Gott der Vater die Rechte, wenn nicht Christus seinem Sohn? Auf wen haben alle Heidenvölker gehört, das heißt wem haben sie alle geglaubt? Als wessen Verkündiger werden die Apostel in den Psalmen Davids hingestellt [es folgt V. 5 und eine Aufzählung zahlreicher Völker].

An allen diesen Orten

> regiert der Name des Christus, der aber schon gekommen ist, da vor ihm die Tore aller Städte sich öffneten und keine verschlossen blieb, vor ihm die eisernen Riegel zersprangen und die ehernen Türflügel sich öffneten (vgl. Jes 45,2). Obwohl dies alles auch geistlich zu verstehen ist, weil die Herzen der einzelnen Menschen, die auf verschiedene Weise vomTeufel besetzt waren, durch den Glauben an Christus geöffnet wurden, so ist es doch auch im wörtlichen Sinn in Erfüllung gegangen, nämlich an all den Orten, wo ein Volk des Namens Christi wohnt. Denn wer hätte als König über alle Völker regieren können, wenn nicht Christus, der Sohn Gottes, in Betreff dessen angekündigt wurde, dass er König über alle bis in Ewigkeit sein werde?[110]

---

[105] Es folgt eine Aufzählung von Ländern, in denen das Evangelium bis zu seiner Zeit schon verkündigt wurde.
[106] *Irenaeus*, Epid. 86 (FC 8/1: 88).
[107] Ebd. 21 (FC 8/1: 46).
[108] *Irenaeus*, Epid. 85 (FC 8/1: 88).
[109] *Irenaeus*, haer. 4,33,13 (FC 8/4: 274,3–6).
[110] *Tertullian*, adv.Iud. 7,2–6 (CChr.SL 2: 1354,18–1355,47).

Auf die Verheißung der weltweiten Verkündigung des Evangeliums weist Tertullian besonders in seinem fünfbändigen Werk *Adversus Marcionem* hin:

> Auch das Wirken der Apostel findet sich prophezeit […] (vgl. Jes 52,7). Dem entspricht auch der Psalm [es folgt das Zitat von V. 5], derjenigen natürlich, welche das Gesetz, das von Sion, und das Wort des Herrn, das von Jerusalem ausgeht, umhertragen, damit geschehe, was geschrieben steht:[111] „Sie alle, die fern sind von meiner Gerechtigkeit, sind zu meiner Gerechtigkeit und Wahrheit gekommen."[112]

Anlass zu diesen Stellungnahmen über die weltweite Verkündigung des Evangeliums ist ja vor allem Marcion, der den Schöpfergott leugnet und damit auch die entsprechende Verheißung seiner Propheten. So heißt es im vierten Buch gegen Marcion:

> Ich denke, wir haben unser Versprechen erfüllt. Wir haben den Jesus Christus der Propheten in seinem Leben, seinen Meinungen, Gefühlen, Gedanken, Machttaten, Leiden, auch seiner Auferstehung dargestellt, keinen anderen als den des Schöpfers. Denn indem er die Apostel zur Verkündigung bei allen Völkern sandte, hat er den Befehl gegeben, dass in der Erfüllung des Psalms ihr Schall auf die ganze Erde ausgeht und ihre Stimmen bis an die Grenzen der Erde.[113]

Gäbe es eine weltweite Verkündigung der Lehre Marcions, selbst in diesem hypothetischen Fall wäre seine Lehre aufgrund von Tertullians Präskriptionsargument der katholischen Lehre unterlegen; denn die katholische ist die frühere, also die wirklich apostolische.[114] In der Auslegung von Ps 18,6–7 formuliert der Afrikaner dann sehr persönlich: „Auch im Namen des Bräutigams halte ich an meinem Christus fest, über den der Psalm sagt [es folgt das Zitat von V. 6b und 7b]".[115]

Auch in seinem *De fuga* kommt Tertullian auf Ps 18,4 zu sprechen:

> Und sie [das heißt die Apostel] wandten sich von ihnen [das heißt von den Juden] ab und betraten, wie schon ihre Vorgänger gelehrt hatten, den Weg zu den Heiden und begaben sich in die Städte der Samariter, auf dass „über die ganze Erde ausgehe ihr Schall und bis an die Grenzen des Erdkreises ihre Stimme".[116]

Auch *Klemens von Alexandrien* († um 220), der Lehrer des Origenes, gehört zu den Zeugen für eine prophetische Auslegung von Ps 18,1–7 auf die weltweite Verkündigung des Evangeliums. Auch er hebt in seiner Auslegung von V. 5 ausdrücklich auf die Apostel ab. Im Zusammenhang mit einer Auslegung von Lk 7,37, der Begegnung Jesu mit der Sünderin, heißt es in seinem *Paidagogos*:

---

[111] Vgl. Jes 46,12f. (LXX); vgl. die Anmerkungen von *R. Braun* in SC 399, 187 Anm. 5 und 258 (Note critique).

[112] *Tertullian*, adv.Marc. 3,22 (CChr.SL 1: 538,15–22).

[113] Ebd. 4,43,9 (CChr.SL 1, 663,6–12).

[114] Ebd. 5,19,2 (CChr.SL 1: 720,7–721,13): „Selbst wenn die Tradition Marcions die ganze Erde erfüllt hätte, dann könnte sie zu ihrer Verteidigung nicht behaupten, aus der apostolischen Tradition hervorgegangen zu sein. Denn es wird feststehen, dass die katholische Tradition früher die Welt erfüllt hat, freilich mit dem Evangelium dieses Gottes, der über seine Verkündigung auch dies gesungen hat [es folgt das Zitat von Ps 18,5]."

[115] Ebd. 4,11,7 (CChr.SL 1: 567,23–26).

[116] *Tertullian*, De fuga 6,5 (CChr.SL 2: 1143,39–42).

> […] die mit wohlriechenden Salben bestrichenen Füße [Jesu] bedeuten sinnbildlich die göttliche Lehre, die ruhmvoll bis ‚an die Enden der Erde' dringt [es folgt das Zitat von V. 5]. Und wenn ich mit meiner Deutung nicht lästig zu sein scheine, so sind die gesalbten Füße des Herrn die Apostel, die entsprechend der Weissagung durch die wohlriechende Salbe den Heiligen Geist empfangen haben.[117]

In seinem *Protrepticus* verdeutlicht Klemens die Rede vom „Schall" durch das Bild einer Trompete: Die Apostel versammeln sich zur Verkündigung auf das Zeichen der Trompete hin, das im Evangelium besteht:

> Aber wenn die laut schmetternde Trompete durch den Schall Krieger zusammenruft und Krieg verkündet, sollte da Christus, wenn er sein Friedenslied „bis an die Enden der Erde" erschallen lässt, nicht seine friedfertigen Krieger versammeln? […] Die Trompete Christi ist sein Evangelium; er hat die Trompete ertönen lassen, wir haben sie gehört.[118]

In seinen *Stromata* gibt Klemens den Versen 3–4 folgende Auslegung:

> Denn „ein Tag lässt dem andern das Wort verlauten" – welches öffentlich schriftlich gegeben ist – „und die Nacht verkündet der Nacht" eine Erkenntnis an – welche im Geheimnis verborgen ist – „und es gibt keine Rede oder Stimme, deren Laut nicht gehört würde".[119]

3.2. Nachaugustinische Auslegung

Wir haben gesehen, dass Augustins allegorische Auslegung von Ps 18,1–7 nicht nur in sich einheitlich und kohärent ist, sie entspricht in der Substanz auch der frühchristlichen Auslegung der Verse und ist in diesem Sinn traditionell. Fragen wir zum Schluss nach der Nachwirkung seiner Auslegung. Im Rahmen der vorliegenden Studie beschränken wir uns dabei auf einen einzigen, aber wichtigen Autor, nämlich Aurelius Cassiodorus.[120] Die aus dem Jahr 548 stammende *Expositio psalmorum* des ehemaligen hohen Staatsbeamten ist nicht nur der nach Augustins *Ennarationes in Psalmos* zweitlängste Psalterkommentar der Antike, sondern auch ein im Mittelalter besonders eifrig benutzter und abgeschriebener Text. Die Abhängigkeit seiner Auslegung von Ps 18,1–7 von Augustins *Enarrationes in Psalmos* lässt sich am leichtesten und augenscheinlichsten durch eine einfache Übersetzung aufzeigen; den damit begangenen ‚Stilbruch' nehmen wir dabei bewusst in Kauf.[121]

---

[117] *Clemens*, Paed. 2,61,1–62,1 (*Clemens Alexandrinus*, Protrepticus und Paedagogus, herausgegeben von *O. Stählin*, Leipzig 1905, 194,10–16).

[118] *Clemens*, Protrep. 116,1 (*Clemens Alexandrinus*, Protrepticus und Paedagogus, 82,3–9).

[119] *Clemens*, Strom. 5,64.3–4 (*Clemens Alexandrinus*, Stromata Buch I–VI, herausgegeben von *O. Stählin*, Leipzig 1906, 369,7–10). – Auf zahlreiche weitere, im Vorausgehenden nicht berücksichtigte Testimonien über die Verwendung von Ps 18,1–7 in der früh- und altkirchlichen Literatur, die Augustin zumindest zum Teil bekannt gewesen sein dürften, weist *M. Dulaey*, L'interprétation augustinienne du Psaume 18 et la tradition, in: BAug 57/B (2009) 307–310, hin.

[120] Einzelheiten zur Person des Cassiodorus, zu seinem Psalmenkommentar und vor allem zu dessen bedeutender und umfangreicher Einleitung bei *H. J. Sieben*, Schlüssel zum Psalter. Sechzehn Kirchenvätereinführungen von Hippolyt bis Cassiodor, Paderborn 2011, 233–256.

[121] Lateinisches Original: CChr.SL 97,169–172.

Auslegung von Psalm 18

[V. 1] *Auf das Ziel hin, der Psalm wird David selbst zugeschrieben*. Diese Überschrift wurde schon oft verwendet, sie bezieht das im Psalm Gesagte auf den Herrn Christus, über dessen erste Ankunft der Prophet[122] reden wird[123]. Durch sie erfuhr der Feind den Untergang und das Menschengeschlecht eine einzigartige Hilfe. Durch sie wurde jener Tyrann festgesetzt und stöhnte auf und der Mensch, der als schuldverfallener von todbringenden Fesseln festgehalten wurde, befreit. Beachte, dass dies der erste Psalm über dieselbe Sache ist, es folgen jedoch noch vier weitere, das heißt die Psalmen 79, 84, 96 und 97.

Einteilung des Psalms

Den ganzen Psalm hindurch handelt es sich um Worte des Propheten.[124] Der erster Teil davon [das heißt des Psalms] lobt die Verkünder des Herrn und spricht mit auffallend schönen Vergleichen über dessen Menschwerdung.[125] Der zweite Teil lobt die Gebote des neuen und des alten Bundes. Der dritte Teil fleht darum, vom Herrn von den verborgenen Sünden befreit zu werden, auf dass er ihn würdig mache, ihm Psalmsänger zu sein. Dadurch wird uns deutlich gemacht, dass nur diejenigen in Wahrheit das Lob Gottes singen, die mit seinen Verkündigungen übereinzustimmen wissen.

Auslegung des Psalms

[V. 2] *Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes und das Firmament verkündet die Werke seiner Hände*. Obwohl man das „Die Himmel verkünden die Herrlichkeit Gottes" auch wörtlich verstehen kann, als den Magiern, die nach Betlehem kamen, ein Stern als Führer vorausging, der über seiner Wiege stehen blieb und die Ankunft des Herrn und Heilandes anzeigte,[126] so beziehen wir dies doch besser auf die Apostel[127] und die Propheten, die durch ihr ausführliches Reden über seine Ankunft den Erdkreis mit ihren heiligen und mahnenden Erinnerungen erfüllt haben. In ihnen wohnte Gott wie in Himmeln,[128] Gott, der alles weit umfasst und nicht nur zu einem Teil, sondern mit der ganzen Fülle seiner Majestät in sie einging. Denn in Gott gibt es keinen Teil, sondern er ist überall ganz und vollständig. Dem Gottlosen wird nämlich gesagt: „Wer bist du, dass du meine Herrlichkeit verkündest" (Ps 49,16)?
Weiter heißt es: „Und die Werke seiner Hände", das heißt der Mensch selbst, der von seinen Händen gemacht wurde.[129] Doch dies wird zum Lob der Propheten gesagt, dass sie es verdienen, die ehrwürdigen Geheimnisse seines Schöpfers zu verkünden, sind sie doch seine Werke. Er fügte hinzu: „das Firmament verkündet." Er meint die Verkünder seiner Menschwerdung, auf der die unerschütterliche Festigkeit unseres Glaubens beruht.[130] Und beachte, dass hier gesagt wird: Der Mensch wurde von Gottes Händen gemacht. Ebenfalls heißt es: „Und seine Hände haben das feste Land gebildet" (Ps 94,5). Doch dies ist eine Anspielung auf das Wirken des Menschen, es ist nicht fähig, ohne Hände etwas zustande zu bringen. Im Übrigen hat Gott alles durch den Befehl seines Willens geschaffen, so wie es heißt: „Er sprach, und es geschah, er ordnete an, und es wurde geschaffen" (Ps 148,5).
[V. 3] *Ein Tag stößt dem anderen das Wort hervor, und eine Nacht kündet der anderen Kenntnis an. Ein Tag stößt dem anderen das Wort hervor*, als der Herr zu den Aposteln sprach.[131] Denn er selbst machte, strahlend in göttlicher Klarheit, den im

[122] Gemeint ist der Verfasser des vorliegenden Psalms.
[123] Vgl. Anm. 8.
[124] Vgl. Anm. 8.
[125] Vgl. Anm. 15.
[126] Vgl. en.Ps 18,2,1 (CChr.SL 38, 106,12–15).
[127] Vgl. Anm. 25.
[128] Vgl. Anm. 9.
[129] Vgl. Anm.28.
[130] Vgl. Anm. 10.
[131] Cassiodorus bezieht V. 3 nicht wie Augustinus auf die Verkünder, sondern auf Christus,

Herzen ganz Reinen die Worte des himmlischen Lichtes bekannt. „Ein Tag stößt dem anderen das Wort hervor“, als er aus seinem tiefsten Inneren den Heiligen seine Reden zur Kenntnis brachte.[132] „Und die Nacht kündet der Nacht die Kenntnis an“, als Judas Christus den Juden verriet und zum Töten überlieferte.[133] „Ankündigen“ gehört nämlich zum Verrat. Denn einen derartigen Beschluss hatten sie gefasst: Sie sollten den festnehmen, den der größte Verbrecher geküsst haben würde. Oh, der allerschändlichste Verräter, der zu Recht aus der Gemeinschaft der Seligen ausgeschieden wurde. Mit einem Kuss, durch den die Liebe des Menschengeschlechtes zum Ausdruck kommt, ließ er die Ursache des Untergangs kommen. Dass er[134] „Tag dem Tag“ und „Nacht der Nacht“ gesagt hat, ist ein Stilmittel, das *a pari* genannt wird, wie er im 41. Psalm sagen wird: „Ein Abgrund ruft dem Abgrund zu, im Schall deiner Wasserfälle“ (Ps 41,8).[135]

[V. 4] *Es gib keine Worte und keine Reden, deren Stimmen nicht gehört werden*. Indem der Psalmist behauptet, es gebe keine „Worte“ und keine „Sprache“, die die Apostel ausgelassen hätten, scheint er mir dies vorauszusagen, dass sie aufgrund göttlicher Eingebung mit den Zungen aller Völker sprechen sollten.[136] Ihre „Reden“ und „Worte“ erklangen ja in uneingeschränkter Verkündigung über den Erdkreis hin. Mit „Reden“ sind die üblichen Ansprachen, mit „Worten“ die öffentlichen Auftritte gemeint. Es ist ganz sicher, dass die Apostel beides getan haben.

[V. 5–6a)] *Auf die ganze Erde ging aus ihr Schall, bis an die Grenzen des Erdkreises ihre Worte. Er hat sein Zelt in der Sonne errichtet*. Unter „Erde“ müssen wir hier den existierenden Menschen verstehen, der hören und glauben kann.[137] Mit „Schall“ sind Geschichten über Wunder gemeint, die wegen ihrer Neuheit in den jeweiligen Völkern mit wachsendem Ruf umliefen. Die „Grenzen der Erde“ sind die Könige, die ihre Königreiche wie die Grenzen von Äckern überwachen; damit soll gesagt werden, dass die Worte des Evangeliums nicht nur zu den niederen Leuten, sondern auch zu den Fürsten der Völker gelangt sind.

Es folgt die heilige Voraussage des Propheten über die Inkarnation des Wortes, damit, was er gelobt hat, dass andere es getan haben,[138] offensichtlich auch selbst getan hat. Diese rhetorische Figur heißt Exallage[139], das heißt Veränderung. Von den Aposteln ist er nämlich zur Person des Herrn übergegangen. „In der Sonne“, in der Öffentlichkeit der Welt, sagt er.[140] Mit „Zelt“ ist die Wohnung seines Leibes gemeint. Ich glaube, dass es deswegen „in der Sonne errichtet“ heißt, damit der, der das Auge seines Herzens ganz rein hat, die Klarheit dieses Geheimnisses ertragen und wahrnehmen kann. Wer jedoch von häretischer Falschheit verwirrt ist, der kann, wenn er vom Glanz seiner Menschheit getroffen ist, aufgrund des Augentriefens seines Irrtums das heilige Licht des Herrn nicht schauen.

[V. 6b–c] *Und er selbst geht wie ein Bräutigam aus seiner Kammer hervor. Wie ein Gigant ist er aufgesprungen, um seine Bahn zu laufen*. Er meint den Herrn Christus, der wie ein „Bräutigam“ seiner Kirche „aus seiner Kammer“ hervorkam, das heißt aus dem jungfräulichen Schoß.[141] Mit einem bedeutenden Gleichnis legte er das Geheimnis

---

der zu den Aposteln spricht.

[132] Vgl. Anm. 12.

[133] Vgl. Anm. 34.

[134] Gemeint ist der Psalmist.

[135] Der folgende Vers lautet: In die mandavit dominus misericordiam suam, et nocte canticum eius.

[136] Vgl. Anm. 13.

[137] Unsichere Übersetzung.

[138] Gemeint ist die Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel.

[139] Vgl. *Quintilian*, Institutio oratoria 9,3,12 (*Marcus Fabius Quintilianus*, Institutionis oratoriae libri XII. Ausbildung des Redners: Zwölf Bücher, herausgegeben und übersetzt von H. Rahn; Band 2: Buch VII–XII, Darmstadt ²1988, 322).

[140] Vgl. Anm. 15 und 38.

[141] Vgl. Anm. 16

seiner Menschwerdung dar. Denn deswegen ging er in wunderbarer Anordnung aus dem unversehrten Schoß hervor, damit er die Welt mit der Gottheit versöhnte und sich mit der Kirche in der Liebe eines Bräutigams zusammentat.[142] Zu Recht ist er, der sich mit einer Jungfrau in heiliger Vereinigung verbinden sollte, aus einer Jungfrau geboren worden. Und passend wird Christus „Bräutigam" – welches Wort von „Versprechen" kommt – genannt, er, der so oft von den Propheten verheißen wurde. Und treffend wird unser Christus jetzt mit einem „Giganten" verglichen, weil er die menschliche Natur durch die Größe seiner Macht überragt und alle Sünden der Welt samt ihrem wilden Urheber niederstreckte. Indem es heißt „um seine Bahn zu laufen", erhielt er aufrecht, was er in seinem ersten Psalm gesagt hat: „und auf dem Weg der Sünder stand er nicht" (Ps 1,1).[143] Dieser Weg bezeichnet die Bahn seines Lebens, das der als Mensch geborene Herr geführt hat, das heißt, dass er geboren wurde, aufgewachsen ist, gelehrt hat, gelitten hat, auferstanden ist, in den Himmel aufgefahren ist, zur Rechten des Vaters sitzt. Zu Recht sagte er also „er ist seinen Weg gelaufen".[144] Sein Lauf konnte durch Streben nach weltlicher Macht nicht aufgehalten werden. Dies wurde durch Allegorien, die anders verstanden werden wollen als sie wörtlich lauten, geziemend zum Ausdruck gebracht.
[V. 7] *Sein Ausgang ist von der höchsten Himmelshöhe und sein Entgegenkommen geht bis zur höchsten Himmelshöhe. Und es gibt niemanden, der sich vor seiner Glut verbirgt*. Wenn wir genauer hinschauen, dann wird hier die Erhabenheit der gesamten Trinität kundgetan. Mit der „höchsten Himmelshöhe" wird der Vater bezeichnet, mit seinem „Ausgang" die Geburt des Sohnes,[145] nicht die zeitliche, sondern die mit dem Vater gleichewige, die vor jedem Anfang ist, da ja feststeht, dass der Sohn der Anfang ist. Gemäß seinem Menschsein ist von „Entgegenkommen" die Rede; denn nach der Annahme des Fleisches verbleibt Christus ja in beiden Naturen und geht dem Thron der väterlichen Erhabenheit entgegen. „Bis zur höchsten Himmelshöhe" heißt es wiederum gemäß seiner Gottheit; denn der Sohn ist dem Vater immer gleich. Denn als er vom „Höchsten" kam, wurde er in Nichts geringer. Als er zum Höchsten zurückkehrte, bestand der dem Vater in der Substanz der Gottheit gleiche Gott Mensch fort, wie er gekommen war. Die menschliche Niedrigkeit nahm ihm nichts weg.
Wenn es heißt: „Und es gibt niemanden, der sich vor seiner Glut verbirgt", so bezeichnet er offensichtlich den Heiligen Geist, den er nach der Himmelfahrt den Jüngern sandte. In der Apostelgeschichte heißt es nämlich, Feuer sei erschienen, das sich auf jeden einzelnen von ihnen niederließ und bewirkte, dass sie in den verschiedenen Sprachen der Völker redeten.[146] Er selber ist also die „Glut", vor der niemand sich verbergen kann. Er kennt aufgrund der Macht seiner Gottheit die Herzen eines jeden einzelnen. Auf diese Weise werden mit einem einzigen Vers die ungeheuren Geheimnisse der heiligen Trinität dargelegt. Und sieh, wie zwar von drei Personen die Rede ist und der Vers dennoch die konsubstantiale Einheit gewahrt hat. Indem er so „seiner" sagt, redet er wie über einen; denn die heilige Dreifaltigkeit ist ein Gott, wie es ja heißt: „Höre, Israel, der Herr, dein Gott, ist ein einziger Herr" (Dtn 6,4).

Die vorausgehende Übersetzung aus Cassiodors Psalmenkommentar zeigt sowohl die massive substantielle Abhängigkeit Cassiodors von Augustins Auslegung des Psalms in seinen *Enarrationes in Psalmos* als auch die selbständige Art und Weise an, mit der der ehemalige Staatsmann das von Augustinus Übernommene in eigenen Formulierungen wiedergibt und weiter entfaltet. Was die eigentliche, inhaltliche Interpretation von Ps 18,1–7 angeht, so weicht

[142] Vgl. ebd.
[143] Vgl. Anm. 17.
[144] Vgl. Anm. 40.
[145] Vgl. Anm. 18.
[146] Vgl. Anm. 41.

Cassiodorus nur an wenigen Stellen – beispielsweise in V. 3 – erkennbar von Augustins Auslegung ab. Meist handelt es sich um bloße Präzisierung und Weiterführungen dessen, was der Bischof von Hippo gesagt hatte. Am deutlichsten ist dies in V. 7, wo er seine Ausführungen über den „Inhalt" der Verkündigung des Evangeliums ganz explizit mit dem „ungeheuren Geheimnis der heiligen Trinität" beschließt. So explizit ist Augustinus an dieser Stelle zwar nicht, aber der Sache nach zieht Cassiodorus auch hier nur eine Linie durch, die der Bischof von Hippo in seiner Auslegung des Verses schon angelegt hatte.[147]

Wir fassen zusammen: Augustinus entfaltet in zwei zu verschiedener Zeit verfassten beziehungsweise vorgetragenen Auslegungen von Ps 18,1–7 und an zahlreichen weiteren Stellen seines Werkes, wo die genannten Psalmverse zitiert werden, unter Anwendung der allegorischen Auslegungsmethode eine kohärente Lehre über die Verkündigung des Evangeliums. Er geht sowohl auf verschiedene Aspekte der Form der Verkündigung des Evangeliums ein – als da sind ihre Notwendigkeit, ihre Universalität, ihr Ursprung in Gott selbst, die mit ihr betrauten Subjekte, die Welt als ihr feindlicher Kontext, ihre Geistgewirktheit – als auch auf ihren wesentlichen Inhalt, nämlich die Verkündigung der Menschwerdung und die in ihr implizierten Glaubensgeheimnisse. Die Frage, ob Augustinus auch unabhängig vom Kommentar der genannten Psalterverse eine solche zusammenhängende Lehre vertreten hat beziehungsweise wie sich eine solche Lehre, wenn es sie gibt, von der hier analysierten unterscheidet, wurde bewusst offengelassen. Entsprechend behauptet unser Beitrag auch nicht, dass Augustinus in seinen Kommentaren von Ps 18,1–7 seine Vorstellung von der Verkündigung des Evangeliums erschöpfend dargelegt hat.[148]

Aufgrund einer Untersuchung frühchristlicher Quellen ließ sich sodann zeigen, dass Augustins allegorische Auslegung der genannten Psalterverse weitgehend mit dem altehrwürdigen Weissagungsbeweis frühchristlicher Autoren übereinstimmt, also dem Grundmodell frühester christlicher Schriftauslegung entspricht. Abschließend wurde die massive Abhängigkeit von Cassiodors Psalmenkommentar von Augustins entsprechenden *Enarrationes in Psalmos* dargetan und damit ein Forschungsprojekt angedeutet,

[147] Im Vorwort behauptet Cassiodorus zwar, lediglich eine leichter zu lesende Zusammenfassung von Augustins *Enarrationes in Psalmos* zu bieten, aber in Wirklichkeit stellt sein Kommentar, gerade auch Augustinus gegenüber, ein sehr originelles Werk dar. Er macht aus den Psalmhomilien des afrikanischen Kirchenvaters eine systematisch aufgebaute Einführung in geistliches Leben, Liturgie und Mönchtum, der im Mittelalter ein außerordentlicher Erfolg beschieden war.

[148] Vgl. immerhin *F. Schnitzler*, Zur Theologie der Verkündigung in den Predigten des hl. Augustinus, Freiburg 1968. Der Autor geht zwar in seinem zweiten Teil („Der Träger der Predigt", 85–143) auf einzelne Verse von Ps 18,1–7 ein (95, 98, 116 und 126), erkennt aber nicht ihren von Augustinus vorausgesetzten inneren Zusammenhang und identifiziert so auch nicht Augustins Kommentar zu diesen Versen als Kurzfassung einer kohärenten, systematischen Lehre über die Verkündigung des Evangeliums.

nämlich eine Untersuchung zur Rezeption von Augustins Lehre über die Verkündigung des Evangeliums im Mittelalter.

Summary:

Augustine, the most influential western Church Father and theologian, proclaimed tirelessly the Gospel. What was his theological concept of the Gospel proclamation? Particularly in two allegorical interpretations of Psalm 18:1–7 in his *Enarrationes in Psalmos*, but also in many other parts of his work, he gives a coherent and systematic answer to this question. A comparison with the pre-Augustinian interpretation of the mentioned verses reveals a substantial correspondence of his theological concept of Gospel proclamation with that of the early Christian argument from prophecy. A comparison with Cassiodor's famous Commentary on the Psalms provides an example for its historical influence.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

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

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter **www.herder.de** beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: +49 761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

ThPh 94 (2019) 192–210

Geschichtsbegriff und Wirkungspotential der Typologie

Welchen Sinn hat der Zusammenhang von Schriftauslegung und Geschichtstheologie?

Von Tobias Mayer

Im Oktober 1935 wird an der Universität Marburg der Romanist Erich Auerbach (1892–1957) aufgrund seiner jüdischen Abstammung suspendiert. Er emigriert kurz darauf mit seiner Familie. Im Istanbuler Exil, wo er mit vielen anderen Wissenschaftlern ähnlichen Schicksals an der Modernisierung des Universitätssystems unter Atatürk mitwirkt, entsteht sein Hauptwerk *Mimesis*. Zunächst aber widmet sich der Exilant einer Studie unter dem Titel *Figura*[1]. Die Arbeitsbedingungen dafür sind nicht optimal, steht ihm doch kaum Literatur zur Verfügung, außer seiner „Privatbibliothek und einem alten Migne, den ich in einem italienischen Kloster in Galata fand“[2]. *Figura* ist eine begriffsgeschichtliche Untersuchung, die insbesondere auf den „realprophetischen“ Gebrauch des titelgebenden Begriffs bei den Kirchenvätern fokussiert. Inwiefern er mit diesen Forschungen auch auf die zeitgeschichtlichen Kräfte reagiert, lässt sich aus Auerbachs Korrespondenz allenfalls andeutungsweise erahnen. Er schreibt 1938, der Aufsatz war schon fertiggestellt, an einen Freund über sein intellektuelles Ringen: Die „Aufgabe ist nicht all das Böse, was geschieht, zu begreifen und zu verdauen […] als vielmehr einen Ausgangspunkt für die geschichtlichen Kräfte zu finden, die ihm entgegenzustellen wären“[3]. Vielleicht, so interpretiert ihn der Antijudaismus-Forscher David Nirenberg, hat Erich Auerbach diesen Ausgangspunkt in der figurativen Sichtweise gefunden, gemäß der „die historische Wahrheit des ‚Alten‘ Israel neben der geistigen Wahrheit des ‚Neuen‘ überdauerte, statt von ihr abgeworfen oder zurückgelassen zu werden“[4].

Nachfolgende Überlegungen wenden sich Spielarten ‚geistiger Schriftauslegung‘ (das heißt einer typologisch-figurativen und allegorischen) und deren

---

[1] *E. Auerbach*, Figura, in: ArRom 22 (1938) 436–489, hier 450–474, wiederabgedruckt in: *Ders*., Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie, herausgegeben von *G. Konrad*, Bern/München 1967, 55–92, hier 65–82.

[2] *E. Auerbach*, Brief an Karl Vossler vom 28.4.1939, in: Und wirst erfahren wie das Brot der Fremde so salzig schmeckt. Erich Auerbachs Briefe an Karl Vossler 1926–1948, mit einem Nachwort herausgegeben von *M. Vialon*, Warmbronn 2007, 26f., hier 27. Die Erlaubnis zur Benutzung der Bibliothek mit den Kirchenväterausgaben Mignes erteilte der apostolische Delegat Angelo Giuseppe Roncalli.

[3] *E. Auerbach*, Brief an Traugott Fuchs vom 22.10.1938, in: *Ders*., Die Narbe des Odysseus. Horizonte der Weltliteratur, herausgegeben und eingeleitet von *M. Bormuth*, Berlin 2017, 139–141, hier 139.

[4] *D. Nirenberg*, Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens, aus dem Englischen von *M. Richter*, München 2015, 467. In Auerbachs Aufsatz lassen sich allenfalls implizite Reaktionen auf die nationalsozialistische Ideologie ausmachen. Vgl. *M. Bormuth*, Einleitung. Erich Auerbach – Ein Philologe im Exil, in: *Auerbach*, Die Narbe, 7–25, hier 20.

‚geschichtstheologischer' Situierung zu. Die kontextuelle Beschreibung der Renaissance und Ambivalenz dieser Auslegungsweisen im 20. Jahrhundert (1) bietet die Grundlage für die These, dass hier stets an eine spezifische Theologie der Geschichte angeknüpft wird und damit eine Verteidigung des ‚historischen Haftpunkts' impliziert ist. Über die herkömmliche und weitgehend hinfällige Unterscheidung von Typologie und Allegorese hinaus wird dieser geschichtliche Impetus gedeutet als ein Versuch, an der Referentialität der biblischen Bildrede und an deren sich geschichtlich artikulierendem Erfahrungsgrund zumindest im Modus des Postulats festzuhalten. Auf diese erste Erkundung folgen zwei knappe Versuche, der Fragwürdigkeit der Allegorese auf die Spur zu kommen. Zunächst (2): Wie verhält sich die hellenistische Genese des Topos zu seinem christlichen Geltungsanspruch, der das Pathos der ‚Neuheit' in Anspruch nimmt? Anschließend an die qualitative Unterscheidung von klassischer Mythenallegorese und geistiger Schriftauslegung werden (3) einige Ausblicke auf mögliche Spielräume und Wirkungspotentiale typologisch-figurativer Hermeneutik gewagt.[5]

1. Konjunktur von Typologie und Allegorese – und die Sorge um die Geschichte

Nicht wenige würden heute wohl der Aussage zustimmen: „Nichts ist so überholt […] wie die Allegorese von gestern."[6] Dass die Allegorese als eine Lesart, die einen ‚anderen' (ἄλλως – *allos*) Sinn als ‚eigentlichen' identifiziert, ein Legitimationsproblem hat, ist kein neuer Standpunkt. Die Vorstellung, ein Text enthalte einen verborgenen Sinn, der, um zu seiner wirklichen Bedeutung vorzudringen, mit interpretatorischer Kompetenz entziffert werden könne und müsse, wird seit längerem als literaturtheoretisch unzeitgemäß empfunden. In ihrer Polemik *Against Interpretation* schreibt Susan Sontag: „Interpretieren heißt die Welt arm und leer machen – um eine Schattenwelt der ‚Bedeutungen' zu errichten."[7] Der Philosoph Hans Blumenberg kritisiert die Allegorese als eine Weise, den Mythos in Vernunft zu überführen, also Mythen nur als „Verbergungsformen" der Wahrheit zu betrachten: „Allegorese zu betreiben" als Destruktion vorvernünftiger Inhalte, sei „für die Philosophie bis in das letzte, wenn nicht sogar bis in unser Jahrhundert hinein"[8] eine fatale Versuchung gewesen. Gut gelitten ist die Allegorese als hermeneutische Form also nicht, steht sie doch für eine Interpretationswut,

[5] Für vertiefende Ausführungen zu diesem Themenfeld verweise ich auf meine 2018 abgeschlossene Dissertationsschrift (Typologie und Heilsgeschichte. Konzepte theologischer Reform bei Jean Daniélou und in der ‚Nouvelle théologie'), die voraussichtlich 2019 erscheinen wird.

[6] *M. Tilly*, Allegorisch lesen?, in: ZNT 33 (2014) 41–45, hier: 44. Auf diese scharfe Kritik antwortet ein emphatisches Plädoyer: *M. Reiser*, Allegorisch lesen!, in: ZNT 33 (2014) 46–50.

[7] *S. Sontag*, Gegen Interpretation (Against Interpretation), in: *Dies.*, Kunst und Antikunst. 24 literarische Analysen, Frankfurt am Main 1982, 11–22, hier 14.

[8] *H. Blumenberg*, Arbeit am Mythos, Frankfurt am Main 1979, 56.

die sich den Text aneignet, seine Spannungen auflöst, ihn dadurch fassbar, handlich, passend macht. In seinem Vorwort zu *Der Herr der Ringe*, einem Werk, das – weitgehend während des Zweiten Weltkriegs verfasst – immer wieder als Allegorie der Zeitgeschichte gedeutet wurde, schreibt J. R. R. Tolkien, er habe „eine herzliche Abneigung gegen Allegorie", da sie der Freiheit der Leser entgegenstehe.

Und wie hält es die Theologie mit Typologie und Allegorese? Schon in der Aufklärungstheologie des 18. Jahrhunderts hieß es deutlich: „Wer keine Typos annimmt weil er weder Beweiße davon, noch Beyspiele in der alten katholischen Kirche findet: der entberet gar nichts."[9] Henri de Lubac stellte 1947 fest, der Begriff der Allegorie rufe „heute fast unweigerlich die Vorstellung eines dem Glauben zuwiderlaufenden Irrealismus hervor, der sich mit einer Verachtung der historisch-kritischen Wissenschaft verbindet, die unserem aufgeklärten Bewußtsein ins Gesicht schlägt"[10]. Und kurz nach dem Zweiten Vatikanum konstatierte ein aufmerksamer Beobachter: „Die Väter sind weit in die Vergangenheit entrückt, ein unbestimmter Eindruck von allegorischer Exegese bleibt zurück und hinterlässt einen schlechten Geschmack, zugleich freilich ein Gefühl der Überlegenheit."[11] Andererseits gibt es, insbesondere vom rezeptionsästhetischen Trend in der Literaturwissenschaft inspiriert, seit einiger Zeit Versuche, eine geistige, übertragene Schriftauslegung auch unter den Bedingungen der Gegenwart möglich zu machen.[12] Zunächst sei ein Blick auf die Problemgeschichte der Allegorese im 20. Jahrhundert geworfen.

Seit den 20er und 30er Jahren kommt es zu einer verstärkten literaturwissenschaftlichen Allegorie-Forschung; zugleich, und damit verbunden, setzt auch der Diskurs über die Typologie ein. Man kann folgende frühen Vorstöße nennen: die Arbeiten des Mediävisten Friedrich Ranke zur Allegorie in der Minnedichtung, den Aufsatz des Germanisten Julius Schwietering

[9] *J. S. Semler*, in: *A. A. Sykes*, Paraphrasis des Briefs an die Hebräer, aus dem Englischen übersetzt und mit vielen Anmerkungen von *J. S. Semler*, Halle 1779, 86 Anm. 96.

[10] *H. de Lubac*, „Typologie" und „Allegorese", in: *Ders.*, Typologie, Allegorie, Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung, aus dem Französischen übertragen und eingeleitet von *R. Voderholzer*, Freiburg i. Br. 1999, 265–317, hier 309 (frz. Erstveröffentlichung in: RSR 34 [1947] 180–226).

[11] *J. Ratzinger*, Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie, in: ThQ 148 (1968) 257–282, hier 258.

[12] Vgl. exemplarisch (in chronologischer Reihenfolge): *Ch. Dohmen*, Vom vielfachen Schriftsinn – Möglichkeiten und Grenzen neuerer Zugänge zu biblischen Texten, in: *Th. Sternberg* (Hg.), Neue Formen der Schriftauslegung?, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1992, 13–74; *Ch. Jacob*, Allegorese: Rhetorik, Ästhetik, Theologie, ebd. 131–163; *U. Körtner*, Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen 1994; *B. Studer*, Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Heiligen Schrift. Zur hermeneutischen Problematik der frühchristlichen Bibelauslegung, in: *Ders.*, Mysterium Caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche, Rom 1999, 97–127; *M. Reiser*, Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik, Tübingen 2007; *L. Schwienhorst-Schönberger*, Die Einheit der Schrift ist ihr geistiger Sinn, in: BiKi 63 (2008) 179–183; *G. Braulik*, L'esegesi anticotestamentaria e la liturgia. Nuovi sviluppi negli ultimi decenni, Rom 2014.

Typologisches in mittelalterlicher Dichtung sowie eine Studie von C. S. Lewis über die Minneallegorie, dann Erich Auerbachs wirkungsreichen Aufsatz *Figura* und die Studien von Wolfgang Stammler.[13] Das Trauerspiel-Buch Walter Benjamins mit seinen Überlegungen zur Allegorie erscheint zwar schon 1928, wird aber erst viel später rezipiert. Auch der Germanist Friedrich Ohly gehört in diese Reihe.[14] Nicht nur von Seiten der Literaturwissenschaft steigt das Interesse am Problemkomplex, auch die theologischen Arbeiten zum Thema setzen ein: Leonhard Goppelts Studie *Typos* fällt darunter, aber auch auf je eigene Weise Arbeiten von Hugo und Karl Rahner, Erik Peterson, später Rudolf Bultmann und Gerhard von Rad[15]; in Frankreich chronologisch zuerst Henri de Lubac und Jean Daniélou, weiters Louis Bouyer und Yves Congar.[16]

Korrespondierend zur ‚Allegorie' als poetischer Form taucht nun erstmals, im Kontext der Allegorieforschung, der hermeneutische Begriff ‚Allegorese' auf.[17] Das neue Interesse am Thema muss daher die Vertrautheit mit der Terminologie von Allegorie/Allegorese/Typologie erst noch gewinnen. Das Problem der Konkurrenz der beiden Begriffe und Methoden Typologie und

---

[13] *F. Ranke*, Die Allegorie der Minnegrotte in Gottfrieds Tristan [1925], in: *Ders*., Kleine Schriften, herausgegeben von *H. Rupp/E. Studer*, Bern/München 1971, 13–30; *J. Schwietering*, Typologisches in mittelalterlicher Dichtung [1925], in: *Ders*., Philologische Schriften, herausgegeben von *F. Ohly*, München 1969, 269–281; *C. S. Lewis*, The Allegory of Love. A Study in Medieval Tradition, Oxford 1936 ([10]1966); *W. Stammler*, Allegorische Studien, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 17 (1939), 1–25; *W. Benjamin*, Ursprung des deutschen Trauerspiels, Berlin 1928. – Vgl. zur Übersicht: *W. Haug*, Einleitung zum ersten Tag, in: *Ders*. (Hg.), Formen und Funktionen der Allegorie. Symposion Wolfenbüttel 1978, Stuttgart 1979, 1–11, hier 2.

[14] Ohlys Habilitationsschrift zur Geschichte der abendländischen Hoheliedauslegung wurde 1944 eingereicht, konnte aber erst 1958 erscheinen. Er hat später zahlreiche und bedeutende Arbeiten zur Typologie vorgelegt. Vgl. *F. Ohly*, Typologie als Denkform der Geschichtsbetrachtung, in: *V. Bohn* (Hg.), Typologie, Frankfurt am Main 1988, 22–63, sowie die drei wichtigen Aufsätze Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter (1958), Synagoge und Ecclesia (1966) und Halbbiblische und außerbiblische Typologie (1976), gesammelt in: *F. Ohly*, Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977. Zu Wirkung, Umfeld und Biographie Ohlys vgl. *W. Harms/W. Hogrebe*, Friedrich Ohly. Vergegenwärtigung eines großen Philologen, Stuttgart 2014.

[15] *L. Goppelt*, Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen, Gütersloh 1939; *H. Rahner*, Antenna Crucis I. Odysseus am Mastbaum, in: ZKTh 65 (1941) 123–152; sowie die erst posthum veröffentlichte Dissertation Karl Rahners von 1936, E latere Christi. Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam. Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Joh 19,34, in: *K. Rahner*, Spiritualität und Theologie der Kirchenväter, bearbeitet von *A. R. Batlogg/E. Faruggia/K.-H. Neufeld*, Düsseldorf/Freiburg i. Br. 1999, 1–84; *E. Peterson*, Die Kirche aus Juden und Heiden. Drei Vorlesungen, Salzburg 1933; *R. Bultmann*, Ursprung und Sinn der typologischen Methode, in: ThLZ 75 (1950) 205–212; *G. v. Rad*, Typologische Auslegung des Alten Testaments, in: EvTh 12 (1952/53) 17–33.

[16] *H. de Lubac*, Glauben aus der Liebe, Freiburg [3]1992, 145–188; zuerst erschienen als *Ders*., Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme, Paris 1938; *ders*., „Typologie" und „Allegorese"; *J. Daniélou*, Le signe du temple, où, de la présence de Dieu, Paris 1942; *ders*., Traversée de la mer Rouge et baptême aux premiers siècles, in: RSR 33 (1946) 402–430; *L. Bouyer*, Liturgie et exégèse spirituelle, in: MD 7 (1946) 27–50; *Y. Congar*, L'Ancien Testament témoin du Christ, in: La Vie intellectuelle 17 (1949) 335–343.

[17] Vgl. *R. Suntrup*, Art. Allegorese, in: RLW[3] 1 (1997) 36–40, hier 37.

Allegorese prägt im Folgenden die Forschungsgeschichte. Eine Opposition, die, so schreibt der Germanist Walter Haug, vor allem „im Gefolge von Erich Auerbach und in der Neuen Theologie“[18] wichtig wurde. Tatsächlich akzentuieren die Wiederentdecker der Typologie – neben Daniélou und Lubac vor allem Auerbach sowie die Bibelwissenschaftler Goppelt und von Rad – diese stets in ihrem Gegensatz zu einer Allegorese spezifischen Zuschnitts und unterstreichen mit Nachdruck die *geschichtliche Grundlage der typologischen Denkfigur*. Warum und mit welchen Konsequenzen?

Zunächst bietet sich eine etwas plakative Parallelisierung zur Situation des antiken Christentums an: Die frühchristlichen Apologeten behaupteten sich mittels der Hermeneutik eines übertragenen figuralen Schriftsinnes auch gegen die „Verächter und Entleerer“[19] des Alten Testaments. Dabei sind die theologiegeschichtlichen Kampfplätze schwer zu überschauen: „Heiden kritisierten Heiden wegen ihrer Mythenallegorese, christliche Apologeten und Polemiker machten sich die Argumente jener Kritiker zu eigen, Heiden polemisierten wiederum gegen die Christen wegen ihrer Zuflucht zur allegorischen Bibelexegese, Philon […] musste sich […] von Christen das Eindringen der Allegorese in die Kirche vorwerfen lassen.“[20] Manche Häretiker, etwa Markion, verwarfen die Allegorese, andere wurden gerade wegen ihr verurteilt. Die sogenannten Antiochener kritisierten die Allegorese der sogenannten Alexandriner, diese wiederum hatten andere häretische Strömungen im Visier.[21]

Dieser Kampf der Alten Kirche mit Gnosis und markionitischen Strömungen sei nur ein Vorgeschmack der „Schwierigkeiten, die der wissenschaftliche Fortschritt und die Entwicklung einer ‚unabhängigen Exegese‘“[22] heute erzeugen, so die Diagnose Henri de Lubacs 1941 in einem Aufsatz. Denn in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist eine mehrfache Infragestellung des Alten Testaments zu beobachten, angesichts derer ein neues Interesse an Typologie und Allegorese entsteht. Weist diese Konjunktur Analogien zu den ersten christlichen Jahrhunderten auf? Die wachsenden Schwierigkeiten, so Lubac, hätten im Inneren der Kirche eine „echte ‚Krise‘ des Alten Testaments“[23] provoziert. Das Alte Testament ist zur Verlegenheit, in Adolf von Harnacks Worten zu „einem schweren Kreuz für die Kirche

[18] *Haug*, Einleitung, 10.
[19] *Auerbach*, Figura, 76.
[20] *M. Fiedrowicz*, Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion, Freiburg i. Br. 2007, 152.
[21] Vgl. *Fiedrowicz*, Theologie der Kirchenväter, 152 f.
[22] *H. de Lubac*, Un nouveau „front“ religieux. Israël et la foi chrétienne [1941–1942], in: *Ders.*, Résistance chrétienne au nazisme, sous la direction de *J. Prévotat*. Préface, introductions et notes de *R. Bédarida*, Paris 2006, 151–193, hier 187.
[23] Ebd. – Zu den prophetischen Gestalten und Publikationen der jüdisch-christlichen Freundschaft in Frankreich vgl. den Überblick von *M. Sevegrand*, Israël, vu par les catholiques français (1945–1994), Paris 2014, 5–25.

geworden“[24]. Die Frage, auf die die christliche Hermeneutik seit jeher eine Antwort bieten wollte, stellte sich nach wie vor und in neuer Dringlichkeit.

Rückblickend beschreibt Gerhard von Rad das Problem der alttestamentlichen Zunft dieser Zeit so: Das „Ethos eines unbestechlichen historischen Erkennens“ ging zu Lasten der Fähigkeit, im Ernstfall „in statu confessionis […] öffentlich, ja im politischen Raum sich zum Alten Testament zu bekennen“.[25] Im Hintergrund steht, dass die alttestamentliche Wissenschaft seit dem 19. Jahrhundert als historische, aber kaum noch als genuin theologische Disziplin wahrgenommen wurde.[26] Sie habe „sozusagen allgemein aufgehört […], theologisch statt historisch-genetisch zu fragen“, stellt Karl Barth 1927 in seinem Entwurf einer *Christlichen Dogmatik* fest.[27] Hermann Gunkel bemerkt zur selben Zeit, dass die Biblische Theologie nunmehr durch die Religionsgeschichte Israels ersetzt werde.[28] Nur wenige erkannten die „bis in die politische Sphäre reichenden Gefahren eines rein historischen Verständnisses des Alten Testaments, das in der protestantischen Exegese der 20er und auch noch weitgehend der 30er Jahre dominierte“[29]. Die Warnung Erik Petersons von 1928 mutet daher prophetisch an: Ohne eine aktualisierende christliche Lektüre des Alten Testaments werde dieses das rein historische Dokument der Juden bleiben, und dann werde „jene christlich-völkische Bewegung schwerlich aufzuhalten sein, die das Alte Testament im Kanon der Kirche getilgt wissen will“[30]. Es bedürfe also einer Auslegung, die nicht nur historisch vorgehe, sondern eine „pneumatische und weissagende Tiefe“[31] erreiche.

Seit Ende der 30er Jahre hatte Lubac Studien zum typologisch-allegorischen Denken vorgelegt.[32] Im bereits erwähnten Aufsatz von 1941, der vom intellektuellen Widerstand gegen den Nationalsozialismus zeugt, stellt er fest, dass der Übergriff auf den Schatz der Heiligen Schrift heute kaum noch die Gemüter errege, obwohl diese Angriffe ins Zentrum der Bibel zielten.

---

[24] *A. v. Harnack*, Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas. Sechs Vorlesungen, Gotha 1927, 35.

[25] Gerhard von Rad über Gerhard von Rad (1966), zitiert nach *R. Rendtorff*, Christologische Auslegung als „Rettung“ des Alten Testaments? Wilhelm Vischer und Gerhard von Rad, in: *Ders*., Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1991, 81–93, hier 81.

[26] Vgl. *Rendtorff*, Christologische Auslegung, 81.

[27] *K. Barth*, Die christliche Dogmatik im Entwurf; Band 1: Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik 1927, herausgegeben von *G. Sauter*, Zürich 1982, 329.

[28] *H. Gunkel*, Art. Biblische Theologie und biblische Religionsgeschichte. I.: des AT, in: RGG^2 1 (1927), 1089–1091, hier 1090 f.

[29] *B. Nichtweiss*, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg i. Br./Basel/Wien ^{2}1994, 580: „Die Tragweite dieses Problems kam vielen Vertretern der alttestamentlichen Wissenschaft erst zum vollen Bewußtsein, als sie sich 1933 völlig ungerüstet den Angriffen der ‚Deutschen Christen‘ auf das Alte Testament ausgesetzt sahen.“

[30] *E. Peterson*, Dogmengeschichte des Altertums (unveröffentlichtes Manuskript), 43, zitiert nach *Nichtweiss*, Erik Peterson, 580.

[31] *E. Peterson*, Vorlesung über die Geschichte der alten Kirche (unveröffentlichtes Manuskript), zitiert nach *Nichtweiss*, Erik Peterson, 579.

[32] *Lubac*, Glauben aus der Liebe.

Die Vorstellung, Mose und die Propheten seien Christus vorangegangen und hätten ihn vorbereitet, werde inkriminiert.[33] Lubac betont dagegen noch einmal die christologische Lesart des Alten Testaments, welches unlösbar zur christlichen Bibel gehöre. Es gelte nichts Geringeres zu verteidigen als das Wort Gottes selbst.[34] Gegen den Versuch, das semitische Alte Testament von einem angeblich ‚arischen' Neuen zu trennen, will Lubac festhalten an der „unlösbaren Verbindung unserer beiden Testamente": Das Neue ist der Interpretationsschlüssel für das Alte, das wiederum das Fundament des Neuen ist.[35] Die Geschichte des Handelns Gottes im Alten Bund ist unsere Geschichte, Abrahams Glaube ist unser Glaube, die großen Männer Israels sind unsere Väter – so bekennt Lubac nachdrücklich.[36]

Dieses Plädoyer für das Alte Testament war eng mit einer typologisch-heilsgeschichtlichen Lesart, mit Kategorien wie Verheißung, Erfüllung und Präfiguration verbunden. Ähnliches gilt für Leonhard Goppelts *Typos*, der nach wie vor bekanntesten Studie zum Phänomen der Typologie. Goppelt verstand seine 1938/39 eingereichte Dissertation als Beitrag zur Diskussion um die Beibehaltung des Alten Testaments durch christologische Hermeneutik, wie er rückblickend festhält.[37] Angesichts der „Angriffe auf das AT vom völkischen Standpunkt aus"[38], widmet sich Goppelt der nach wie vor „unzulänglich"[39] gelösten Anfrage Adolf von Harnacks an die Theologie, wie sie es denn nun mit dem Alten Testament halte.

Es gab also theologische Versuche einer christlichen Hermeneutik des Alten Testaments, die sich explizit gegen den Antisemitismus und die völkische Kritik an der jüdischen Bibel wandten; dennoch eignet ihnen eine gewisse Ambivalenz. Erik Petersons Ablehnung der ‚rein historischen' Perspektive auf die Heilige Schrift („jüdische Häresie") und sein Hinweis auf die überlegene Auslegung der Kirche, die im Gegensatz zur Synagoge das „wahre Israel"[40] sei, zeigen dies exemplarisch. So wenden sich auch die 1933 gehaltenen Adventspredigten des Münchener Kardinals Michael Faulhaber deutlich gegen den völkisch-neuheidnischen Geist und dessen Angriffe auf das Alte Testament. Um jedoch die Heilige Schrift vor dem Zugriff der Anti-

[33] Vgl. *Lubac*, Un nouveau „front", 188.
[34] Vgl. ebd. 190.
[35] Ebd. 189.
[36] Vgl. ebd. 190. Der Aufsatz mündet in den Ausspruch Pius' XI.: „Spirituellement, nous sommes des Sémites!" (191).
[37] Vgl. *L. Goppelt*, Vorwort zum Nachdruck, in: *Ders.*, Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen, Darmstadt ²1966, V.
[38] *Goppelt*, Typos, 1 Anm. 1.
[39] Ebd. 3.
[40] Erik Peterson, zitiert nach *Nichtweiss*, Erik Peterson, 579. Die Zitate stammen aus verschiedenen Versionen seines Aufsatzes „Die Kirche aus Juden und Heiden"; vgl. zum Verhältnis *synagogé* und *ekklesía* bei Peterson: *Ch. Stoll*, Die Öffentlichkeit der Christus-Krise. Erik Petersons eschatologischer Kirchenbegriff im Kontext der Moderne, Paderborn 2017, 309 f. ‚Antijüdische' Anklänge finden sich freilich auch in *H. de Lubac*, Die Heilige Schrift in der Tradition der Kirche, in: *Ders.*, Typologie, Allegorie, Geistiger Sinn, 3–261, hier 24; 83 f.; 108; 124.

semiten in den Schoß der christlichen Interpretation zu retten, ist Faulhaber bereit, das Alte Testament den Juden zu entreißen: Die „Abneigung gegen Juden von heute darf nicht auf die Bücher des vorchristlichen Judentums übertragen werden“[41]. Israel sei durch das Christusereignis aus dem Offenbarungsgeschehen ausgeschlossen, Gottes Bund mit ihm aufgekündigt. Das Christentum als legitimer Alleinerbe der Heiligen Schrift der Juden bewahre nun diesen Schatz in den eigenen schützenden Mauern, so Faulhaber.

Es zeigt sich, dass die Verteidigung des Alten Testaments nicht selten nur bis zu den Grenzen der christlichen Glaubensgemeinschaft reichte. Ablehnung des Antisemitismus bewahrte nicht vor Antijudaismen. Die Vorstellung einer christlichen Aufbewahrung der Schriften des Alten Testaments war oft mit Vorstellungen von Be- und Enterbung und ‚Substitution‘ verbunden. Rolf Rendtorff hat kritisch vom damaligen Versuch der „Rettung“ des Alten Testaments gesprochen. Zugleich merkt er an, dass angesichts des Aufrufs der „Deutschen Christen“, der in der Sportpalastkundgebung im November 1933 und der Forderung, sich „vom Alten Testament und seiner jüdischen Lohnmoral“[42] zu befreien, gipfelte, jeder Einspruch gegen die Schmähung der jüdischen Bibel positiv hervorzuheben sei.[43]

Doch wie steht es um die *Funktion des geschichtlichen Impetus* der typologisch-figurativen Denkweise? Könnte man diesen nicht auch als ein Korrektiv gegen den latenten christlichen Antijudaismus begreifen? David Nirenberg hat dies im Blick auf Erich Auerbach vermutet.[44] Auerbach deutet die Typologie beziehungsweise Figuraldeutung als eine Interpretationsweise, die geschichtlich vorgeht, die „etwas Wirkliches, Geschichtliches“ auf „etwas anderes, ebenfalls Wirkliches und Geschichtliches“[45] bezieht. Abzulehnen sei dagegen ein allegorischer Spiritualismus, der die geschichtliche Realität des Alten Testaments in Frage stelle.[46] Der Begriff *Figura* meint eine geschichtliche und prophetische Realität des Alten Bundes mit vorausweisender Dynamik. Ohne näher expliziert zu werden, sind ‚Wirklichkeit‘ und ‚Geschichtlichkeit‘ hier Kriterien für den Wahrheitsgehalt der figurativen Deutung. So heißt es bei Auerbach: „Moses ist nicht minder innergeschichtlich und wirklich, weil er *umbra* oder *figura* Christi ist, und Christus, die Erfüllung, ist keine abstrakte Idee, sondern innergeschicht-

[41] *M. v. Faulhaber*, Judentum, Christentum, Germanentum. Adventspredigten, gehalten in St. Michael zu München 1933, München [o. J.], 19.

[42] Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1933–1944, herausgegeben von *J. Beckmann*, Gütersloh ^{2}1976 [^{1}1948], 38 (zitiert nach *Rendtorff*, Christologische Auslegung, 82).

[43] Vgl. dazu *Rendtorff*, Christologische Auslegung, 82–86. In diesem Lichte seien auch die profilierten Bemühungen Wilhelm Vischers zu lesen: *W. Vischer*, Das Christuszeugnis des Alten Testaments; Band 1: Das Gesetz (Zollikon-Zürich 1934); Band 2: Die Propheten, 1. Hälfte: Die früheren Propheten (Zollikon-Zürich 1942).

[44] Vgl. *Nirenberg*, Anti-Judaismus, 467.

[45] *Auerbach*, Figura, 65.

[46] Vgl. ebd. 66.

lich und konkret."[47] Die erfüllende Deutung vom Neuen her impliziert also keine Delegitimierung der alten, figurativen und geschichtlichen Realität. Die Figuraldeutung folgt einer besonderen Struktur, „die den geschichtlichen Vorgang bewahrt, indem sie ihn enthüllend deutet, und die ihn nur dadurch deuten kann, daß sie ihn bewahrt"[48].

Geschichtlichkeit ist bei Auerbach ein entscheidendes Strukturmerkmal der Figuraldeutung. Die „beiderseitige Innergeschichtlichkeit"[49] grenzt die realprophetische *figura* von der „abstrakten"[50] Allegorie ab. „[B]eide Pole einer typologischen Figur bewahren ihre historisch reale Konkretheit; der typologische Sinn *zerstört nicht den wörtlich historischen Sinn* des prophetischen Ereignisses, und auch die auf diese Weise figurierte Erfüllung ist stets ein als wirklich geschehend erwartetes Ereignis, nicht eine Abstraktion."[51] Der Typologie wird bei Auerbach dadurch „eine sichere Konsequenz der Deutungsergebnisse zugesprochen, der Allegorie eine gewisse Beliebigkeit unterstellt"[52]. Hier knüpft eine lange und komplexe literaturwissenschaftliche Diskussion um die Sachtrennung zwischen Typologie und Allegorese an – ein Streit, der immer wieder für obsolet erklärt wurde, aber bis heute nachwirkt.[53] Walter Haug, der dabei freilich weniger an die theologischen Diskurse dachte, hat empfohlen, entgegen den begriffsgeschichtlichen und allegorietheoretischen Vorbehalten diese Opposition ob ihrer historischen Relevanz nicht vorschnell einzuebnen.[54]

So wird auch im Folgenden nach ihrem bleibenden Erkenntniswert gefragt – nach dem Sinn einer Differenzierung, die als typologischer Einspruch gegen gewisse allegorische Spielformen verstanden werden könnte. Läge hier eine valide Unterscheidung vor, so ginge diese auch mit einer Weichenstellung für die christliche Theologie des Judentums einher: Das die Testamente verknüpfende Entsprechungsverhältnis von Figur und Erfül-

[47] Ebd. 67.
[48] Ebd. 87.
[49] Ebd. 77.
[50] Christel Meier weist auf die vielfache Charakterisierung der Allegorie als „abstrakt" bei Auerbach hin: Vgl. *Ch. Meier*, Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Allegorie-Forschung. Mit besonderer Berücksichtigung der Mischformen, FMS 10 (1976) 1–69, hier 35 Anm. 151. Meiers umfassender und unentbehrlicher Forschungsüberblick ist nach wie vor der einzige zum Thema.
[51] *E. Auerbach*, Typologische Motive in der mittelalterlichen Literatur, Krefeld 1953, 8f. (Hervorhebungen T. M.).
[52] *Meier*, Überlegungen, 35.
[53] Meier spricht von einer „eigentlich abgeschlossenen Kontroverse", die dennoch immer noch Spuren in der Forschung hinterlässt (ebd. 34). Wie sehr Auerbachs Unterscheidung mit seinem Allegorie-Begriff zusammenhängt, braucht hier nicht eigens diskutiert zu werden, da es primär um das signifikante Phänomen der ‚typologischen Allegoriekritik' geht. Einschlägige Stimmen zur fraglichen Opposition finden sich im Diskussionsbericht in: *Haug* (Hg.), Formen und Funktionen, 173–176. Vgl. außerdem zum Thema: *Meier*, Überlegungen, 34–41; *R. Suntrup*, Zur sprachlichen Form der Typologie, in: *K. Grubmüller/R. Schmidt-Wiegand/K. Speckenbach* (Hgg.), Geistliche Denkformen in der Literatur des Mittelalters, München 1984, 23–68, hier 28–31.
[54] Vgl. *Haug*, Einleitung, 10, der sich auf Auerbachs *Figura* stützt.

lung, Typos und Antitypos wäre als geschichtliche Beziehung gedacht und erschwerte daher eine Relativierung und Depotenzierung der figuralen Realitäten. Es bleibt die Frage, welche Rolle nun der postulierte ‚geschichtliche' Kern der geistigen Schriftauslegung spielt und was dieses Attribut hier überhaupt bedeuten kann. Damit sind zugleich so grundsätzliche Probleme berührt wie das Verhältnis von Glaube und Geschichte, die Relationierung von theologischer und historischer Methode sowie die Bewältigung der durch den Historismus aufgeworfenen Fragen. Auerbach jedenfalls ging es nicht notwendig um historische Fakten; was zählt, ist der „Standpunkt" jener Ausleger, die ein Ereignis „als wirklich geschehen […] betrachteten" – „gleichgültig, ob die moderne Kritik manche dieser Ereignisse als sagenhaft ansieht"[55].

Wollte man den figurativen Kern der Typologie beschreiben als geschichtlich im Sinne von realhistorisch, so stellten sich nicht wenige Folgeprobleme ein. Wie weit käme man mit dem Kriterium der Historizität zum Beispiel bei Mose oder Adam, die doch klar als fiktionale Gestalten verstanden werden müssen? Die historische Unerreichbarkeit und weitgehende Unwahrscheinlichkeit der Fakten haben die „Gestalt des Mose" längst „in unerreichbare Fernen" rücken lassen.[56] Doch heißt das noch nicht, dass diese Gestalt nunmehr bedeutungslos, unverbindlich oder unwahr dastünde. Ihre Wahrheit und Relevanz ist nicht sklavisch an historische Nachweisbarkeit geknüpft, wie Jan Assmann hervorgehoben hat: Hätte Mose nie existiert, so lebte er dennoch „stark und vielfältig genug in den Köpfen und Herzen nicht nur des jüdischen Volkes"[57]. So gelte: „Nicht archäologische Funde bezeugen die Wahrheit der Bibel […], sondern die Existenz des Volkes, das sich auf sie gründet, und der Religionen, die aus ihr hervorgegangen sind."[58] In der erzählten und erinnerten Geschichte des Volkes Israel, wie überhaupt in antiken Überlieferungen, bildet sich keine „aseptische" Vergangenheit ab, sondern sie ist „fundierende" Geschichte, und dies zunächst einmal „völlig unabhängig davon, ob sie fiktiv oder faktisch ist".[59]

Bei aller Konstruktivität der Geschichtserzählung darf das Band zur Vergangenheit jedoch nicht einfach zugunsten von Fiktionalität und Literarizität durchschnitten werden.[60] Die Hervorhebung des geschichtlichen

[55] *Auerbach*, Typologische Motive, 10 f. Auerbach erkennt auch in Dantes *Divina Commedia* innergeschichtliche Typologien: Die auftretenden Figuren sind „historische Personen, die etwas in ihrem irdischen Leben Figuriertes erfüllen" (ebd. 13). Vgl. dazu *Suntrup*, Zur sprachlichen Form der Typologie, 29.

[56] *R. Smend*, Mose als geschichtliche Gestalt. Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung München 1993, in: *Ders.*, Bibel, Theologie, Universität. Sechzehn Beiträge, Göttingen 1997, 5–20, hier 13.

[57] *J. Assmann*, Exodus. Die Revolution der Alten Welt, München 2015, 389.

[58] Ebd. 391.

[59] *J. Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, 75 f.

[60] Vgl. *G. Häfner*, Konstruktion und Referenz: Impulse aus der neueren geschichtstheoreti-

Charakters der Typologie lässt sich so verstehen, dass hier nach dem *Wirklichkeitsgehalt* des Überlieferten, nach dem *realen Erfahrungsgrund* gefragt wird. Neuere Forschungen zum Thema Fiktionalität zeigen, dass es unterkomplex wäre, historische Tatsachen und literarische Erfindungen schlicht konträr gegenüberzustellen: Die fiktionale Erzählung ist für die biblischen Schriftsteller keine die Realität verleugnende Täuschung, sondern eine notwendige Gestaltwerdung des real Erfahrenen und in keiner anderen Weise Aussagbaren.[61] Aufwertung der Fiktionalität muss aber nicht Abwertung der Historizität heißen; Fiktion und geschichtliche Wirklichkeit könnten sich als falsche „Zwangsalternative"[62] entpuppen. Auch die Einsicht in die sprachliche Vermittlung aller Wirklichkeit impliziert noch nicht die völlige Unerreichbarkeit dieser Wirklichkeit. Es gilt, über die Fiktionalität der biblischen Aussagen hinaus nach der Wirklichkeit zu fragen, die der Fiktion als Referenz zugrunde liegt. Diese referenzielle Wirklichkeit, die sich geschichtlich artikuliert, bildet darum den historischen „Haftpunkt"[63], den der typologische Einspruch fordert.

2. Neuheit des Christlichen – Transformationen der Allegorie

Die Allegorieforschung ist ein Feld mit enormem terminologischen Irritationspotential. Nach wie vor umgibt die ‚Allegorese' eine umkämpfte und schillernde Semantik mit „verwirrender Reichweite". ‚Allegorie' ist ein Begriff, „über den seit der Antike unterschiedlichste Definitionen kursieren, Bestimmungsversuche rhetorischer, poetologischer und theologischer Provenienz, die in den seltensten Fällen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen sind"[64]. Sachgeschichte und Funktionswandel der Allegorie stehen außerdem in einem weitgehend unerforschten Wechselverhältnis zur Metaphorik der Säkularisierung.[65] Im Verlauf der Neuzeit verliert die religiöse

schen Diskussion, in: *K. Backhaus/G. Häfner*, Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese, Neukirchen-Vluyn 2007, 67–96, hier 94.

[61] Vgl. *J. Lauster*, Die Aura des Fiktiven. Überlegungen zu Größe und Grenze der Fiktion für die Religion, in: *W. Braungart/J. Jacob/J.-H. Tück* (Hgg.), Literatur/Religion. Bilanz und Perspektiven eines interdisziplinären Forschungsgebietes, Stuttgart 2019 (angekündigt).

[62] *R. Koselleck*, Fiktion und geschichtliche Wirklichkeit, in: *Ders.*, Vom Sinn und Unsinn der Geschichte. Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten, herausgegeben und mit einem Nachwort von *C. Dutt*, Berlin 2010, 80–95, hier 81.

[63] *J. Lauster*, Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Tübingen 2004, 436f. „Für die neutestamentlichen Texte ist es entscheidend, daß die ihnen zugrunde liegende Transzendenzerfahrung an der Person Jesu festgemacht wird. Sie geben damit einen historischen Haftpunkt an, den man nicht kappen kann, ohne damit zugleich auch ihre Verarbeitungs- und Ausdrucksleistung zu entstellen" (437).

[64] *P.-A. Alt*, Begriffsbilder. Studien zur literarischen Allegorie zwischen Opitz und Schiller, Tübingen 1995, 3.

[65] Vgl. *Meier*, Überlegungen, 34. Eine umfassende Geschichte der Allegorie wurde bislang nicht geschrieben. Eine stupende Fülle an Hinweisen und Belegen enthält der lange Lexikonartikel von *W. Freytag*, Art. Allegorie, Allegorese, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik, herausgegeben von *G. Ueding*; Band 1, Darmstadt 1992, 330–392.

Allegorese schleichend an Bedeutung und auch die poetische Allegorie wird transformiert – eine Entwicklungsgeschichte, deren Verästelungen hier nicht näher verfolgt werden sollen.[66]

Umstritten ist die Allegorese auch im Raum der Theologie. Bekannt ist ein Disput über die Begrifflichkeit zwischen den beiden Jesuiten Jean Daniélou und Henri de Lubac[67], wobei nicht von einer grundsätzlichen Differenz auszugehen ist. Daniélou ist von einer gewissen Begeisterung für den Terminus der ‚Typologie' getragen (auch *figura* und *sacramentum*), Lubac bevorzugt den Reflexionsbegriff ‚Allegorese'. Der Begriff der ‚geistigen Schriftauslegung' vermag aber beides zu integrieren: Typologische Auslegung und Allegorese beziehen sich hermeneutisch auf Entsprechungsverhältnisse und Figuren. Lubac untersucht in seinen Studien die Methode altkirchlicher Schrifthermeneutik, Daniélou konzentriert sich auf die Analyse von Einzelauslegungen, oft ohne die hermeneutischen Konsequenzen zu beleuchten. Beide jedoch lassen sich als Proponenten der ‚Neuheit' der christlichen Auslegungsweise verstehen, für beide ist diese geistig-figurative Schriftauslegung präzedenzlos. Wo nun aber die Argumentationsfigur „was alt ist, ist gut"[68] gilt, wird Neuheit zum Problem. In seinen Ursprüngen sah sich das Christentum mit dem Vorwurf konfrontiert, gegenüber dem herkömmlichen Religionsverständnis etwas ganz und gar Neues[69] zu sein (universal statt ethnisch, geschichtlich-ereignishaft statt mythisch-urzeitlich, geistig statt kultisch). Konnte es auf dieser Grundlage überhaupt als wahre Religion gelten? Nimmt man als zweite Herausforderung die Konkurrenz zum rabbinischen Judentum hinzu, so ergibt sich für die frühchristlichen Apologeten eine doppelte Front *adversus gentes* und *adversus iudaeos*: Einerseits musste ein Altersbeweis des Christentums erbracht, also die Kontinuität zur jüdischen Heilsgeschichte erwiesen werden, andererseits war es notwendig, den neuen Anspruch gegenüber den jüdischen Auslegern hervorzuheben. Es galt also, die „Diskrepanz zwischen dem Altersbeweis und der Neuheit der

[66] Vgl. dazu *Alt*, Begriffsbilder.

[67] Daniélou schärft den Gegensatz so an: „[…] la typologie consiste précisément à montrer que c'est l'histoire elle-même qui est figurative, et non à remplacer l'histoire par l'allégorie" (*J. Daniélou*, Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique, Paris 1950, 41). Dagegen ist der allegorische Sinn für Lubac der „eigentliche dogmatische Sinn, sofern er in der Geschichte wurzelt" (*Lubac*, Die Heilige Schrift in der Tradition der Kirche, 17). Vgl. zu diesem Disput *P. W. Martens*, Revisiting the Allegory/Typology Distinction: The Case of Origen, in: JECS 16 (2008) 283–317.

[68] *R. Hauses*, Einleitung, in: *Tertullian*, Adversus Iudaeos (FC 75), eingeleitet und übersetzt von *R. Hauses*, Turnhout 2007, 9–159, hier 59. Zu den Überlegungen in diesem Absatz vgl. ebd. 16–19.

[69] Vgl. jedoch den Einwand Hans Blumenbergs gegen die Möglichkeit des radikal Neuen: „Das ganz und gar ‚Neue', die reine Bekundung der Transzendenz, ist eine theologische Grenzfiktion, mit der sich keine Vorstellung eines geschichtlichen Ereignisses verbinden ließe; eine Verkündigung, die davon sprechen wollte, müßte zu bloßer Bestürzung oder bloßer Indifferenz führen" (*H. Blumenberg*, Kritik und Rezeption antiker Philosophie in der Patristik. Strukturanalysen zu einer Morphologie der Tradition, in: *Bohn*, Typologie, 141–165, hier 143).

christlichen Lehre“[70] zu lösen. Die einseitige Betonung des Neuen scheiterte in Markions geschichtslos konstruiertem Christusereignis: *Subito filius et subito missus et subito Christus* – „Plötzlich [ist] ein Sohn da, plötzlich ein Gesandter und plötzlich Christus.“[71] Fallen aber die geschichtlichen Bezüge zugunsten der Plötzlichkeit, so fällt auch das Alte Testament. Die neue Denkweise der Allegorese und der Typologie ist eine Antwort auf diese Rezeptionsherausforderung, auf das „Problem zwischen Kontinuität und Sprung“[72]. Es ist eine Hermeneutik, die „um die Vermittlung zwischen Kontinuität und Diskontinuität“ kreist, „um die Möglichkeit entschiedener Distanzierung unter gleichzeitiger Vermeidung der Gefahr einer einsinnigen Entwertung des Distanzierten“[73].

Lubac wie Daniélou sind Proponenten dieser neuen Auslegung und setzen sie allenthalben von der überkommenen ‚heidnischen‘ Allegorese und ihren Spätformen ab. Gemeinsam mit Theologen wie Leonhard Goppelt, Gerhard von Rad und Walter Eichrodt – und ähnlich wie der Romanist Erich Auerbach – profilieren sie damit einen ‚geschichtlichen‘ Ansatz, der auf Ereignisse, Personen und Institutionen abhebt, gegen einen philosophischen Ansatz, der poetische Fiktionen und Abstraktionen entwickelt.[74] Der Ereignischarakter ist das Proprium christlicher Allegorese: „Wo fände man unter den Geschichtsereignissen oder auch nur im Denken der griechischen Allegoriker den Einbruch von so etwas wie einem ‚neuen Bund‘ ähnlich dem der Christen, ein Hereinbrechen, das von einem Tag auf den anderen die gesamte bisherige Auslegung der homerischen Dichtungen völlig revolutioniert hätte?“[75] Die von Paulus herkommende christliche Allegorese wird als ein zu ihrer Zeit analogieloses Verfahren begriffen, das von der überkommenen Mythenallegorese streng zu unterscheiden ist.[76] Als rationale Bewältigung mythischer Gehalte entsteht diese *hyponoia* etwa im 6. Jahrhundert vor Christus dort, wo die Göttergeschichten der homerischen Dichtung in ihrem buchstäblichen Sinn fragwürdig werden. Die Anthropomorphismen und der reich bevölkerte Götterhimmel in Homers epischem Werk, das weithin als inspiriert galt, widersprachen zunehmend der hellenistischen Vernunft. Die Auslegung im Sinne der *hyponoia,* des verborgenen „Hintersinnes“ (Hans-Georg Gadamer), entschärfte dieses Problem, indem sie hinter dem

[70] *Hauses*, Einleitung, 61.
[71] *Tertullian*, Adversus Marcionem III 2,3 (FC 63/2), eingeleitet und übersetzt von *V. Lukas*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2016, 343. Markions Gott des Evangeliums ist nicht der bekannte, sondern der fremde, unbekannte, ja „neue“ Gott (*novus deus*): *Tertullian*, Adversus Marcionem I 8,1 (FC 63/1), eingeleitet und übersetzt von *V. Lukas*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2015, 79.
[72] *H. U. von Balthasar*, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik; Band 1: Schau der Gestalt, Einsiedeln ²1967, 596.
[73] *O. Hansen/J. Villwock*, Einleitung, in: *Bohn*, Typologie, 7–21, hier 14.
[74] Vgl. nur die Passagen in *Lubac*, Hellenistische und christliche Allegorese, in: *Ders*., Typologie, Allegorie, Geistiger Sinn, 343–391, hier 382–391, und *Daniélou*, Sacramentum futuri, 48.
[75] *Lubac*, Hellenistische und christliche Allegorese, 378.
[76] Vgl. *Lubac*, „Typologie“ und „Allegorese“, 268, 303.

alten Wortlaut einen theologischen und ethischen Sinn freilegte. Insofern trifft zu: Die Allegorese „stellt sich mit einer gewissen Regelmäßigkeit ein, wenn eine autoritative Überlieferung von der Entwicklung überholt ist, aber weder aufgegeben noch geschichtlich [im Sinne von historischer Faktizität] verstanden wird".[77] Aus der apologetischen Absicht konnte jedoch bald ein frei verfügbarer Schlüssel werden, um die jeweiligen Texte subjektiven Deutungen anzugleichen – eine Entwicklung, die sich also vom Literalsinn zu verabschieden drohte.[78]

Diese frühe Form allegorischer Auslegungsweise sorgt nach Hans-Robert Jauß für eine Stilllegung und Domestizierung des Mythos: „Die antike Mythologie erlitt beim Absinken in den allegorischen Status der Personifikation eine Schrumpfung: der Erzählzusammenhang der Mythen wurde überflüssig, wo es nur noch darauf ankam, in dem fremd gewordenen Gott die Verkörperung einer Eigenschaft, das moralisch Beispielhafte einer Tugend oder eines Lasters zu finden."[79] Schon der Apologet Tatian meinte, dass die Mythenallegorese die reale Existenz der so gedeuteten Götter in Frage stelle: „Glaubt mir nun", schreibt er an die Griechen, „und allegorisiert nicht eure Mythen und auch nicht eure Götter; wenn ihr nämlich dies zu tun unternehmt, dann ist ‚Göttlichkeit', wie ihr sie versteht, aufgehoben"[80]. Tatians Polemik zielt natürlich darauf ab, die Überlegenheit des Christentums über die griechische Umwelt zu erweisen.[81] Im von Tatian diagnostizierten Problem der allegorischen ‚Entzauberung' der Götter liegt wohl einer der Gründe für die Aversionen gegen die Allegorie/Allegorese. Für Lubac ist es das Verhängnis der Karriere einer genuin christlichen Allegorese, die enge Bindung an die paulinische Prägung und die Abwehr von hellenistischen Einflüssen nie vollständig aufrecht erhalten zu haben.[82] Zwischen der heidnischen und der christlichen Allegorese klafft ein Abgrund, eine fundamentale Differenz – das betont Lubac wortreich und in immer neuen Anläufen.[83] Die Missachtung dieser Kluft und der völligen christlichen Neuheit, die sich diesseits der heidnischen Allegorese bietet, sind für ihn die Wurzel der

[77] *F. Büchsel*, Art. ἀλληγορέω, in ThWNT 1 (1933), 260–264, hier 260.

[78] Vgl. *W. Blank*, Die deutsche Minneallegorie. Gestalt und Funktion einer spätmittelalterlichen Dichtungsform, Stuttgart 1970, 8.

[79] *H. R. Jauss*, Allegorese, Remythisierung und neuer Mythos. Bemerkungen zur christlichen Gefangenschaft der Mythologie im Mittelalter, in: *M. Fuhrmann* (Hg.), Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, München 1971, 187–209, hier 189.

[80] Gegen falsche Götter und falsche Bildung. Tatian, Rede an die Griechen. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von *P. Gemeinhardt [u. a.]*, herausgegeben von *H.-G. Nesselrath*, Tübingen 2016, 79.

[81] Das entsprechende Kapitel seiner Rede wird in der Einführung (3–36) von Heinz-Günther Nesselrath so überschrieben: „Die griechische Mythologie enthält viel absurdere Geschichten als die christliche Offenbarung, und bei diesen Geschichten helfen auch allegorische Deutungen nichts" (ebd. 12).

[82] *Lubac*, „Typologie" und „Allegorese", 300.

[83] Vgl. *Lubac*, Hellenistische und christliche Allegorese, 373; *ders.*, Typologie, Allegorie, Geistiger Sinn, 180, 191 f. u. ö.

Verwirrung um diese Methode der Schriftauslegung. So hält sich bis in die Moderne das Vorurteil, „beinahe die ganze christliche Schriftdeutung" sei eine „Art Kolonie griechischer Allegorese auf christlichem Territorium"[84].

Grundlegend für das theologische Verständnis von Typologie und Allegorese, so akzentuieren es die Vertreter einer geistigen Schriftauslegung im 20. Jahrhundert, ist jedenfalls die Hervorhebung der christlichen Neuheit dieser Sichtweise. Der Blick auf je verschiedene Funktionen der Allegorese gibt Hinweise darauf, warum der Begriff so umstritten blieb. Anschließend an die alte Mahnung, Mythen und Götter nicht zu allegorisieren, um sie nicht zu ‚entzaubern', könnte die christliche Spielart der Schriftinterpretation nach einem übertragenen Sinn vielleicht als Versuch begriffen werden, Bilder und Geschichten der Überlieferung nicht zu rationalisieren, sondern gerade auch am notwendig Dunklen und Unbestimmten des Erzählten festzuhalten.[85] Nicht um Aufdeckung einer „heimlichen Lehre"[86] in einem hinfälligen Bild ginge es dann, nicht um Destruktion vorvernünftiger Inhalte, was nur eine Neuauflage der ‚schlechten' Antithese von Mythos und Logos wäre.[87] Dieser Grundintention ist der folgende provisorische Ausblick verpflichtet.

3. Spielräume und Wirkungspotential typologischer Schriftauslegung

Von Friedrich Nietzsche bis Hans Blumenberg haben sich Beobachter immer wieder mit ironischen Kommentaren auf die christliche „Kunst des Schlecht-Lesens", auf die hemmungslose „Assoziationslust" der christlichen Allegorese bezogen und ihr den Anschein der interessegeleiteten Willkür verübelt.[88] Im Lichte dieser Kritik lässt sich die oben skizzierte geschichtliche Hermeneutik als Versuch begreifen, der geistigen Schriftauslegung ihr Recht zu geben und sie zugleich zu begrenzen. Der typologische Einspruch, also das Insistieren auf der geschichtlichen Grundlage der allegorischen Verweise, ist ein Korrektiv gegen eine drohende doketische und gnostische Drift der Theologie. Es gibt Beobachter, die gegenwärtig die altkirchlichen Alternativen zur typologischen Hermeneutik in neuer Gestalt

[84] Lubac greift hier eine Formulierung von Jean Pépin (Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes, Paris 1958, 215) auf: *Lubac*, „Typologie" und „Allegorese", 343.

[85] Vgl. *Th. Adorno*, Noten zur Literatur, herausgegeben von *R. Tiedemann*, Frankfurt am Main 1981, 450: „Das Dunkle an den Dichtungen, nicht, was in ihnen gedacht wird, nötigt zur Philosophie."

[86] *P. Ricœur*, Symbolik des Bösen, übersetzt von *M. Otto*, Freiburg i. Br./München 1971, 396.

[87] Nach Hans Blumenberg ist diese Antithese eine „späte und schlechte Erfindung" der Philosophie (*Blumenberg*, Arbeit am Mythos, 56).

[88] Von der „Kunst des Schlecht-Lesens" spricht *F. Nietzsche*, Morgenröte, in: Werke in drei Bänden, herausgegeben von *K. Schlechta*; Band 1, München 1954, 1067 (Aph. 84); von der „Assoziationslust" *H. Blumenberg*, Matthäuspassion, Frankfurt am Main 1988, 162. Blumenberg kritisiert zudem das Eindeutigkeitspathos: „[M]it dem Anspruch auf Eindeutigkeit der Exegese wird das nicht verstanden, was wir ‚Bedeutsamkeit' nennen würden, denn diese impliziert gerade die Vieldeutigkeit" (*ders.*, Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, in: *Fuhrmann* [Hg.], Terror und Spiel, 11–66, hier 36).

wieder präsent sehen: Spielarten, die sich über Gebühr an den wörtlichen Sinn klammern, solche, für die das radikal Neue des Christlichen das Alte obsolet erscheinen lässt, oder andere, die von einem Pluralismus der Schriftsinne ausgehen und dabei den christologischen Kern und die Auslegungsgeschichte außer Acht lassen.[89] Zugleich ist der latente Antijudaismus christlicher Allegorese zu berücksichtigen: Die typologische Sichtweise neigt zur christologischen Relativierung des eigenen Heilswerts des Alten Bundes. Die zeitgeschichtliche Kontextualisierung der Wiederentdeckung geistiger Schriftauslegung, etwa das Beispiel Erich Auerbachs, zeigt indessen, dass das christliche Denken in Präfigurationen dem Antijudaismusverdacht standhalten könnte – da es gerade in Zeiten einer verschärften Infragestellung der engen jüdisch-christlichen Beziehung die Denkmittel bereithielt, aus christlicher Warte eine bleibende Bedeutung der jüdischen Überlieferung anzuerkennen. In keiner Weise dürfen dadurch freilich die angedeuteten Ambivalenzen relativiert werden; sie bilden warnende Zeichen für leichtfertige Aktualisierungsversuche.

In den letzten Jahrzehnten hat die geistige Schriftauslegung literaturwissenschaftliche Schützenhilfe erhalten. Rezeptionsforschung, Wirkungsästhetik, reader-response criticism heißen die Stichworte, von denen die „alte Lehre vom vierfachen Schriftsinn […] mehr geahnt [haben könnte] als die herkömmliche Praxis historisch-kritischer Bibelauslegung" – so wird vermutet.[90] Rezeptionsästhetisch gewendet ließen sich Typologie und Allegorese als applikative Hermeneutik begreifen, die sich auf das Moment der existentiellen Begegnung von Leser und Werk richtet. Rezeptionsästhetik und geistige Schriftauslegung träfen sich in der „Kunst, aus einem Text herauszukriegen, was nicht drinsteht"[91]; genauer gesagt, nicht nur den primären Kontext des Textes (historisch und kritisch) zu beleuchten, sondern vor allem seine Wirkung, die ja nicht im Text ‚drinsteht', sondern nur im Wechselspiel mit den Adressaten und der Lesegemeinschaft entstehen kann. Eine freilich christologisch geprägte Kunst muss es sein, soll die Begegnung zwischen Werk und Adressat als Christusbegegnung verstanden werden. Es wäre eine Lektüre der Heilsgeschichte, die bis in die Gegenwart reicht (hier eröffnet sich auch der ganze Bereich der Schriftauslegung im liturgischen Feiern).[92]

---

[89] Vgl. *E. E. Ellis*, The Old Testament in Early Christianity. Canon and Interpretation in the Light of Modern Research, Tübingen 1991, 143–148. Auch *Hansen/Villwock*, Einleitung, 10, vermuten, „dass überall da, wo […] die typologische Geschichtsdeutung schwindet, Gnostizismus und Stoizismus neue Wirksamkeit entfalten".

[90] *Körtner*, Der inspirierte Leser, 84.

[91] Vgl. *O. Marquard*, Felix cupa? – Bemerkungen zu einem Applikationsschicksal von Genesis 3, in: *M. Fuhrmann/H. R. Jauß/W. Pannenberg* (Hgg.), Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch, München 1981, 53–71, hier 53.

[92] Vgl. nur *G. Braulik*, Rezeptionsästhetik, kanonische Intertextualität und unsere Meditation des Psalters, in: *Ders*., Psalmen beten mit dem Benediktinischen Antiphonale, Frankfurt am Main/Wien 2011, 11–35.

Das typologische Plädoyer für die Geschichte könnte jedoch zugleich rezeptionsästhetische Transformationen der Schriftauslegung und die Spielräume „fiktionaler Zumutbarkeit“[93], die wohl auch bei der Kanonbildung eine Rolle gespielt haben dürften[94], heilsam begrenzen. Wo die historische Referenzialität der als fiktional erachteten Texte, also der Anknüpfungspunkt in der religiösen Erfahrung, auf den sie sich beziehen ohne ihn einfach abzubilden, ausgeblendet wird, droht ein „Symbolfundamentalismus“, wie Jörg Lauster diagnostiziert. Werden die Auslegungsgeschichte und der historische Anknüpfungspunkt mit dem postmodernen Schwung der Rezeptionsästhetik (spiritualisierend) über Bord geworfen, so könnte zugleich mit dem Referenzproblem auch der Wert und die Kraft der Fiktion verpuffen.[95] So muss der Gefahr entgegengetreten werden, die geschichtliche ‚Bodenhaftung‘ zu verlieren, wie es etwa am Antihistorismus und Supranaturalismus der pneumatischen Exegese der Weimarer Zeit moniert wurde.[96] Es geht der geistigen Schriftauslegung zwar um Geschichts*schau* in einem theologischen Sinne, und damit um einen gewissermaßen übergeschichtlichen Standpunkt, ebenso ist sie vom Unbehagen an der historischen Methode angetrieben – nie jedoch vertritt sie eine radikale Geschichtsskepsis, sondern versucht vielmehr, die gegebenen Spannungen auszuhalten. Zum Konflikt zwischen Geschichte und Subjektivität merkt etwa Daniélou an: „Die Geschichte riskiert, den inneren Reichtum in reine Objektivität aufzulösen, aber die Innerlichkeit riskiert auch, die Geschichte zu absorbieren“.[97]

Allegorische und typologische Lektüren erinnern nicht zuletzt daran, dass „die Texte der Bibel eine poetische Qualität haben“[98], nicht nur eine religiöse. Künstlerische Umsetzungen solcher Zusammenhänge – ein prominentes Beispiel ist der Verduner Altar – können eine Bildlogik der geistigen Schriftauslegung vor Augen führen, die „den Raum der Schrift phänomenologisch erschließt“.[99] Die Arbeit mit konstellativen, collagierenden und überblendenden Techniken eröffnet vielfältige Bezüge und Spiegelungen, Steigerungen und Kontradiktionen, Aneignungen und Überwindungen, die

[93] Vgl. *K. Backhaus*, Lukas der Maler. Die Apostelgeschichte als intentionale Geschichte der christlichen Erstepoche, in: *Backhaus/Häfner*, Historiographie, 30–66, hier 64–67.

[94] Von „Bewunderung für den Selektionsprozeß, der zur Herausbildung des Kernbestandes der gültigen Texte führte“, spricht auch Blumenberg im Blick auf die apokryphen Erzählungen. „Im ganzen hat der gute Geschmack, der Takt fürs Erträgliche, die Urteilskraft über theologische Substanz ziemlich treffsicher entschieden“ (*H. Blumenberg*, Löwen, Frankfurt am Main 2001, 45).

[95] Vgl. *Lauster*, Prinzip und Methode, 446 f. (mit Rekurs auf *M. Jung*, Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie, Freiburg i. Br./München 1999), sowie *Lauster*, Die Aura des Fiktiven.

[96] Vgl. *F. W. Graf*, Annihilatio historiae? Theologische Geschichtsdiskurse in der Weimarer Republik, in: Jahrbuch des Historischen Kollegs 2004, München 2005, 49–81, hier 68–72.

[97] *Daniélou*, Sacramentum futuri, 117.

[98] *Körtner*, Der inspirierte Leser, 86.

[99] *A. Stock*, Typologie. Ein Plädoyer, in: *A. Franz* (Hg.), Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie, St. Ottilien 1997, 423–438, hier 435.

der kreativ-schöpferischen Dynamik der Bibel zu verdanken sind. Friedrich Ohly formuliert emphatisch: „Dichtung läßt uns manchmal Theologisches in einem Maß gesteigert sehen, daß es den Atem fast verschlägt. Nur Wissen um Typologie macht Dinge solcher Art begreiflich."[100]

Das besondere Wirkungspotential geistiger Schriftauslegung könnte in einer Ästhetik des uneigentlichen Sprechens und der Unschärfe[101] liegen. Die Bildsprache der typologischen Verweiszusammenhänge, ähnlich den Metaphern, ist nicht eins zu eins in Begriff und Kausalität überführbar. Was die typologische Bezugnahme ‚Adam ist *typos* des Kommenden' (vgl. Röm 5,14) christologisch meint, oder inwiefern die Erzählung von der Bindung Isaaks (Gen 22) das Sterben Jesu am Kreuz präfiguriert, lässt sich nicht leicht propositional übersetzen.[102] Typologie und Allegorese sind nur als fragile Gebilde zu haben; ihre letzte inhaltliche Unbestimmtheit, die nicht mit Beliebigkeit zu verwechseln ist, bildet ihr Kapital. Der Literaturwissenschaftler Wolfgang Iser hat dies „das wichtigste Umschaltelement zwischen Text und Leser" genannt: Nicht in erster Linie die im Text als zu entdeckende enthaltene Wahrheit, sondern die Offenheit des Textes birgt das Potential, die Rezipienten zu „treffen"[103]. Auch hier gilt die symboltheoretische Warnung vor zu viel – im schlechten Sinne – Allegorisieren: Es geht nicht um verborgene Bedeutung und mysteriösen Hintersinn, der sich enträtseln ließe. Die Typologie, mit Ricœur gesprochen, „birgt keine heimliche Lehre, die man bloß aufdecken müßte, und dann wäre das Bild, das sie einkleidete, hinfällig".[104] Der Gehalt ist von der literarisch-ästhetischen Gestalt nicht zu trennen. „Die ästhetische Erfahrung verdankt sich nicht mehr einer von den metaphysischen Qualitäten ausgelösten Ursprungsemotion, sondern den *Leerstellen*, die es dem Leser erlauben, die Fremderfahrung der Texte an die eigene Erfahrungsgeschichte anzuschließen."[105] Das sind Beobachtungen, die für eine Theorie der religiösen Erfahrung anschlussfähig sein könnten.

Die spezifische Bedeutsamkeit[106] von Typologie und Allegorese, also jener Reflexions- und Sprachform, die man unter dem Titel ‚geistige Schriftauslegung' fassen kann, liegt gerade in der interpretativen Offenheit und Mehrdeutigkeit, die nicht als reine Polyvalenz zu verstehen ist, sondern als

[100] *F. Ohly*, Synagoge und Ecclesia. Typologisches in Mittelalterlicher Dichtung, in: *Ders*., Schriften, 312–337, hier 319.

[101] Zum Phänomen literarischer ‚Unschärfe' vgl. die Miniatur von *Ch. Metz*, Warum die Engel auf sich warten lassen, in: FAZ vom 15. April 2017, 18.

[102] Vgl. *F. Heidenreich*, Art. Bedeutsamkeit, in: *R. Buch/D. Weidner*, Blumenberg lesen. Ein Glossar, Berlin 2014, 43–56, hier 44.

[103] *W. Iser*, Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa, in: *R. Warning* (Hg.), Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis, München 1975, 228–252, hier 248.

[104] *Ricœur*, Symbolik des Bösen, 396.

[105] *R. Warning*, Rezeptionsästhetik als literaturwissenschaftliche Pragmatik, in: *Ders*. (Hg.), Rezeptionsästhetik, 9–41, hier 31.

[106] ‚Bedeutsamkeit' wird in Anlehnung an Hans Blumenberg verwendet; vgl. *Blumenberg*, Arbeit am Mythos, 68–126; *ders*., Wirklichkeitsbegriff.

eine gestaltete und geschichtlich vermittelte Mehrdeutigkeit. Damit ist die bleibende Unschärfe der geistigen Schriftauslegung erzwungen. Es entspricht der Umgangsform mit heiligen Texten, sie zwar diskursiv zu erschließen, aber nicht doktrinär zu destillieren, sondern immer neu zu hören.

Zugleich ist es für die ‚geistige Schriftauslegung' stets konstitutiv, das Feld der Bilder und Verweise christologisch zu verdichten und die Deutungsleistung der Interpreten damit zu regulieren. Die von Daniélou und Lubac weitergeführte Auslegungstradition lässt die Präfigurationen in ein Wort münden: „Ich bin es" (Mt 14,62).[107] Das Verstehen der Texte wird christologisch angeleitet, der allegorische Raum durch das Christusmysterium begrenzt – ohne damit der Hermeneutik einen zwingenden logischen Schluss zu diktieren. Die Bedeutsamkeit einer Präfiguration lebt davon, weder in denotativer Bestimmung noch in einer Vieldeutigkeit ohne Konturen aufzugehen.

Summary

The notion of typology and allegory provides often disputed labels for a non-literal interpretation of scripture. Their so called renaissance in 20th century theology and literary studies can be evaluated in correlation with the multiple rising threats towards the Old Testament in the first half of the century. The proponents of a rediscovered spiritual exegesis thus confidently underline the historical 'basis' of typology and allegory as a criterium of adequacy. This concept of spiritual exegesis is therefore connected with a specific concept and theology of history. Moreover, the pathos of 'newness' in the interpretation of scripture draws a distinct line of demarcation between the semantic change in Christian allegory and the different forms of classical philosophical allegory. Following these presuppositions this investigation develops several perspectives on the hermeneutic potential and existential significance of the 'sensus spiritualis'.

[107] Vgl. nur *J. Daniélou*, Les divers sens de l'écriture dans la tradition chrétienne primitive, in: EThL 24 (1948) 119–126, hier 120; *ders*., Origène, Paris 1948, 163.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

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

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter **www.herder.de** beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: +49 761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

ThPh 94 (2019) 211–234

Welche Theorie der internationalen Gerechtigkeit braucht eine christliche Migrationsethik?

Von Dominik Winter und Ludger Jansen

1. Einleitung

Migration ist ein vielfältiges Phänomen. Dazu gehören Arbeitsmigration, der Wohnortwechsel im Ruhestand oder das Zusammenziehen von Lebenspartnern verschiedener Nationalitäten. Flucht vor Krieg und Terror ist einer der dramatischeren Anlässe für Migration, und spätestens mit Beginn der sogenannten „Flüchtlingskrise" im September 2015 ist Migration ein regelmäßiges Thema in den Medien. Im Jahr 2016 waren circa 68,5 Millionen Menschen auf der Flucht[1], in Europa wurden circa 1,2 Millionen Asylanträge gestellt, knapp über 60 % davon in Deutschland[2]. Insgesamt lebten 2015 ungefähr 244 Millionen Menschen aus sehr unterschiedlichen Gründen in einem anderen als ihrem Geburtsland, was circa 3,3 % der Weltbevölkerung entspricht: Jeder dreißigste Mensch ist also Migrant.[3] Die Frage nach dem politischen und caritativen Umgang mit Migranten ist daher auch unabhängig von der Flüchtlingsthematik wichtig – nicht nur für die europäischen Staaten, sondern auch für die europäischen Kirchen. Für die Kirchen ist Migration relevant für ihr eigenes Handeln in Seelsorge und Caritas; zudem können sie beratend und gestaltend auf die Politik der Staaten, in denen sie wirken, Einfluss nehmen.

Auch die moralphilosophische Diskussion über Migration hat mit der Flüchtlingskrise einen enormen Aufwind erfahren. Die vertretenen Positionen bewegen sich zwischen der Forderung nach „offenen Grenzen", die zum Teil mit der Ablehnung jedweden Grenzregimes einhergeht, bis zur Bekräftigung der „starken Grenzen", die entweder den Status quo verteidigt oder einen noch rigideren Umgang mit Grenzübertritten fordert.

In der Debatte über die Migrationsethik wird immer wieder auf die von John Rawls entwickelte Theorie der Gerechtigkeit verwiesen. Auch für andere Fragen der theologischen Ethik im Allgemeinen und in der christlichen Sozialethik im Besonderen hat sich Rawls' Theorie bewährt.[4] Rawls

[1] Vgl. *UNHCR*, Global Trends. Forced Displacements in 2017 (http://www.unhcr.org/5b27be547.pdf; letzter Zugriff: 16.07.2018).

[2] Vgl. *Eurostat*, Asyl in den EU-Mitgliedstaaten. Pressemitteilung vom 16.03.2017 (http://ec.europa.eu/eurostat/documents/2995521/7921614/3-16032017-BP-DE.pdf/28884e8a-bb55-48bf-85b6-b4157f131c55; letzter Zugriff: 16.07.2018).

[3] Vgl. *International Organization of Migration*, World Migration Report 2018 (https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr_2018_en.pdf; letzter Zugriff: 16.07.2018), 15.

[4] Vgl. v. a. die Pionierarbeit von *F.-J. Bormann*, Soziale Gerechtigkeit zwischen Fairness und Partizipation. John Rawls und die katholische Soziallehre, Fribourg 2006, und das Buch von *M. Bonacker*, Zwischen Genese und Geltung. Religiöse Identität bei John Rawls als Paradigma

hat seine Theorie allerdings zunächst für die Verteilung von Gütern und Rechten *innerhalb* eines Staates oder einer Gesellschaft entwickelt. Um sie nun auch auf die Rechtsordnung zwischen Staaten anwenden zu können, sind zwei miteinander konkurrierende Strategien zur Internationalisierung der Rawls'schen Theorie vorgeschlagen worden, die wir im Folgenden als die „einstufige" und die „zweistufige" Strategie bezeichnen werden. In diesem Artikel diskutieren wir die Frage, welche dieser Internationalisierungs-Strategien – und damit welche Theorie der internationalen Gerechtigkeit – sich vor dem Hintergrund des christlichen Menschenbildes für die ethische Bewertung von Fragen der internationalen Politik und der Migrationsethik nahelegt. Auch wenn zu erwarten ist, dass verschiedene Arten der Migration unterschiedliche politische Lösungsansätze und somit eine je eigene ethische Reflexion erfordern, interessiert uns in diesem Aufsatz zunächst, welche Beurteilungsprinzipien aus christlicher Sicht bei dieser Entscheidungsfindung überhaupt eine Rolle spielen sollten und wie diese außerhalb eines christlichen Kontextes vermittelt werden können. Auf dieser Grundlage könnten verschiedene Phänomene der Migration untersucht und beurteilt werden, was aber über unser Vorhaben in diesem Aufsatz hinausgeht.

Für die Bewertung der Internationalisierungs-Strategien werden wir zunächst vier Maßstäbe oder Kriterien herausarbeiten, an denen sich die Internationalisierungs-Strategien aus christlicher Sicht messen lassen müssen. Dafür greifen wir auch auf Verlautbarungen verschiedener christlicher Kirchen zurück, wobei die Mehrzahl der herangezogenen Texte allerdings päpstliche (und mithin katholische) Dokumente sind (Abschnitt 2). Wir zeigen, dass das christliche Menschenbild in der Ethik eher einen universalistischen als einen partikularistischen Ansatz nahelegt.

Sodann werden wir Rawls' Theorie kurz skizzieren und insbesondere die für uns wichtigen Elemente des Urzustands und der Unterscheidung zwischen idealer und nicht-idealer Theorie erläutern (Abschnitt 3). Daraufhin stellen wir die beiden Strategien vor, mit denen in der Literatur Rawls' ursprünglicher Ansatz auf internationale Zusammenhänge übertragen wird: zunächst die von Rawls selbst vorgeschlagene „zweistufige" Strategie (Abschnitt 4) und dann die alternative „einstufige" Strategie (Abschnitt 5). Anschließend untersuchen wir mit Hilfe der von uns erarbeiteten Kriterien, welche der beiden Strategien christlichen Maßstäben eher gerecht wird (Abschnitt 6). Wir werden dafür argumentieren, dass die einstufige Internationalisierungs-Strategie den vier von uns herausgearbeiteten christlichen Maßstäben am besten entspricht.

---

einer theologischen Ethik, Paderborn 2016. Vgl. des Weiteren auch *E. Mack*, Gerechtigkeit und gutes Leben. Christliche Ethik im politischen Diskurs, Paderborn 2002; sowie *dies.*, Eine Christliche Theorie der Gerechtigkeit, Baden-Baden 2015, und *J. Wiemeyer*, Keine Freiheit ohne Gerechtigkeit. Christliche Sozialethik angesichts globaler Herausforderungen, Freiburg i. Br. 2015.

2. Christliche Maßstäbe

Wir beginnen damit, christliche Maßstäbe zu benennen, an denen sich jede migrationsethische Theorie messen lassen muss, wenn wir sie auf die Tauglichkeit zur Bereicherung einer dezidiert christlichen Migrationsethik prüfen wollen.

Migration, ob von Einzelnen oder von großen Teilen des Volkes Israel, ob als Flucht oder Exil, ist bereits in den Erzählungen des Alten Testaments ein zentraler Bestandteil. Das Volk Israel war auf entsprechende Bedingungen in den Aufnahmeländern angewiesen, und insbesondere Mose hat gegenüber dem Pharao angemessene Rahmenbedingungen für sein Volk eingefordert – zunächst erfolglos, wie die Bibel berichtet. Umgekehrt enthält die Tora zahlreiche Gebote für den Umgang mit den Fremden im eigenen Land, die diesen ein würdiges Leben garantieren sollen. Auch das Leben Jesu beginnt mit der für ihn lebensrettenden Flucht der Heiligen Familie nach Ägypten. Nicht ohne Grund bezeichnet Regina Polak Migration daher als einen „*locus theologicus proprius*“[5]: „Migrationstheologische Motive ziehen sich wie ein ‚roter Faden‘ durch das gesamte Alte Testament“[6], stellt Polak fest, und auch die neutestamentlichen Autoren sind „mit Katastrophen und Erfahrungen des Ausschlusses, der Diaspora und der Fremdheit konfrontiert“[7]. Für den alttestamentlichen Befund sind für Fragen der Migrationsethik vor allem die Behandlung des „Fremden“ (hebr. *ger*) und des „Ausländers“ (hebr. *nokri*) relevant. „Fremde“ scheinen gegenüber „Ausländern“ bevorzugt zu werden (etwa Ex 22,20 gegenüber 1 Kön 8,41); manchmal wird auch eine Spiegelung dieser Vorzugsregelung in den unterschiedlichen Formulierungen des Liebesgebotes vermutet (Lk 10,27 gegenüber Mt 5,44).[8] Es ist allerdings nicht immer klar, wer die „Fremden“ genau sind. Ludger Schwienhorst-Schönberger vermutet beispielsweise, dass als „Fremde“ ausschließlich Israeliten bezeichnet wurden, die in das Gebiet eines anderen israelitischen Stammes migriert sind.[9] Philipp Enger hingegen vermutet, dass auch Personen aus Israels kulturellem Umfeld dazugezählt wurden.[10] Unumstritten ist, dass sich in den biblischen Texten an vielen Stellen eine hohe Wertschätzung von Migranten findet. Allen voran sei dafür auf die Moabiterin Ruth verwiesen, die zwar ihre Identität als Moabiterin behält, aber dennoch sehr hohen

[5] *R. Polak*, Migration, Flucht und Religion. Praktisch-theologische Beiträge; Band 1: Grundlagen, Ostfildern 2017, 73 (Hervorhebung im Original).
[6] Ebd. 110.
[7] Ebd. 118.
[8] Vgl. *L. Schwienhorst-Schönberger*, Die Bibel und die Flüchtlingspolitik, in: HerKorrSp (September 2018), 41–44, hier 42.
[9] Ebd.
[10] *Ph. Enger*, „Ich war fremd und ihr habt mich aufgenommen“. Biblische Impulse zum Verständnis des Fremden, in: PGP 70 (2017/1) 6–8, hier 7.

Respekt erfährt und sogar zur Urgroßmutter Davids stilisiert wird – und damit zum Stammbaum Jesu gehört (Mt 1,5).[11]

Die biblischen Aussagen zu Migration bieten eine Fülle von Material für konkrete Fragen der Migrationsethik. Da wir aber nach einer möglichen zugrundeliegenden Theorie der internationalen Gerechtigkeit fragen, knüpfen wir im Folgenden eher an die normativ-anthropologischen Hintergrundannahmen des christlichen Glaubens an, weil unser Interesse primär auf der prinzipiellen Ebene liegt. Ein Kernsatz der biblischen Schöpfungserzählungen ist Gottes Selbstaufforderung: „Lasst uns den Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich!" (Gen 1,26). Der aus dieser Passage entwickelte Gedanke der Gottebenbildlichkeit bildet die Grundlage des biblischen Menschenbildes und sollte daher Ausgangspunkt christlicher Anthropologie und einer darauf fußenden Ethik sein. Thomas Pröpper stellt fest, dass der Gedanke der Gottebenbildlichkeit „den Menschen zum *möglichen Partner Gottes* qualifiziert: zum *freien Gegenüber Gottes auf der Erde*" – und das bestimmt ihn zur Gemeinschaft mit Gott.[12]

Ein erster wichtiger Maßstab für eine christliche Migrationsethik ist also die individuelle Gottebenbildlichkeit. Daraus ergibt sich sogleich ein zweiter Maßstab: die Universalität dieser Würde und die damit einhergehende überindividuelle und globale Perspektive für Fragen der zwischenmenschlichen Gerechtigkeit, da diese uneingeschränkt allen Menschen zukommt. Denn wie könnte man die Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott anders interpretieren als eine Eigenschaft, die allen Menschen in gleichem Maße eigen ist und somit die Gleichheit aller Menschen vor Gott impliziert. Der ganzen Menschheit kommt in gleicher Weise eine von Gott verliehene Würde zu – diese biblische Aussage ist in vielfacher Weise in politische Verfassungen eingeflossen: In Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte findet sie sich ebenso wie in Artikel 1 des deutschen Grundgesetzes oder der amerikanischen *Bill of Rights*; sie gewinnt damit an Plausibilität über den rein christlichen Kontext hinaus.

Wenn die Gottebenbildlichkeit ein Grundmoment christlichen Nachdenkens über den Menschen ist, ergibt sich eine spezifische Perspektive auf ethische Fragen: Der einzelne Mensch muss im Zentrum jeder Überlegung stehen. Jedes Handlungsprinzip muss sich daran messen lassen, wie es diese Perspektive berücksichtigt. Daraus ergeben sich aus unserer Sicht zwei weitere wesentliche Prinzipien.

Zunächst ist dies als drittes Kriterium der Vorrang des Menschen vor den Dingen. In jeder Abwägung, in der eine Wahl zwischen dem Wohlergehen von Menschen auf der einen Seite und technischem Fortschritt,

[11] Vgl. *J. Ebach*, Biblische Erinnerungen an Flucht-, Migrations- und Fremdheitserfahrungen, in: LS 69 (2018) 97–101, hier 99 f.

[12] Vgl. *Th. Pröpper*, Theologische Anthropologie; Band 1, Freiburg i. Br. 2011, 179 (Hervorhebungen im Original).

wirtschaftlichem Erfolg oder anderen abstrakten Werten auf der anderen Seite ansteht, muss die Entscheidung zugunsten des Wohlergehens der Menschen ausfallen; ein Gedanke, den schon Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Redemptor Hominis* betonte, in der er die Relevanz der allgemeinen Menschenwürde in ihrer Konkretion als „Königswürde" des Menschen, die sich durch die Nachfolge Christi vollzieht, deutlich macht. Seine Königswürde erhebt den Menschen über die anderen Geschöpfe Gottes und auch über die Dinge, die der Mensch selbst hervorbringt:

> Der zentrale Sinn dieser „Königswürde" und dieser „Herrschaft" des Menschen über die sichtbare Welt, die ihm vom Schöpfer anvertraut worden ist, besteht im Vorrang der Ethik vor der Technik, im Primat der Person über die Dinge, in der Überordnung des Geistes über die Materie.[13]

Freilich können auch technischer Fortschritt und ähnliche Phänomene dem Wohlergehen des Menschen dienen, sie sind aber nur erstrebenswert, solange dieses Ziel im Blick behalten wird. Bezogen auf Handlungsprinzipien in der Migrationsethik bedeutet dies vor allem, dass das Wohl des Staates als einer institutionellen Schöpfung des Menschen keinen eigenständigen Wert darstellt und daher nicht mit dem Wohl von Menschen aufgewogen werden darf. Das Wohl des Staates besteht vielmehr im Wohl seiner Bürger oder soll diesem zumindest dienen. Da staatliche Maßnahmen aber auch das Wohl von Menschen betreffen können, die keine Bürger sind, muss zwischen dem Wohl von Bürgern und Nichtbürgern eines Staates abgewogen werden. Die Entscheidungsgewalt über solche Maßnahmen wird in verschiedenen Theorien und Staatsformen je anders gerechtfertigt. Sie ist spätestens dann begründungsbedürftig, wenn Vorteile einer Gemeinschaft von Menschen entweder zu Nachteilen von anderen Gemeinschaften beziehungsweise außenstehenden Einzelpersonen führen oder sogar Vorteile der einen Gemeinschaft aus Nachteilen einer anderen resultieren, beispielsweise Reichtum durch Ausnutzung ärmerer Staaten. Deshalb sind wir der Auffassung, dass in einer christlichen Migrationsethik, die die Gottebenbildlichkeitsaussage ernst nimmt, die Perspektive des Einzelnen Vorrang vor der Perspektive der Gemeinschaft haben muss. Dafür ist freilich nicht nur die Perspektive eines einzelnen Migranten (oder eines einzelnen Bürgers) entscheidend, sondern die Perspektive sämtlicher Betroffenen, seien es nun Migranten oder Bürger. In diesem Sinne hat das Wohlergehen des Einzelnen Vorrang vor dem Wohlergehen des Staates. Darauf weist auch der Ökumenische Rat der Kirchen hin, wenn er die einzelnen Staaten dazu mahnt, ihre Eigeninteressen nicht höher zu bewerten als ihre Verantwortung, Leben zu retten und Schutz zu gewähren.[14]

---

[13] Vgl. *Papst Johannes Paul II.*, Enzyklika „Redemptor Hominis", Bonn 1979, Nr. 16.

[14] *Ökumenischer Rat der Kirchen*, Erklärung zur Flüchtlings- und Migrationskrise (28. Juni 2016) (https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/central-committee/2016/statement-on-the-forced-displacement-crisis; letzter Zugriff: 16.07.2018).

Als viertes Kriterium ergibt sich somit als Sonderfall des gerade Ausgeführten die Instrumentalität des Staates für den Menschen. In Platons *Politeia* ist das Ziel des sokratischen Staatsentwurfes das Wohl des Staates, das unabhängig sein soll vom Wohl seiner Bürger und Einwohner.[15] Aus christlicher Perspektive ist das nicht hinnehmbar: So wie der Sabbat für den Menschen da ist und nicht der Mensch für den Sabbat (Mk 2,27), so ist der Mensch nicht für den Staat, sondern der Staat für den Menschen da. Das Wohl der Staaten ist insofern nur von instrumentellem Wert für das Wohl der einzelnen Menschen. Es ist die Aufgabe des Staates, den Menschen ein ihrer Würde entsprechendes Leben zu ermöglichen. Dazu gehört ohne Zweifel auch die Garantie einer gewissen Sicherheit. Umstritten ist jedoch, wie diese Sicherheit auszugestalten ist. Papst Franziskus mahnt in seiner Botschaft zum Welttag des Migranten und Flüchtlings 2018, dass der „Grundsatz der zentralen Stellung der menschlichen Person" dazu verpflichtet, „die Sicherheit der Personen stets der Sicherheit des Landes voranzustellen"[16]. Ganz ähnlich sieht eine Erklärung der leitenden Geistlichen der EKD den einzelnen Menschen „im Mittelpunkt aller Bemühungen" und die Herausforderung „darin, jedem Einzelnen gerecht zu werden"; daraus ergebe sich die „humanitäre Pflicht, alles zu tun, um Menschen aus Seenot und vor anderen Gefahren zu retten"[17]. Die Frage der Sicherheit stellt sich aus christlicher Perspektive aufgrund der Gottebenbildlichkeit des Menschen also nicht nur für die jeweiligen Bürger eines Staates, sondern für alle Menschen; das Ziel muss sein, ein würdevolles Leben für alle zu ermöglichen.

Insgesamt ergeben sich also vier Kriterien, die ein Gerechtigkeitsprinzip erfüllen muss, um für eine christliche Migrationsethik geeignet zu sein:

1. die Wahrung der jedem Menschen durch die Teilhabe an der Gottebenbildlichkeit individuell zukommenden Würde;
2. die universale Perspektive auf alle Menschen gleichermaßen, die sich aus der Uneingeschränktheit dieser Würde ergibt;
3. der Vorrang des Menschen vor den Dingen und damit verbunden auch die Abwägung von gemeinschaftlichen Vorteilen gegenüber Einzelschicksalen;
4. die bloße Instrumentalität des Staates.

Wir haben gesehen, dass diese Prinzipien nicht unabhängig voneinander sind, sondern sich auseinander ergeben. Sie entfalten aber verschiedene Konsequenzen des einen Prinzips der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Inhaltlich zerfallen die vier Prinzipien in zwei Paare: Die Prinzipien (1) und (2) betonen durch die Menschenwürde und ihre Universalität den Wert

[15] Vgl. *Platon*, Politeia IV 420b.

[16] *Papst Franziskus*, Botschaft zum 104. Welttag des Migranten und Flüchtlings 2018 (15. August 2017); Franziskus bezieht sich hier auf *Papst Benedikt XVI.*, Enzyklika „Caritas in veritate", Bonn 2009, Nr. 47.

[17] Zur aktuellen Situation der Flüchtlinge. Eine Erklärung der Leitenden Geistlichen der evangelischen Landeskirchen Deutschlands (10. September 2015), Nr. 2.

des Einzelnen für sich genommen, während die Prinzipien (3) und (4) den Wert des Einzelnen im Vergleich zu anderen Dingen hervorheben. Bei der abschließenden Bewertung (Abschnitt 6) werden wir diese beiden Paare jeweils gemeinsam betrachten, so dass sich die Universalität der Menschenwürde einerseits und die Instrumentalität des Staates andererseits als hauptsächliche Kriterien herausstellen werden. Bevor wir aber die beiden Internationalisierungs-Strategien diskutieren, die an diesen Kriterien gemessen werden sollen, müssen wir zunächst die Grundzüge von Rawls' Theorie der Gerechtigkeit nachzeichnen.

3. Rawls' Theorie der Gerechtigkeit

Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit*[18] ist ohne Zweifel eines der wichtigsten Werke der Moralphilosophie des 20. Jahrhunderts. Johannes Frühbauer stellt fest, dass es auch mehrere Jahrzehnte nach dem Erscheinen des Werks „in den Diskursen der praktischen und politischen Philosophie wie auch darüber hinaus kein Vorbeikommen an Rawls' Theorie" gibt.[19] Rawls' Ziel ist eine Gerechtigkeitstheorie, die es erlaubt, die Privilegien- und Güterverteilung innerhalb einer Gesellschaft oder eines Staates zu bewerten. Peter Singer hat daher kritisch angemerkt, dass „diese meistdiskutierte Darstellung des Problems der Gerechtigkeit" dadurch trotz ihres Umfangs „alle schwierigen Fragen hinsichtlich der Grundsätze aus[klammert], welche die reichen Gesellschaften bei der Antwort auf die Forderungen ärmerer Nationen oder Außenstehender leiten sollten"[20]. Und auch Martha Nussbaum sieht (neben der Beschränkung auf nichtbehinderte Vertragspartner der menschlichen Spezies) in der Beschränkung auf die nationale Ebene eines der Hauptprobleme von vertragstheoretischen Gerechtigkeitskonzeptionen à la Rawls.[21]

Rawls' Position wurde jedoch auf verschiedene Weisen weiterentwickelt, um auch auf Fragen der internationalen Gerechtigkeit angewandt werden zu können – beispielweise auch auf Fragen der zwischenstaatlichen Migration. Zentral dafür ist die Frage, ob man sich für eine an Staaten orientierte zweistufige oder eine kosmopolitische einstufige Strategie des sogenannten „Urzustands" (der *original position*) entscheidet, aus dem dann unterschiedliche Konsequenzen für die Fragen der Migration gezogen werden. Aus diesem Grund werden wir im Folgenden jeweils ein exemplarisches Modell

[18] *J. Rawls*, A Theory of Justice, Cambridge (Mass.) 1971; dt.: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1975.

[19] *J. J. Frühbauer*, John Rawls' ‚Theorie der Gerechtigkeit', Darmstadt 2005, 9. Eine deutschsprachige Einführung in Rawls' Denken bieten *W. Kersting*, John Rawls zur Einführung, Hamburg 1993, und *Th. W. Pogge*, John Rawls, München 1994.

[20] *P. Singer*, Praktische Ethik, Stuttgart [2]1994, 322.

[21] Vgl. *M. C. Nussbaum*, Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit, Berlin 2010, 38–40.

dieser Varianten vorstellen. Im Anschluss daran werden wir prüfen, welchem der beiden Modelle für eine christliche Migrationsethik der Vorzug gegeben werden sollte.

3.1 Der Urzustand

Rawls entwickelt seine Theorie der Gerechtigkeit als eine Methode, Kriterien für eine gerechte Grundstruktur der Gesellschaft zu finden. Unter Grundstruktur versteht Rawls dabei „die Art, wie die wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen Grundrechte und -pflichten und die Früchte der gesellschaftlichen Zusammenarbeit“[22] verteilen. Um zu einem fairen Ergebnis zu kommen, dem alle zustimmen können, entwickelt er das Gedankenexperiment des Urzustands. In diesem Urzustand kommt eine Gruppe von Menschen zusammen, um über die Grundstruktur ihrer Gesellschaft zu entscheiden.[23] Diese Menschen befinden sich dabei aber hinter einem „Schleier des Nichtwissens“ (*veil of ignorance)*, wodurch ihnen so gut wie alle Details ihrer tatsächlichen Lebenssituation und ihre persönlichen Präferenzen verborgen sind. Dazu zählt Rawls unter anderem Alter, Geschlecht, Intelligenz, Generation und Lebensplan; hinter dem Schleier des Nichtwissens kennt man weder den Entwicklungsstand der Gesellschaft noch den eigenen Platz in ihr.[24] Auf diese Weise kommen die fiktiven Vertragspartner im Urzustand zwangsläufig zu gerechten Grundsätzen, da sie nicht „zu dem Versuch verführ[t werden], gesellschaftliche und natürliche Umstände zu ihrem Vorteil auszunutzen“[25], da diese niemandem bekannt sind. Rawls kommt zu dem Schluss, dass sich die fiktiven Vertragspartner unter diesen Umständen auf die beiden folgenden Grundsätze für ihre gesellschaftliche Grundstruktur einigen:

> *Erster Grundsatz*
> Jedermann hat gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist.
> *Zweiter Grundsatz*
> Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgendermaßen beschaffen sein:
> (a) sie müssen unter der Einschränkung des gerechten Spargrundsatzes den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen [das sogenannte Unterschiedsprinzip; D. W./L. J.], und
> (b) sie müssen mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offenstehen.[26]

Die beiden Grundsätze sollen in der Reihenfolge angewandt werden, wie sie in diesem Zitat abgedruckt sind (von Rawls als „lexikalische Ordnung“

[22] *Rawls*, Theorie der Gerechtigkeit, 23.
[23] Vgl. ebd. 34–39.
[24] Vgl. ebd. 160.
[25] Ebd. 159.
[26] Ebd. 336.

bezeichnet). Der erste Grundsatz hat daher immer Vorrang vor dem zweiten, so dass etwa keine Freiheiten verringert werden könnten, um wirtschaftliche Erfolge für alle zu erzielen.[27]

3.2 Ideale und nicht-ideale Theorie

Bei der moralischen Bewertung gesellschaftlicher Regelungen unterscheidet Rawls zwischen zwei verschiedenen Bewertungsperspektiven, die er als „ideale" und „nicht-ideale Theorie" bezeichnet. In der idealen Theorie geht er davon aus, dass sich die Menschen nach Lüftung des Schleiers des Nichtwissens an die festgelegten Grundsätze halten und nach ihnen handeln werden, während in der nicht-idealen Theorie auch die Möglichkeit von Ungerechtigkeiten und eventuellen historischen Hindernissen in Betracht gezogen wird,[28] wie sie in der politischen Wirklichkeit faktisch auftreten. Mit Joseph Carens lässt sich festhalten, dass die nicht-ideale Theorie in praktischer Hinsicht relevanter ist, die ideale Theorie aber fundamentaler, „da sie das Endziel sozialer Reform ermittelt und die Grundlage für eine Beurteilung der relativen Wichtigkeit von Abweichungen zum Ideal liefert".[29]

4. Rawls' zweistufige Internationalisierungs-Strategie

Nachdem Rawls' Theorie der Gerechtigkeit nun in ihren Grundzügen vergegenwärtigt wurde, können wir uns der Frage zuwenden, wie Rawls' zunächst für die Prüfung der innerstaatlichen Verteilung von Rechten und Gütern entwickelte Theorie auf internationale Kontexte übertragen werden kann. Dafür werden wir zunächst darstellen, wie Rawls selbst in seinem Buch *Das Recht der Völker* seine Theorie weiterentwickelt.[30] Dezidierter Zweck dieses Buches ist, das Gedankenexperiment des Urzustands auch für internationale Beziehungen fruchtbar zu machen.[31] Rawls Internationalisierungs-Strategie weist große Ähnlichkeiten mit den Vorschlägen anderer Autoren auf, die zuvor versucht hatten, Rawls' Theorie der Gerechtigkeit auf die internationale Ebene zu übertragen.[32] Insbesondere liegt eine solche Ausweitung für das Problem der globalen Verteilungsgerechtigkeit nahe – ein Problem, das nicht zuletzt auch für die Migrationsdebatte wichtig ist.[33]

---

[27] Vgl. ebd. 82f.
[28] Vgl. ebd. 24f.
[29] *J. H. Carens*, Fremde und Bürger: Weshalb Grenzen offen sein sollten, in: *A. Cassee/A. Goppel* (Hgg.), Migration und Ethik, Münster 2012, 23–46, hier 28.
[30] *J. Rawls*, The Law of Peoples, Cambridge (Mass.) 1999; dt.: Das Recht der Völker, Berlin 2002.
[31] Vgl. *Rawls*, Recht der Völker, 1.
[32] Vgl. z. B. *C. Beitz*, Political Theory and International Relations, Princeton 1979.
[33] So z. B. *J. H. Carens*, The Ethics of Immigration, Oxford 2015.

4.1 Der modifizierte Urzustand in der zweistufigen Strategie

Für die Übertragung seiner Theorie der Gerechtigkeit auf Fragen der internationalen Politik schlägt Rawls ein zweistufiges Verfahren vor. Die erste Stufe entspricht dem, was Rawls in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* vorgestellt hat.[34] Jede Gesellschaft entscheidet zunächst im Urzustand hinter einem Schleier des Nichtwissens über ihre eigene gerechte Grundstruktur. Dabei setzt Rawls eine wichtige Modifikation seines Ansatzes voraus, die er in seinem Buch *Politischer Liberalismus* eingeführt hat.[35] Rawls geht davon aus, dass eine Gesellschaft, die die Gerechtigkeitsprinzipien befolgen will, einen „vernünftigen Pluralismus"[36] akzeptieren kann, dass also eine „Vielfalt vernünftiger umfassender religiöser, philosophischer und moralischer Lehren" nebeneinander koexistieren können, die „ein dauerhaftes Merkmal der öffentlichen Kultur einer Demokratie"[37] sind. Im Gegensatz dazu ging er in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* noch davon aus, dass es nur eine sinn- und wertstiftende „umfassende Lehre"[38] in der Gesellschaft gibt. Auf die Bedeutung dieser Veränderung für die Migrationsdebatte werden wir in Abschnitt 6 zurückkommen.

Üblicherweise versteht man unter der internationalen Ordnung jene Ordnung, die die Verhältnisse von Staaten untereinander regelt, wobei man, wie auch wir in diesem Aufsatz, unter einem Staat eine institutionell verfasste Gemeinschaft von Menschen versteht, die das Hoheitsrecht über ein bestimmtes Gebiet beansprucht und damit die Möglichkeit hat, darüber zu entscheiden, wer zu diesem Staat gehört und deshalb auch, wer auf dem entsprechenden Gebiet wohnen darf, wer von eventuellen Vorteilen dieser Gemeinschaft profitieren kann *et cetera.*

Rawls zieht es vor, auf der internationalen Ebene von „Völkern" (*peoples*) zu sprechen. Er sieht darin zwei Vorteile: Zum einen sei mit dem Staatsbegriff seit dem Dreißigjährigen Krieg eine Vorstellung von Souveränität verbunden, die das Recht einräumt, Kriege zu führen.[39] Völker dagegen seien weniger souverän und damit leichter in ein „Recht der Völker" einzupassen, das das Recht zur Kriegsführung auf die Selbstverteidigung einschränkt.[40] Zum anderen nimmt Rawls an, dass zumindest „liberale Völker" nicht nur rationale Nutzenmaximierer sind, sondern auch in dem Sinne vernunftgeleitet agieren, dass sie aufgrund von Reziprozitätsüberlegungen ihre Interessen einschränken können.[41] Auch wenn es Rawls durch die Rede von „Völkern"

[34] Vgl. *Rawls*, Recht der Völker, 33–39.
[35] *J. Rawls*, Political Liberalism, New York 1996; dt.: Politischer Liberalismus, Frankfurt am Main 1998.
[36] *Rawls*, Recht der Völker, 13.
[37] *Rawls*, Politischer Liberalismus, 106.
[38] *Rawls*, Recht der Völker, 217.
[39] Vgl. ebd. 28.
[40] Vgl. ebd. 29f.
[41] Vgl. ebd. 30–32.

vermeiden kann, die Frage der Souveränität zu präjudizieren, scheint sein Terminus „Völker" extensional mit den üblicherweise anerkannten Staaten zusammenzufallen.

Auf der zweiten Stufe begeben sich dann Vertreter dieser Völker erneut hinter einen Schleier des Nichtwissens, um „die grundlegenden Bedingungen der Kooperation zwischen Völkern fest[zu]legen, die als liberale Völker sich selbst als Freie und Gleiche betrachten"[42]. Wichtig ist, dass dieser zweite Urzustand den gleichen Regeln unterworfen ist wie der erste, sprich, dass auch hier die Vertreter der Völker nicht wissen, welche Position ihr Volk in der Völkergemeinschaft einnimmt.[43]

Unter diesen Bedingungen nimmt Rawls an, dass sich die Vertragspartner auf folgende acht Grundsätze einigen würden:[44]

1. Völker sind frei und unabhängig und ihre Freiheit und Unabhängigkeit müssen von anderen Völkern geachtet werden.
2. Völker müssen Verträge und eingegangene Verpflichtungen erfüllen.
3. Völker sind gleich und müssen an Übereinkünften, die sie binden sollen, beteiligt sein.
4. Völkern obliegt die Pflicht der Nichteinmischung.
5. Völker haben das Recht auf Selbstverteidigung, aber kein Recht, Kriege aus anderen Gründen [...] zu führen.
6. Völker müssen die Menschenrechte achten.
7. Völker müssen, wenn sie Kriege führen, bestimmte Einschränkungen beachten.
8. Völker sind verpflichtet anderen Völkern zu helfen, wenn diese unter ungünstigen Bedingungen leben, welche verhindern, dass sie eine gerechte oder achtbare politische soziale Ordnung haben.[45]

Die größten Auswirkungen auf die Fragen der Migration sollten dabei die Regeln 6 und 8 haben, und zwar sowohl in der idealen als auch in der nicht-idealen Theorie.

4.2 Ideale und nicht-ideale Theorie in der zweistufigen Strategie

Entsprechend den beiden Stufen seiner Internationalisierungs-Strategie unterscheidet Rawls auch zwei Arten von Ansprüchen, die Staaten erfüllen müssen: Sie müssen zum einen die Gerechtigkeitsprinzipien nach innen erfüllen (vgl. Abschnitt 3.1), zum anderen die acht Grundsätze des Völkerrechts nach außen beachten (vgl. Abschnitt 4.1). Staaten, die nach innen die Gerechtigkeitsprinzipien beachten, nennt Rawls „liberale Staaten". Aber auf der zweiten Stufe sind, Rawls zufolge, selbst in der idealen Theorie nicht nur Vertreter liberaler Gesellschaften beteiligt. Er geht davon aus, dass es achtbare nicht-liberale Gesellschaften gibt, die nicht nur von liberalen Staaten toleriert werden sollten, sondern die auch die gleichen Grundsätze für

[42] Ebd. 36.
[43] Vgl. ebd.
[44] Vgl. ebd. 40–48.
[45] Ebd. 41.

ein Recht der Völker unterstützen würden.[46] Dazu müssen diese achtbaren hierarchischen Gesellschaften – oder „Konsultationshierarchien" (*decent consultation hierarchies*), wie Rawls sie später nennt – zwei Kriterien erfüllen: Zum einen „verfolgen diese Gesellschaften keine aggressiven Ziele und sie erkennen an, dass sie ihre legitimen Ziele durch Diplomatie und Handel […] erreichen müssen"[47]. Zum anderen müssen diese Gesellschaften die Menschenrechte achten und gewährleisten, dass die Gerichtsbarkeit „von einer Gemeinwohlvorstellung der Gerechtigkeit geleitet ist"[48]. Als Beispiel für einen solchen Staat führt Rawls den fiktiven islamischen Staat Kazanistan ein, in dem der Islam eine umfassende Lehre ist, der die Gerechtigkeitsvorstellungen der Gesellschaft bestimmt, in dem aber beispielsweise Vertreter anderer Religionen nicht nur toleriert, sondern bei politischen Entscheidungen auch mitangehört werden, auch wenn es ihnen verwehrt ist, die höchsten Ämter des Staates zu bekleiden.[49]

In der nicht-idealen Theorie kommen noch weitere Arten von Völkern hinzu: „Schurkenstaaten" (*outlaw states*) und „belastete Gesellschaften" (*burdened societies*).[50] Unter „Schurkenstaaten" versteht Rawls Regime, die sich nicht an das Recht der Völker halten, während „belastete Gesellschaften" unter ungünstigen Umständen leiden, die es ihnen erschweren, eine liberale oder achtbare Regierungsform zu bilden.[51]

Welche Konsequenzen zieht Rawls unter diesen Bedingungen für die Fragen der Migration? Wie bereits erwähnt, behandelt Rawls das Thema Migration eher beiläufig. Dennoch wird deutlich, dass er in diesem Punkt mit Michael Walzer einig ist, der sich explizit gegen die Vorstellung vom Schleier des Nichtwissens ausspricht und stattdessen einen „Partikularismus der Geschichte, der Kulturen und der Zugehörigkeiten"[52] als Ausgangspunkt für Migrationsfragen verteidigt. Zur Bewahrung dieser Partikularismen argumentiert Walzer dann für ein starkes Recht auf Einwanderungsbeschränkungen.[53] Ähnlich wie Walzer plädiert Rawls dafür,

> dass es eine wichtige Aufgabe von Regierungen ist – wie willkürlich die Grenzen einer Gesellschaft historisch betrachtet auch erscheinen mögen –, sich wirksam für die Interessen des eigenen Volkes einzusetzen, das die Verantwortung für das eigene Territorium und die Größe der Bevölkerung ebenso übernimmt wie für den Schutz der Umwelt. Solange niemandem ausdrücklich die Verantwortung für die Erhaltung eines Gutes übergeben wird und er selbst die Kosten tragen muss, wenn er diese Verantwortung nicht wahrnimmt, wird dieses Gut tendenziell verkommen.[54]

[46] Vgl. ebd. 77.
[47] Ebd. 79.
[48] Ebd. 81.
[49] Vgl. ebd. 91–95.
[50] Ebd. 114.
[51] Vgl. ebd.
[52] *M. Walzer*, Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt am Main 1992, 23.
[53] Vgl. *Walzer*, Sphären der Gerechtigkeit, 65–107.
[54] *Rawls*, Recht der Völker, 6 f.

Rawls folgert daraus, dass es für liberale und achtbare Gesellschaften deshalb illegitim ist, die eigenen Probleme durch Kriege oder Migration zu lösen.[55] Rawls erschließt daraus ein zumindest qualifiziertes Recht auf Einwanderungsbeschränkungen für Staaten, die diesen Grundsatz achten; ein Grund dafür ist für Rawls – im Anschluss an die oben dargestellte Position Walzers – der „Schutz der politischen Kultur eines Volkes".[56] Unter politischer Kultur versteht Rawls dabei den „Fundus stillschweigend geteilter Ideen und Grundsätze"[57], das heißt von Grundsätzen, die von allen in der Gesellschaft verbreiteten umfassenden Lehren vertreten werden und damit die Grundlage für öffentliche Diskussionen bilden können.[58]

Für nicht-liberale Gesellschaften gesteht Rawls dennoch ein Recht auf Auswanderung zu. So meint er, dass religiösen Minderheiten in einer achtbaren Konsultationshierarchie ein Recht auf Auswanderung zusteht, wenn es dort zu einer Einschränkung ihrer Religionsfreiheit kommt.[59] Mit einigen Qualifikationen sollte ein solches Recht auch von liberalen Gesellschaften gewährt werden und trotz berechtigter Einwanderungsbeschränkungen mehr als nur formal sein.[60] Auch wenn Rawls dies nicht explizit sagt, geht er wohl davon aus, dass sich dieses Recht auf Auswanderung in der idealen Theorie als obsolet erweist, da alle Gesellschaften das Recht der Völker anerkennen und damit die Menschenrechte, zu denen auch die Religionsfreiheit zählt, achten. Der einzige Grund für ein Recht auf Auswanderung würde also in der idealen Theorie wegfallen.

Die nicht-ideale Theorie rechnet mit der Möglichkeit, dass „Schurkenstaaten" oder „belastete Gesellschaften" existieren, in denen die Menschenrechte nicht eingehalten oder nicht gewährleistet werden. Angesichts dieser Möglichkeit könnte man erwarten, dass die Regelungen zur Migration in der nicht-idealen Theorie ausführlicher ausfallen als in der idealen Theorie. Jedoch verliert Rawls in diesem Abschnitt kein Wort über Ein- beziehungsweise Auswanderungsregeln in Bezug auf diese Gesellschaften. Er geht vielmehr davon aus, dass sowohl „Schurkenstaaten" als auch „belastete Gesellschaften" durch verschiedene Mittel der Völkergemeinschaft – die einen durch Sanktionen[61] und die anderen durch eine vorbildhafte Unterstützungspflicht[62] der restlichen Völker – im Laufe der Zeit selbst zu achtbaren Gesellschaften werden können, in denen die Menschenrechte gewährt werden und somit Migration unnötig wird. Gleichzeitig betont Rawls jedoch, dass diese Einmischung nicht zu übergriffig sein darf, damit das Selbst-

[55] Vgl. *Rawls*, Recht der Völker, 43.
[56] *Rawls*, Recht der Völker, 229 Anm. 48.
[57] *Rawls*, Politischer Liberalismus, 79.
[58] Vgl. *Rawls*, Recht der Völker, 189–192.
[59] Vgl. ebd. 90.
[60] Vgl. ebd. 235 Anm. 15.
[61] Vgl. ebd. 238f. Anm. 6.
[62] Vgl. ebd. 131–140.

bestimmungsrecht eines jeden Volkes gewahrt bleibt.[63] Die Beteiligung an einer politischen Gesellschaft ist ein besonderes Gut, das nur auf diese Weise für alle Individuen gewährleistet werden kann.[64] Rawls liefert damit indirekt eine Begründung für eine negative Bewertung von Auswanderung: „Ein angemessener Patriotismus besteht in der inneren Zugehörigkeit zum eigenen Volk und Land“,[65] und dieser wiederum ist ein wichtiges Kriterium, warum das Recht der Völker zu einem demokratischen Frieden führt.[66] Eine Entwicklung von „Schurkenstaaten“ und „belasteten Gesellschaften“ zu achtbaren oder sogar liberalen Regimen scheint also nur möglich, wenn auch Menschen in diesen Völkern existieren, die diese liberaleren Werte vertreten. Daher würde eine Auswanderung dieser Menschen genau diese Entwicklung verhindern.

Rawls räumt also ein Recht auf Auswanderung bei Verletzung der Menschenrechte ein, das aber definitiv kein Recht auf Aufnahme in ein anderes Land beinhaltet. Gerade seine Bezugnahme auf Walzer zeigt, dass er starke Einwanderungsbeschränkungen für legitim hält, um die Interessen des eigenen Volkes zu schützen. Angesichts von Rawls' Wertschätzung der politischen Beteiligung und seiner Aussagen zum angemessenen Patriotismus könnte man sogar die Auswanderung aus nicht achtbaren oder nicht liberalen Regimen kritisch sehen.

5. Cassees einstufige Internationalisierungs-Strategie

Eine konkurrierende Weiterentwicklung des Rawls'schen Ansatzes, die wir nun darstellen wollen, wurde von Andreas Cassee in seinem Buch *Globale Bewegungsfreiheit* vorgelegt.[67] Cassee stützt sich dabei zu großen Teilen auf einen Vorschlag von Joseph Carens[68] und teilt mit diesem die eher individualistisch geprägte Perspektive auf die Fragen der Migration – im Gegensatz zur eher staatlich geprägten Perspektive von Rawls. Cassee möchte zeigen, dass sich Menschen im Urzustand für eine globale Bewegungsfreiheit entscheiden würden.

5.1 Der modifizierte Urzustand in der einstufigen Strategie

In der einstufigen Strategie entscheiden in einem globalen Urzustand direkt die Menschen aller Gesellschaften über die internationale Ordnung, ohne

[63] Vgl. ebd. 137f.
[64] Vgl. *Rawls*, Politischer Liberalismus, 299–306.
[65] *Rawls*, Recht der Völker, 138.
[66] Vgl. ebd. 50.
[67] *A. Cassee*, Globale Bewegungsfreiheit. Ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen, Berlin 2016.
[68] Carens hat in seinen jüngeren Arbeiten seinen Ansatz deutlich ausgeweitet, bezieht sich aber nicht mehr in so umfassendem Maß auf Rawls, wie er dies in früheren Arbeiten getan hat. Siehe dazu *Carens*, The Ethics of Immigration, 298f.

dass sie wissen, zu welcher Gesellschaft sie gehören. Denn das Privileg der Staatsbürgerschaft einer westlichen Demokratie ist für Carens „das moderne Äquivalent feudaler Privilegien“[69]. Ein solches vererbtes Privileg ist, um es mit Rawls' Worten zu sagen, eine „Wirkung von Zufälligkeiten […], die die Menschen in ungleiche Situationen bringen“[70]. Da solche zufälligen Privilegien Menschen dazu verführen, die gesellschaftlichen Umstände zu ihrem Vorteil auszunutzen, sind sie ein Hindernis für die Entscheidung über allgemeine Gerechtigkeitsprinzipien. Gerade diese Hindernisse soll der Schleier des Nichtwisssens beseitigen. Rawls' Konzeption scheint also, so Cassee, „einen hilfreichen theoretischen Apparat“[71] zu bieten, um „einen solchen *bias* zugunsten der eigenen Interessen“[72] zu umgehen. Um zu gerechten Prinzipien in Fragen der Migration gelangen zu können, sollten daher in einem globalen Urzustand die Menschen aller Gesellschaften hinter dem Schleier des Nichtwissens über die internationale Ordnung entscheiden, da der Einfluss solcher Faktoren nur so gebannt werden kann.

5.2 Ideale und nicht-ideale Theorie in der einstufigen Strategie

Vertreter der einstufigen Strategie argumentieren dafür, dass sich die Vertragspartner hinter dem Schleier des Nichtwissens für die Aufnahme der globalen Bewegungsfreiheit in die Liste der Grundfreiheiten des ersten Gerechtigkeitsgrundsatzes aussprechen würden, da es selbst in der idealen Theorie gute Gründe für Migration geben kann.[73] Zwar entfallen in der idealen Theorie politische Verfolgung und wirtschaftliche Notlagen als Migrationsgründe, aber es gibt viele weitere Gründe für Migration. Man könnte sich etwa, so Carens' Beispiele, in einen Bürger eines anderen Staates verlieben oder einer Religion angehören, die in einem anderen Staat deutlich häufiger vertreten ist als im eigenen.[74] In diesen und anderen Fällen kann sich globale Bewegungsfreiheit „für den eigenen Lebensplan als wesentlich herausstellen“[75] – und deswegen, so Carens, wird hinter dem Schleier des Nichtwissens niemand auf diese Freiheit verzichten wollen.

Im Gegensatz zu Carens geht Cassee jedoch davon aus, dass sich die Vertragspartner im Urzustand auf eine qualifizierte Version der Bewegungsfreiheit einigen würden, da er durchaus gute Gründe sieht, die gerade in der nicht-idealen Theorie für eine Einschränkung der globalen Bewegungsfreiheit sprechen. Carens beruft sich auf die von Rawls postulierte „lexikalische Ordnung“ der beiden im Urzustand festgelegten Grundsätze – das heißt auf

[69] *Carens*, Fremde und Bürger, 24.
[70] *Rawls*, Theorie der Gerechtigkeit, 159.
[71] *Cassee*, Globale Bewegungsfreiheit, 235.
[72] Ebd. 237 (Hervorhebung im Original).
[73] Vgl. *Carens*, Fremde und Bürger, 31.
[74] Vgl. ebd.
[75] Ebd. 31 f.

die Priorität des Freiheitsprinzips vor der Verteilungsgerechtigkeit.[76] Cassee kritisiert Carens in diesem Punkt als „zu wenig kompromissbereit“[77] und vertritt selbst eine Position, die den Bedingungen der nicht-idealen Theorie gerecht werden möchte,[78] zumal auch Rawls die lexikalische Hierarchisierung abgeschwächt hat.[79] Cassee diskutiert drei mögliche Gründe für Einschränkungen „unter eng gesteckten Bedingungen“[80], nämlich (1) die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung, (2) die Aufrechterhaltung des Sozialstaates und (3) die Erhaltung einer bestimmten Kultur.

Eine Einschränkung der Bewegungsfreiheit könnte also erstens legitim sein, wenn durch freie Einwanderung ein Zusammenbruch der öffentlichen Ordnung zu befürchten wäre.[81] Allerdings muss sich die Diagnose der Bedrohung auf Erwartungen stützen, die auf wissenschaftlicher Evidenz beruhen, und die Gefährdung muss nur durch eine Einschränkung der Bewegungsfreiheit abgewendet werden können.[82] Die Einschränkungen dürfen zudem nur so weit gehen, wie „sie tatsächlich notwendig sind“[83]. Den „substanziellste[n] Anwendungsfall“[84] sieht Cassee sowohl in der idealen als auch in der nicht-idealen Theorie in der schieren Anzahl potenzieller Einwanderer. In der idealen Theorie, in der wir von geringen ökonomischen Unterschieden zwischen den Staaten ausgehen, ist es aber höchst unwahrscheinlich, dass viele Menschen in ein Land einwandern wollen.[85]

Zweitens könnte eine Einschränkung der Bewegungsfreiheit erlaubt sein, wenn ansonsten die Aufrechterhaltung des Sozialstaates bedroht ist.[86] In einer solchen Situation steht nun Rawls' lexikalische Hierarchisierung in Frage, denn das Prinzip der größtmöglichen Freiheit und das Prinzip der größtmöglichen distributiven Gerechtigkeit innerhalb des Staates, die beiden Grundprinzipien der Theorie der Gerechtigkeit, müssen gegeneinander abgewogen werden. Bernd Ladwig hat dafür argumentiert, dass der innerstaatlichen distributiven Gerechtigkeit ein absoluter Vorrang vor dem globalen Freiheitsprinzip gebührt.[87] Carens hingegen plädiert für einen absoluten Vorrang des Freiheitsprinzips.[88] Cassee grenzt sich von diesen Extrempositionen ab und schlägt eine Mittelposition vor, bei der *„möglichst viel* Bewegungsfreiheit mit einer *möglichst guten* sozialstaatlichen

[76] Vgl. *Rawls*, Theorie der Gerechtigkeit, 82f.
[77] *Cassee*, Globale Bewegungsfreiheit, 267.
[78] Vgl. ebd. 253.
[79] Vgl. *Rawls*, Politischer Liberalismus, 69.
[80] *Cassee*, Globale Bewegungsfreiheit, 262.
[81] Vgl. ebd. 262.
[82] Vgl. ebd. 263.
[83] Ebd. 262.
[84] Ebd. 265.
[85] Vgl. ebd. 263.
[86] Vgl. ebd. 266.
[87] Vgl. *B. Ladwig*, Offene Grenzen als Gebot der Gerechtigkeit?, in: *Cassee/Goppel* (Hgg.), Migration und Ethik, 67–88.
[88] Vgl. *Carens*, Fremde und Bürger.

Versorgung“[89] kombiniert wird. Auch bei diesem Argument muss aber eine realistische Einschätzung der Gefahr berücksichtigt werden, weshalb auch hier eine effektive Einschränkung relativ unwahrscheinlich ist, gerade wenn man bedenkt, dass der tatsächliche Einfluss von Migration auf die Sozialsysteme kontrovers diskutiert wird und durchaus geringer als oftmals angenommen sein könnte.[90]

Drittens diskutiert Cassee die Frage, ob eine Einschränkung der Bewegungsfreiheit zum Erhalt einer bestimmten Kultur erlaubt sei.[91] Auch diesen Punkt sieht er eher kritisch und konstatiert, dass das Recht auf Bewegungsfreiheit höchstens dann eingeschränkt werden dürfte, „wenn ein plötzlicher kultureller Umbruch drohte, der nicht auf andere Weise verhindert werden kann“[92]. Hierbei geht es vor allem darum, die Möglichkeit eines kulturellen Wahlkontextes und nicht bestimmte kulturelle Präferenzen zu schützen.[93] Damit ist gemeint, dass die Kultur einer Gesellschaft insofern geschützt werden darf, als sie zu den Hintergrundbedingungen der individuellen Autonomie gehört, nicht aber als eigenes, schützenswertes Objekt. Solange die Kultur also ermöglicht, dass die Bürger eine individuelle Wahl unter sinnvollen Optionen für ihren Lebensplan treffen können, besteht keine Notwendigkeit, diese weiterführend zu schützen. Dies steht nur in Gefahr, wenn die Kultur einer Gesellschaft vor einem plötzlichen und radikalen Wechsel steht.[94] Nach Cassees Einschätzung „dürften die Länder Europas heute weit davon entfernt sein, die Bedingungen für legitime Restriktionen zum Schutz der Kultur zu erfüllen“[95].

In der idealen Theorie kann keiner der drei von Cassee diskutierten Gründe Einschränkungen der Bewegungsfreiheit legitimieren, weil dort generell nur mit wenig Migration zu rechnen ist. Auch wenn in der nicht-idealen Theorie Einschränkungen gerechtfertigt werden könnten, müssten wir, Cassee zufolge, eine „wesentlich offenere Einwanderungspolitik, als sie gegenwärtig […] betrieben wird“ [96], praktizieren. Dort aber, wo Restriktionen unter aktuellen Bedingungen gerechtfertigt sind, sollte auf Bedingungen hingewirkt werden, die diese Einschränkungen nicht mehr notwendig sein lassen, um eine globale Bewegungsfreiheit möglichst allumfassend zu verwirklichen.[97]

---

[89] *Cassee*, Globale Bewegungsfreiheit, 275 (Hervorhebungen im Original).
[90] *Cassee,* Globale Bewegungsfreiheit, 267, verweist dazu auf *A. Abizadeh*, *M. Pandey* & *S. Abizadeh*, Wage Competition and the Special-Obligations Challenge to More Open Borders, in: Politics, Philosophy & Economics 14/3 (2015) 255–269.
[91] *Cassee*, Globale Bewegungsfreiheit, 276.
[92] Ebd. 277.
[93] Vgl. ebd. 276.
[94] Vgl. ebd. 276f.
[95] Ebd. 277.
[96] Ebd. 278.
[97] Vgl. ebd.

6. Welche Strategie eignet sich für eine christliche Migrationsethik?

Wir haben gezeigt, dass Rawls' Theorie der Gerechtigkeit für die Anwendung auf Fragen der internationalen Politik zwei unterschiedliche Erweiterungen erfahren hat. Der von Rawls selbst vorgeschlagenen zweistufigen, an Staaten orientierten Strategie steht die einstufige kosmopolitische Strategie gegenüber. Wie wir gesehen haben, kommen die Vertreter dieser beiden Strategien in Bezug auf migrationsethische Fragen zu gegenläufigen Ergebnissen: Rawls selbst legitimiert Einwanderungsbeschränkungen, während Carens und Cassee diese nicht für legitim halten. Die Wahl zwischen beiden Strategien scheint also durchaus praktische Konsequenzen zu haben. Welche Strategie der Internationalisierung sollte also bevorzugt werden? Welche ist für die Zwecke einer christlichen Migrationsethik die geeignetere Strategie? Unsere Untersuchung bezieht sich in erster Linie auf die prinzipielle Frage nach der angemessenen Internationalisierungs-Strategie und nicht so sehr auf die Frage nach den daraus folgenden normativen Konsequenzen, auch wenn die Wahl der Prinzipien nicht ohne Konsequenzen bleiben wird.

Ein grundsätzliches Problem für Rawls' eigene zweistufige Strategie ist aus christlicher Sicht seine starke Fokussierung auf die staatliche Perspektive – eine Kritik, die auch in der philosophischen Debatte an ihn herangetragen wird. David Miller diagnostiziert für Rawls' Ansatz dadurch eine deutliche Verschiebung in Richtung des Kommunitarismus.[98] Seine Theorie internationaler Gerechtigkeit wird daher wichtigen Maßstäben nicht gerecht, die wir in Bezug auf eine christliche Migrationsethik festhalten konnten. Besonders deutlich wird dies in seiner Vorstellung vom Umgang mit „Schurkenstaaten", die das Recht der Völker nicht achten, und „belasteten Gesellschaften", die Schwierigkeiten mit der Einhaltung der Gerechtigkeitsprinzipien haben, sowie an seiner Begründung der Einwanderungsbeschränkungen. Rawls argumentiert, dass bei der Umformung von „Schurkenstaaten" und „belasteten Gesellschaften" nur ein innerer Wandel ohne größere äußere Einflüsse zum Ziel führen kann. Aber seine Idee eines „angemessenen Patriotismus" setzt zunächst das Wohl des Staates über das Wohl der einzelnen Menschen: Die Umformung eines Staates zu einem liberalen Regime hätte dann einen höheren Wert als die Rechte und Bedürfnisse der in ihm lebenden Menschen (vgl. Abschnitt 4.2). Wenn der Staat aber im Gegensatz dazu dem Wohl der Menschen dienen soll, dann sollte eine Auswanderung moralisch erlaubt sein, wenn dieses Ziel in massiver Weise verfehlt wird. Rawls ist der Meinung, dass die Emigration aus einem ungerechten Staat diesem insofern hilft, als sie ihm erlaube, seinen „unverantwortliche[n] Umgang mit dem eigenen Land und seinen natürlichen Ressourcen"[99] zu kaschieren. In der Tat hat

[98] Vgl. *D. Miller*, Collective Responsibility and International Inequality in *The Law of Peoples*, in: *R. Martin/D. A. Reidy* (Hgg.), Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?, Malden (Mass.) 2006, 191–205, hier 191 f.

[99] *Rawls*, Recht der Völker, 43.

Auswanderung für viele Staaten gewisse Vorteile: Wer auswandert, wird in diesem Staat nicht mehr gegen ein unterdrückerisches Regime protestieren; zudem können Rücküberweisungen von Migranten zur finanziellen Unterstützung ihrer Herkunftsfamilien schwache Volkswirtschaften stabilisieren. Andererseits aber wird massenhafte Auswanderung zu einem Problem für ungerechte Staaten: Politische Gegner des herrschenden Regimes könnten im Ausland ihre Oppositionsarbeit weiterführen und durch die dort womöglich vorhandenen Freiheitsrechte und einen freien Medienzugang sogar deutlich effektiver gestalten, während sie gleichzeitig dem direkten Zugriff der Herrschenden ihres Herkunftslandes entzogen wären. Wenn wir uns im Zuge eines Gedankenexperiments die Auswanderung derart ins Extrem gesteigert vorstellen, dass am Ende niemand oder nur ein sehr geringer Teil der Bevölkerung zurückbleibt, dann wird zudem deutlich, dass durch massive Emigration der Handlungsspielraum des ungerechten Staates erodiert. Eine liberalere Einwanderungspolitik könnte diesen Prozess möglicherweise begünstigen und Staaten womöglich eher dazu veranlassen, ihre Bürger zu achten, da sie sonst der Gefahr der massenhaften Auswanderung ausgesetzt wären.

Aus der staatlich orientierten zweistufigen Internationalisierungs-Strategie, wie sie Rawls vorschlägt, ergibt sich noch ein weiteres Problem. In der zweiten Runde befinden sich hinter dem Schleier des Nichtwissens Vertreter von *Völkern*. Völker sind für Rawls stets Gruppen, die politisch organisiert sind.[100] Menschen, die außerhalb von politischen Organisationen oder in vorpolitischen Gesellschaften leben, wären auf dieser Stufe nicht repräsentiert. Dies mag für die Regelung internationaler Beziehungen zwischen Völkern unproblematisch sein, aber in Bezug auf die Migrationsdebatte stellen dann zum Beispiel staatenlose Menschen ein Problem dar, ebenso wie indigene Stämme oder nomadisch lebende Volksgruppen, für die teilweise das Überschreiten von Staatsgrenzen eine Lebensnotwendigkeit ist. Um diesem Problem gerecht zu werden, müsste also die zweistufige Strategie hinsichtlich der Repräsentanten angepasst werden, während sich für die einstufige Strategie erst gar kein Problem ergibt.

Aber auch Rawls' Begründung von Einwanderungsbeschränkungen scheint uns in dieser Hinsicht problematisch, da sie das Wohl des Staates vor das Wohl des einzelnen Menschen stellt. Rawls betont gerade, dass Einwanderungsbeschränkungen dem Schutz der *politischen* Kultur dienen sollen.[101] Da es vor allem die vom überwiegenden Teil der Bevölkerung geteilten Werte sind, die die politische Kultur ausmachen (vgl. Abschnitt 4.2), stellt sich die Frage, warum nicht auch Menschen, die in anderen Völkern geboren wurden, diese Werte teilen können sollten. Mit welcher Begründung sollte einem solchen Menschen die Einreise verboten werden, wenn er nicht

[100] Vgl. ebd. 28–32.
[101] Vgl. ebd. 229 Anm. 48.

nur keine Gefahr für die politische Kultur darstellt, sondern diese sogar befördern kann? Wenn man mit Rawls von der Möglichkeit eines vernünftigen Pluralismus und einer normalen Heterogenität von umfassenden Lehren innerhalb liberaler Staaten ausgeht, ist die Möglichkeit ohnehin eingeschränkt, Einwanderungsbeschränkungen kulturell zu legitimieren. Dementsprechend dürfte doch die Einwanderung von Menschen, die einer anderen umfassenden Lehre anhängen als der bereits im Staat vorhandenen, keine große Gefahr für den Erhalt der politischen Kultur darstellen, solange diese nicht von einer großen Anzahl von Menschen geteilt wird. Legitim wäre eine Einwanderungsbeschränkung also höchstens, wenn genau diese Gefahr drohen sollte. Dies ist aber zumindest in der idealen Theorie äußerst unwahrscheinlich, wenn wir in Anschluss an Walzer davon ausgehen, dass die meisten Menschen „aufgrund von emotionalen Bindungen an ihre Nationalfamilie und ihr Geburtsland“[102] genau dort bleiben wollen. Dieser Punkt wird beispielsweise auch dadurch bestätigt, dass es innerhalb des Schengen-Raums der Europäischen Union trotz faktisch offener Grenzen nur zu sehr geringer Migration kommt.[103] Selbst wenn wir aber den Punkt erreichen würden, an dem ein Umschwung der politischen Kultur zu befürchten wäre, stellt sich die Frage, ob dann eine Einwanderungsbeschränkung legitim wäre, je nachdem wie in dieser Situation in Hinblick auf unser drittes Prinzip das Wohl des Einzelnen in Abhängigkeit von der Erhaltung einer bestimmten Kultur eingeschätzt wird.

Anders als Rawls' eigene zweistufige Theorie der internationalen Gerechtigkeit erfüllt die kosmopolitische einstufige Theorie der internationalen Gerechtigkeit die von uns formulierten Kriterien für eine christliche Theorie der internationalen Gerechtigkeit. Sie gewährleistet, dass die Instrumentalität des Staates für das Wohl der Menschen und der Primat des Menschen vor dem Staat berücksichtigt werden. Cassees starke Einschränkungen für die Möglichkeit von Einwanderungsbeschränkungen (vgl. Abschnitt 5.2) haben immer das Interesse und Wohl von individuellen Menschen im Blick und suchen daher immer eine möglichst große Freiheit zu gewährleisten, die erst eingeschränkt werden darf, wenn das Wohl und die Freiheit anderer Menschen hinreichend gefährdet sind. Auch dem zweiten großen Themenkomplex, der unsere ersten beiden Kriterien der Menschenwürde jedes Einzelnen und die dadurch implizierte universelle Gleichheit der Menschen hinsichtlich ihrer Würde umfasst, wird die einstufige Strategie besser gerecht als die zweistufige Strategie. Dies ist besonders überraschend, da der Gedanke der Gottebenbildlichkeit, wie oben bereits erwähnt, in vielfacher Weise auch auf politischer und philosophischer Ebene rezipiert wurde

[102] *Walzer*, Sphären der Gerechtigkeit, 103.

[103] Vgl. *Eurostat*, Statistiken zu Wanderung und Migrantenbevölkerung (http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Migration_and_migrant_population_statistics/de; letzter Zugriff: 16.07.2018).

und einen wichtigen Baustein in Rawls' eigenem Ansatz darstellt, wie der sechste Grundsatz des Rechts der Völker, das Gebot, die Menschenrechte zu achten, zeigt.[104] Obwohl Rawls die Menschenrechte in seinem Ansatz sehr stark macht, geht er nicht von der vollen Menschenrechtscharta der Vereinten Nationen aus, sondern von einem minimalen Katalog universaler Rechte.[105] Gerade in der idealen Theorie aber, die ein Leitbild für das Handeln bieten soll und einem möglichen idealen und wünschenswerten Zustand der Welt und ihrer Gesellschaften entsprechen sollte, erschließt es sich uns nicht, warum wir hinter das zurückfallen sollten, was bereits jetzt als dieses Ideal in Form der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte für die internationale Gemeinschaft existiert – eine Einschätzung, die auch Charles Beitz zumindest für bedenkenswert erachtet, wenn er die Rolle der Menschenrechte auch für aktuelle internationale politische Interaktionen bewertet und Rawls' Einschränkungen damit kritisch hinterfragt.[106] Das Ziel, die Menschenrechte auch für Migranten und Flüchtlinge zu schützen, wurde jüngst auch von den Vereinten Nationen bekräftigt: Das im Dezember 2018 unterzeichnete Abkommen *Global Compact for Safe, Orderly and Regular Migration*, nennt explizit als Ziel „to reduce the risks and vulnerabilities migrants face at different stages of migration by respecting, protecting and fulfilling their human rights and providing them with care and assistance"[107]. Ein weiterer Vorteil der Berufung auf die aktuelle Menschenrechtscharta und damit auch ein Argument gegen die zweistufige Internationalisierungs-Strategie wie sie Rawls vertritt, ist ihre besondere Anschlussfähigkeit an eine christliche Migrationsethik. Auch wenn die Menschenrechtscharta erst 1963 in der Enzyklika *Pacem in Terris* von Papst Johannes XXIII. offiziell anerkannt wurde, ist, wie Konrad Hilpert herausstellt, das christliche Ethos ein wesentliches Moment für die Entwicklung der Menschenrechte. Hilpert zufolge war es eine Synthese aus Christentum, antiker Philosophie und römischem Recht, die „eine so großartige Entdeckung wie die Menschenrechte"[108] ermöglichte. Aus diesem Grund ist es nicht verwunderlich, wenn das kirchliche Lehramt in Bezug auf die Rechte von Migranten und Flüchtlingen „die volle Achtung der Menschenrechte"[109] betont. Dabei weisen Artikel 2 („Jeder hat Anspruch auf alle in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten") und Arti-

[104] Vgl. *Rawls*, Recht der Völker, 41.
[105] Vgl. ebd. 96.
[106] Vgl. *C. R. Beitz*, Rawls's Law of Peoples, in: Ethics 110 (2000) 669–696, hier 689.
[107] Global Compact for Safe, Orderly and Regular Migration (Final Draft 11. Juli 2018) (https://refugeesmigrants.un.org/sites/default/files/180711_final_draft_0.pdf; letzter Zugriff: 20.12.2018), 3.
[108] *K. Hilpert*, Theologie und Menschenrechte. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte Teil 2, Fribourg/Freiburg i. Br./Wien 2016, 46.
[109] Vgl. *Päpstlicher Rat Cor unum/Päpstlicher Rat für die Seelsorge der Migranten und Menschen unterwegs*, In Flüchtlingen und gewaltsam Vertriebenen Christus aufnehmen. Richtlinien für eine Seelsorge, Vatikanstadt 2013, 58.

kel 21 („Jeder hat das Recht auf gleichen Zugang zu öffentlichen Ämtern in seinem Lande") der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte sogar große Ähnlichkeiten zu Rawls' eigenen Grundsätzen der Gerechtigkeit (ohne das Unterschiedsprinzip) auf. Kurioserweise scheinen sie also näher an Rawls' ursprünglicher Theorie zu sein als seine eigene Strategie im *Recht der Völker*. Wenn Rawls' achtbare Konsultationshierachien diesen Grundsätzen entsprechen würden, würde es in der idealen Theorie vermutlich auch bei offenen Grenzen in den von solchen achtbaren Konsultationshierarchien regierten Staaten wenig Auswanderung geben und vielleicht würden sogar Anhänger der den Staat konstituierenden umfassenden Lehre – wie beispielsweise des Islams im fiktiven Staate Kazanistan – in diesen Staat einreisen. Es würde mithin auch hier kein wesentlicher Grund für Einwanderungsbeschränkungen existieren. Wenn dies aber nicht der Fall wäre und es zu massenhafter Auswanderung kommen sollte, wäre das eher ein Grund anzunehmen, dass diese Art der Gesellschaftsform kein anzustrebendes Ideal ist und somit kein Teil der idealen Theorie sein sollte.

7. Konklusion

Wir haben gezeigt, dass die einstufige Internationalisierungs-Strategie allen vier Kriterien für eine christliche Migrationsethik in besserer Weise gerecht wird als die zweistufige Strategie. Den ersten beiden Kriterien wird die einstufige Strategie dadurch gerecht, dass sie es erlaubt, jeden Menschen in seiner Einzigartigkeit zu berücksichtigen und zugleich eine universale Perspektive einzunehmen und so jeden Einzelnen in diese Universalität einzubinden. Die zweistufige Strategie vernachlässigt dagegen die möglichen Interessen des Einzelnen in der zweiten Phase und wird daher dem ersten Kriterium nicht gerecht. Aus demselben Grund ist es der zweistufigen Strategie auch nicht möglich, das dritte und vierte Kriterium zu erfüllen, da diese erfordern, die Interessen des Einzelnen auch auf internationaler Ebene im Blick zu haben. Weder kann das Wohl des Staates gegenüber dem des Einzelnen abgewogen werden, noch kann die Instrumentalität des Staates für den Menschen thematisiert werden, weil nur noch die Staaten selbst mit ihren Interessen im Blick sind. Die einstufige Strategie ermöglicht es dagegen, genau diese Fragen zu adressieren, weshalb sie auch für diese beiden Prinzipien besser geeignet ist. Wenn also im Rahmen einer christlichen Migrationsethik Rawls' Theorie der Gerechtigkeit herangezogen werden soll, erscheint uns die einstufige Internationalisierungs-Strategie diejenige zu sein, die den vier von uns herausgearbeiteten christlichen Maßstäben am besten gerecht wird.

Das heißt nun nicht, dass die von Rawls vorgeschlagene zweistufige Strategie völlig wertlos ist. Im Gegenteil: Sie ist, wie von Rawls intendiert, in der Lage, Regelungen des Völkerrechts auf Gerechtigkeitsüberlegungen hin zu überprüfen, stellt sie doch sicher, dass solche völkerrechtlichen Regelungen Staaten nicht in ungerechter Weise aufgrund ihrer wirtschaftlichen

oder militärischen Macht, der in ihnen gesprochenen Sprache oder der in ihnen vorherrschenden Kultur bevorzugen. Für die moralische Bewertung von Migration reicht dies, wie wir gesehen haben, aber nicht aus, denn Migration betrifft nicht so sehr die Beziehung von Staaten untereinander, sondern die Beziehung individueller Menschen zu ihrem Herkunftsstaat, zu potentiellen Aufnahmestaaten und zur Staatengemeinschaft als Ganzer. Die zweistufige Strategie behält also ihren Wert als Gerechtigkeitsheuristik für zwischenstaatliche Regelungen, muss in der Migrationsethik aber durch die einstufige Strategie ergänzt und korrigiert werden.

Realpolitische und praktische Gründe könnten dagegensprechen, wie von Carens und Cassee gefordert, ein uneingeschränktes Recht auf globale Bewegungsfreiheit zu gewähren. Die einstufige Internationalisierungs-Strategie ist aber in der Lage, durch die Unterscheidung von idealer und nicht-idealer Theorie auch diese Gründe zu berücksichtigen und entsprechende politische Maßnahmen zu bewerten. Dies bedeutet im Umkehrschluss, dass die konkreten Schlussfolgerungen, die Cassee und Carens ziehen, nicht zwangsläufig aus der einstufigen Strategie folgen. Allerdings wollen wir auch nicht dafür argumentieren, dass eine christliche Migrationsethik diese konkreten Handlungsempfehlungen geben soll (was immer von der konkreten Situation abhängen wird), sondern dafür, dass die einstufige Strategie für eine christliche Migrationsethik die geeignetere Wahl ist, um Migration und ihre politische Regelung zu beurteilen. Bei der Bewertung konkreter migrationsethischer Probleme aus christlicher Sicht können dann auch die oben erwähnten biblischen Aussagen zur Migration zum Tragen kommen.

Wenn Carens' Diktum zutrifft, dass die Staatsbürgerschaft einer westlichen Demokratie ein modernes Äquivalent zu feudalen Privilegien ist,[110] und wenn Rawls' ursprüngliche Theorie gerade solche Elemente verhindern möchte, dann scheint die einstufige Internationalisierungs-Strategie zudem diesem Anliegen deutlich besser gerecht zu werden als Rawls' eigene Strategie und somit das eigentliche Anliegen der ursprünglichen Theorie besser in den neuen Kontext der Migrationsdebatte transferiert zu haben. Dass sich Rawls von seiner ursprünglichen Theorie deutlich entfernt hat, deckt sich auch mit der generellen Kritik an seinem Ansatz in *Das Recht der Völker* durch andere Autoren wie Thomas Pogge, die bereits vor Rawls selbst versucht haben, seine Theorie auf internationale Beziehungen anzuwenden.[111] Wenn man also Rawls' Theorie der Gerechtigkeit zur Grundlage migrationsethischer Überlegungen macht, dann ist die einstufige Strategie nicht nur aus der Perspektive einer christlichen Ethik eindeutig zu bevorzugen.

[110] Vgl. *Carens*, Fremde und Bürger, 24.
[111] Vgl. *T. W. Pogge*, An Egalitarian Law of People, in: PPAf 23 (1994) 195–224.

Summary

John Rawls' theory of justice is commonly acknowledged as a theory of just distribution of goods within a given society. It is, however, debated whether and how it should be applied to questions of international justice. This paper discusses which strategy to extend Rawls' theory to the international level is preferable for a Christian ethics of migration. For this purpose, we begin by establishing four evaluation criteria under which a theory of international justice should, from the point of view of Christian ethics, pass muster. We then discuss two strategies that have been suggested in order to extend Rawls' theory of justice to the international level, and check whether they are compatible with our evaluation criteria. In a nutshell, these strategies of internationalisation differ in that they reach the international level behind the "veil of ignorance" either by directly questioning all humans affected, or by questioning in a second step the states involved. We argue that the "cosmopolitical" direct strategy is favourable from a Christian perspective.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

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

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter **www.herder.de** beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: +49 761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

ThPh 94 (2019) 235–250

Der Koran als Selbstmitteilung Gottes?

Theologische Anmerkungen zu Mouhanad Khorchides Theologie der Barmherzigkeit

Von Gerhard Gäde

Der Islam gehört zu den drei *logozentrischen* Religionen. Sie alle stellen den Logos Gottes, sein Wort, in ihr Zentrum: Das Judentum ist thorazentrisch, das Christentum christozentrisch und der Islam koranozentrisch. Wie aber verantwortet sich deren Berufung auf ein Wort Gottes vor der kritischen Vernunft? Wie lässt sich der Begriff „Wort Gottes" sinnvoll verstehen? Kann er aus christlicher Sicht auf den Koran überhaupt angewandt werden? Und wie ist die koranische Verkündigung der *Barmherzigkeit* Gottes in diesen Zusammenhang einzuordnen?

Die folgenden Seiten setzen sich mit dem Offenbarungsverständnis des islamischen Theologen Mouhanad Khorchide auseinander. Zunächst sei seine Position dargestellt, wie er sie in seinen Veröffentlichungen der letzten Jahre zur Sprache gebracht hat (1). Sodann soll mit Anfragen an seine Position die noch bestehende Problematik derselben deutlich werden. Als besonders hilfreich für eine kritische Sichtung erweisen sich hierbei wichtige philosophisch-theologische Einsichten aus der Fundamentaltheologie Peter Knauers (2). In einem dritten Abschnitt stelle ich dar, wie die christliche Überlieferung auf diese Problematik antwortet (3). Daran schließen sich Überlegungen zum Sinn des Monotheismus und seiner Kompatibilität mit einem trinitarischen Gottesverständnis (4). Am Ende meiner Ausführungen soll deutlich werden, wie der Koran aus christlicher Sicht tatsächlich als Wort und Selbstoffenbarung Gottes gewürdigt werden kann (5).

1. Mouhanad Khorchide: Der Koran als Selbstmitteilung Gottes

Die islamische Theologie, wie sie aktuell in Deutschland entwickelt wird, versucht den koranischen Offenbarungsanspruch diskursiv verständlich zu machen. In diesem Zusammenhang ist vor allem Mouhanad Khorchide zu nennen. In seinem erst kürzlich erschienenen ersten Band von Herders Theologischem Koran-Kommentar[1] öffnet er sich in bemerkenswerter Weise für eine historisch-kritische Koranexegese. Er sieht im Koran nicht ein vom Himmel gefallenes Buch, auch nicht eine von Raum und Zeit unberührte, sondern eine in konkreten sozio-historischen Diskursen und Zusammenhängen entstandene Schrift. Er schließt sich den Erkenntnissen der bekannten

[1] *M. Khorchide*, Gottes Offenbarung im Menschenwort. Der Koran im Licht der Barmherzigkeit, Freiburg i. Br. 2018.

Koranforscherin Angelika Neuwirth an[2], wonach der Koran ein Text der Spätantike sei, der „aus der Auseinandersetzung mit spätantiken Diskursen hervorgegangen ist“[3].

Noch überraschender ist, dass Khorchide den Koran als *Selbst*mitteilung Gottes an die Menschen verstehen will: „Im Koran teilt Gott sich selbst mit.“[4] Dies ist in der Tat überraschend, und Khorchide selbst räumt ein: „Die traditionelle islamische Theologie kennt den Begriff ‚Offenbarung‘ in diesem Sinne als Selbstmitteilung Gottes […] nicht.“[5] Somit betritt er im islamisch-theologischen Kontext tatsächlich Neuland. Klaus von Stosch sieht schon seit längerem in Khorchides Arbeiten – wohl zu Recht – „das Potential zu einer hochinnovativen Neukonfigurierung der Islamischen Theologie“.[6] Damit löst Khorchide sich von einem im Islam mehr oder weniger herrschenden informations- und instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis. Dadurch ist er nicht nur in der islamischen Theologie tatsächlich innovativ; sein Anliegen ist auch aus christlicher Sicht zu begrüßen, zumal er damit einem fundamentalistischen Koranverständnis entgegenwirkt. Zudem lässt er sich von den Einsichten und Methoden moderner Bibelkritik und Theologie auch im Hinblick auf den Koran leiten: Gottes Wort kann keinen beliebigen Inhalt haben. Augenscheinlich geht es ihm darum, den Wort-Gottes-Anspruch, den seine Religion für den Koran erhebt, auch vor der kritischen Vernunft verständlich zu machen und damit rational zu verantworten. Dazu nimmt er zentrale offenbarungstheologische und theologisch-anthropologische Einsichten Karl Rahners und Wolfhart Pannenbergs sowie freiheitstheoretische Überlegungen von Thomas Pröpper auf.[7] Dabei zeigen sich hier erste fruchtbare Ergebnisse interreligiöser Begegnung in Deutschland. Religionen können einander zu denken geben!

Zentraler Begriff des Offenbarungsinhalts ist für Khorchide die Barmherzigkeit Gottes (arab. *raḥma*), die er als *Wesenseigenschaft* Gottes versteht[8] und in der Gott sich dem Menschen als Er selbst mitteilt. So spricht Gott in Sure 21,107 zu Muhammad: „Und wir haben dich nur als eine Barmherzigkeit für die Weltenbewohner gesandt.“ Ja, der Koran identifiziere in Sure 17,110

[2] Vgl. ebd. 73–77.

[3] *A. Neuwirth*, Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010, 21 f.

[4] *Khorchide*, Gottes Offenbarung im Menschenwort, 11.

[5] *M. Khorchide*, Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion, Freiburg i. Br. 2012, 109. So auch *H. Zirker*, Der Koran. Zugänge und Lesarten, Darmstadt 1999, 50: „Offenbarung ist für den Islam nicht Selbstmitteilung Gottes.“

[6] *K. von Stosch*, Barmherzigkeit als Leitkategorie für Islamische Theologie? Christlich-theologische Anmerkungen zu Mouhanad Khorchides Theologie der Barmherzigkeit, in: *M. Khorchide/M. Karimi/K. von Stosch* (Hgg.), Theologie der Barmherzigkeit? Zeitgemäße Fragen und Antworten des Kalām, Münster 2014, 37–53, hier 37.

[7] Khorchide zitiert die Werke dieser Theologen jedoch kein einziges Mal. Er schöpft sein Wissen über Rahner und Pröpper quasi kritiklos allein aus zwei Titeln der Sekundärliteratur.

[8] Vgl. auch *M. Khorchide*, What is Mercy? A Muslim Response, in: *V. Cottini/F. Körner/D. R. Sarrió Cucarella* (Hgg.), Raḥma: Muslim and Christian Studies in Mercy, Rom 2018, 19–25.

Gott geradezu mit seiner Barmherzigkeit.[9] Der Koran ist für Khorchide somit „ein Medium der Begegnung mit Gottes liebender Barmherzigkeit, die mich berühren, ergreifen und zur Liebe entzünden will".[10]

Tatsächlich ist Barmherzigkeit ein zentraler Begriff im Koran.[11] Wohl kaum ein anderer wird so oft gebraucht wie dieser.[12] Der arabische Begriff *ar-raḥmān* ist geradezu ein Name Gottes: der Allbarmherzige. In der islamischen Tradition dürfe – so Khorchide – nur Gott mit dem Attribut *ar-raḥmān* bezeichnet werden, niemals jedoch ein Mensch.[13] In der *Basmala*, dem Eröffnungsvers jeder Sure (außer der neunten), wird Gott als der Allbarmherzige angerufen. *Ar-raḥmān* sei so „Ausdruck der bedingungslosen Zuwendung Gottes dem Menschen gegenüber".[14] Deshalb kann Khorchide von der koranischen Offenbarung sagen, „dass die liebende Barmherzigkeit Gottes gegenwärtig wird, die ja nichts anderes darstellt als das Wesen Gottes".[15] Die Verkündigung der Barmherzigkeit geschieht performativ: Im Glaubenden ereignet sich beim Hören dieser Botschaft die Barmherzigkeit Gottes, das heißt, der Muslim begegnet im Koran wirklich Gott. Es ist also „die Wirklichkeit Gottes selbst, die den eigentlichen Inhalt der Offenbarung darstellt".[16] Damit sagt Khorchide, und zwar zu Recht, dass Gottes Offenbarung keinen beliebigen Inhalt hat, sondern Gott selbst mitteilt und somit eine unüberbietbare Wirklichkeit ist: „Gott selbst wird im Koran gegenwärtig."[17] Die koranische Offenbarung hat deshalb die mit Gott identische Barmherzigkeit gegenüber den Menschen zum Inhalt: „Daher können wir sagen, dass Gott wesenhaft auf den Menschen bezogen ist und sich ihm wesenhaft im Sinne seiner liebenden Barmherzigkeit erbarmt" [ist aufgrund der grammatischen Struktur statt „erbarmt" nicht eher „offenbart" gemeint?].[18] Ausdrücklich betont er an anderer Stelle, als Muslim könne er

[9] Ebd. 20: „Here the word *Allāh* is equated with *al-Rahmān*."

[10] *Khorchide*, Gottes Offenbarung im Menschenwort, 90. Schon in früheren Veröffentlichungen hat Khorchide die Barmherzigkeit als Wesenseigenschaft Gottes zu begründen versucht: *Khorchide*, Islam ist Barmherzigkeit sowie *ders*., Anstöße zu einer Theologie der Barmherzigkeit, in: *Khorchide/Karimi/von Stosch* (Hgg.),Theologie der Barmherzigkeit, 15–36.

[11] Zur Bandbreite des Verständnisses dieses Begriffs in der islamischen Theologie vgl. die bereits genannten Sammelbände *Cottini/Körner/Sarrió Cucarella* (Hgg.), Raḥma, sowie *Khorchide/Karimi/von Stosch* (Hgg.), Theologie der Barmherzigkeit.

[12] Vgl. *Khorchide*, Gottes Offenbarung im Menschenwort, 110–122; *M. A. Shomali*, Understanding God's Mercy, in: *Khorchide/Karimi/von Stosch* (Hgg.), Theologie der Barmherzigkeit, 77–90. Allerdings meint *S. Kurnaz*, Offenbarung als Barmherzigkeit Gottes, in: *Khorchide/Karimi/von Stosch* (Hgg.), Theologie der Barmherzigkeit, 91–104, hier 104, dass sich „die Überordnung der Barmherzigkeit [scil. über die Gerechtigkeit] […] im koranischen Konzept der Offenbarung nicht begründen" lasse. In diesem Zusammenhang vgl. auch *A. Neuwirth*, Raḥma. Notions of mercy and their Qur'anic foundations, in: *Cottini/Körner/Sarrió Cucarella* (Hgg.), Raḥma, 57–78.

[13] Vgl. *Khorchide*, Anstöße, 19.

[14] *Khorchide*, Gottes Offenbarung im Menschenwort, 115.

[15] Ebd. 116.

[16] Ebd. 123.

[17] Ebd.

[18] Ebd. 127.

dieses barmherzige Bezogensein Gottes auf die Menschen denken, „ohne ihn trinitarisch denken zu müssen“[19]. Allerdings zeigt er nicht, wie das angesichts der auch vom Koran reklamierten Anerkennung der Unbegreiflichkeit Gottes möglich sein soll. Hier zeigt sich eine Inkonsistenz seines Gottes- und die Problematik seines Offenbarungsverständnisses.[20]

2. Zur Problematik dieses Offenbarungsverständnisses

So sympathisch und begrüßenswert Khorchides inhaltliches Offenbarungsverständnis (Offenbarung ist Gottes Barmherzigkeit) als Selbstmitteilung Gottes aus christlicher Sicht ist, so sehr bleiben dennoch erhebliche Fragen an seine Vorstellung des Offenbarungsgeschehens selbst, insofern es in einer Zugewandtheit Gottes zum Menschen und zur Welt bestehen muss. Denn nur der kreatürliche Mensch kann Objekt der göttlichen Barmherzigkeit sein. Barmherzigkeit gegenüber der Schöpfung impliziert somit die Vorstellung einer realen Relation Gottes auf das Geschöpf. Diese Vorstellung aber scheint grundsätzlich in hohem Maße problematisch, wie Peter Knauer überzeugend nachweist.[21] Gelingt es Khorchide also tatsächlich schon, seinen Begriff der Offenbarung Gottes vor der kritischen Vernunft verständlich zu machen? Bleiben nicht noch Fragen offen, solange er einen monopersonalen Monotheismus voraussetzt, der für den Islam bisher nicht verhandelbar zu sein scheint? Damit vermag er allerdings nicht auf die Frage zu antworten, wie denn die Behauptung, Gott sei real auf die Welt bezogen, sich von einem kontradiktorischen Widerspruch unterscheidet und somit vernünftiger Einsicht nicht widerspricht. So fragt auch Hans Zirker:

> Wie man unter dieser Voraussetzung den Koran dennoch als wesenhaft Gottes eigenes Wort nehmen kann, ohne in Gott eine Differenz einzutragen zwischen seiner unaufhebbaren Transzendenz und seinem der Welt vermittelbaren „Wort“ und ohne damit den Begriff seiner absoluten Einheit aufzuheben, bleibt für die islamische Theologie eine ungelöste Schwierigkeit.[22]

---

[19] Khorchide im Gespräch über Barmherzigkeit mit Walter Kasper, in: *W. Kasper/M. Khorchide*, Gottes Erster Name. Ein islamisch-christliches Gespräch über Barmherzigkeit, Ostfildern 2017, 52.

[20] Bereits *F. Gilgenbach*, „Gott ist die Barmherzigkeit“. Analytische Diskussion einer These von Mouhanad Khorchide, in: ThPh 92 (2017) 215–245, hat auf die Inkonsistenz im Gottesverständnis Khorchides und in seiner Definition der Barmherzigkeit als Wesenseigenschaft Gottes hingewiesen.

[21] Vgl. *P. Knauer*, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Norderstedt ^{7}2015, 77 f.; 112–114. Knauer nimmt die scholastische Lehre von der Einseitigkeit der Relation alles Geschaffenen auf Gott auf (vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I q13 a7 c) und macht sie in einem relational-ontologischen Denkrahmen für die Theologie fruchtbar. Er stellt heraus, wie problematisch aufgrund dieser Einsicht jede Berufung auf Offenbarung zunächst ist. Die Einsicht in die Einseitigkeit des Bezogenseins alles Geschaffenen auf Gott bietet somit ein heuristisches Kriterium, um religiöse Offenbarungsansprüche auf ihre rationale Verantwortbarkeit hin zu beurteilen.

[22] *Zirker*, Der Koran, 50.

Insofern stellt jede Berufung auf göttliche Offenbarung vor ein Widerspruchs*problem*.[23] Es ist dies die *Crux* der Offenbarungsreligionen. Und alles hängt davon ab, ob es einer religiösen Botschaft gelingt, zu zeigen, dass sich dieses Widerspruchsproblem von einem wirklichen Widerspruch unterscheiden lässt. Der Koran setzt – wie die Bibel – ein Gottesverständnis voraus, nach welchem Gott absolut und unbegreiflich und damit nicht Teil eines größeren und umfassenderen Ganzen ist. Gott ist nicht ein Teil der Wirklichkeit im Ganzen, den man dann problemlos mit anderen Teilen der Wirklichkeit in Beziehung denken könnte.[24] Vielmehr verdankt sich auch für den Koran die ganze geschaffene Wirklichkeit Gott. Sie kann deshalb ihrerseits nicht als konstitutives Worauf einer Relation Gottes betrachtet werden. Denn eine reale Relation ist ontologisch immer abhängig vom sie konstituierenden Terminus ihres Bezogenseins. Die unproblematische Behauptung einer Offenbarung und mithin einer realen Relation Gottes auf die Welt läuft zunächst darauf hinaus, entweder die Unbegreiflichkeit Gottes zu leugnen oder aber das Geschaffensein der Welt zu bestreiten. Im ersten Fall würde Gott zu einem Bestandteil der Wirklichkeit im Ganzen. Er könnte daher mitnichten als in allem mächtiger Gott verstanden werden, der den Menschen aus seiner Vergänglichkeit und vor seinem Zurückfallen ins Nichts bewahrt. Im zweiten Fall würde man die Welt mit Gott verwechseln. Denn aufgrund der ontologischen Abhängigkeit einer Relation von ihrem Terminus müsste man zu der absurden Annahme kommen, die Welt würde Gott konstituieren.[25] Dies gilt *a fortiori*, wenn man von „Selbstmitteilung Gottes" spricht; denn dann würde man sich vorstellen, dass die Welt Gottes Selbstsein konstituiert, zumal die Relation ja mit Gott identisch sein müsste. Treffend formuliert Felician Gilgenbach: „Um auszuschließen, dass Gott von etwas Geschaffenem abhängig ist, müsste Khorchide Gott selbst als das konstitutive Woraufhin von Gottes wesensnotwendiger Liebe einführen."[26] Doch Liebe ist ein personales Geschehen und kann nur als Verhältnis von Person zu Person verstanden werden. Liebe bedarf des Anderen. Nur hin-

[23] Ein Widerspruchs*problem* ist nicht dasselbe wie ein Widerspruch. Ein Widerspruchsproblem setzt zunächst das Denken in Bewegung, nach möglichen Hinsichten zu suchen, die sich nicht wiederum ausschließen, um das bestehende Widerspruchsproblem im Ergebnis von einem wirklichen Widerspruch zu unterscheiden.

[24] Im islamischen Raum kam bereits der Gelehrte Dja'd Ibn Dirham im 8. Jahrhundert zu dieser Einsicht. Weil die islamischen Theologen darauf keine Antwort hatten, wurde Ibn Dirham als Häretiker hingerichtet. Vgl. dazu *Th. Nagel*, Geschichte der islamischen Theologie. Von Muhammad bis zur Gegenwart, München 1994, 102.

[25] Ich argumentiere hier ausdrücklich nicht mit Gott und sage nicht, Gott „könne" keine reale Relation zur Welt haben. Für eine Argumentation mit Gott fehlen uns die Erkenntnisprinzipien. Die Anerkennung von Gottes Unbegreiflichkeit lässt es nicht zu, Gott zum „Element" einer Argumentation und damit zu einem Systembaustein zu machen. Vielmehr argumentiere ich nur mit der Welt. Diese kann nicht konstitutiver Terminus einer realen Relation Gottes auf sie sein; denn das hieße, ihr Geschaffensein zu bestreiten.

[26] *Gilgenbach*, „Gott ist die Barmherzigkeit", 243.

weisend – analog – können wir so auch von Gottes Liebe sprechen, die genauso unbegreiflich ist wie Gott selbst.

Es fällt auf, wie Khorchide immer wieder mit Gott argumentiert, mit dessen Allmacht und dessen von ihm angenommener wesenhaft zukommender Barmherzigkeit und sogar mit dessen mutmaßlichen Emotionen, was nicht unproblematisch ist.[27] Denn zuweilen erweckt das den Eindruck, Gott sei ein Systembaustein der Gesamtwirklichkeit, zum Beispiel wenn Khorchide Gott als „Ursache" der Welt einführt und koranische Aussagen über das, was Gott will, wie er sich entscheidet, wie er empfindet und anderes mehr nicht kritisch hinterfragt. Zwar verkündet der Koran tatsächlich die Barmherzigkeit Gottes, doch damit ist noch nicht beantwortet, wie sich die Rede von dieser Barmherzigkeit und deren Offenbarung vor der Vernunft verantworten lässt. Denn Gottes Barmherzigkeit ist an der Welt nicht abzulesen; auch kann sie aus unserer Wirklichkeitserfahrung nicht verlässlich erschlossen werden, auch nicht aus unserem bloßen Geschaffensein, das ja in unserem substanzhaften Bezogensein auf Gott aufgeht und nicht umgekehrt.[28] Sie bleibt an der Welt verborgen. Wie lässt sich Khorchides Argumentationsweise von einem Zirkelschluss unterscheiden, der immer schon voraussetzt, was doch erst verständlich gemacht werden soll? Wie soll man an etwas Widerspruchsproblematisches glauben können, solange man es nicht von einem wirklichen logischen Widerspruch unterscheiden kann? Dies scheint das noch nicht beantwortete Problem zu sein, das die islamische Theologie – zumindest bisher – mit ihren eigenen Mitteln nicht schlüssig zu beantworten vermag. Denn der Begriff der Offenbarung ist zunächst problematisch und kann wohl nicht als selbstverständlich möglich vorausgesetzt werden. Er fordert die Vernunft heraus. Denn die Welt kann nun einmal nicht als konstitutiver *terminus ad quem* einer Relation Gottes auf sie betrachtet werden. Wie also lässt sich behaupten, Gott selbst setze sich im Koran für die Hörer seines Wortes präsent?

Auch die Unterscheidung, die Khorchide zwischen Gottes Barmherzigkeit und Gottes Liebe macht, stellt vor große Probleme, wenn er schreibt: „Gott erbarmt sich bedingungslos, liebt jedoch nicht bedingungslos."[29] Aber ist

[27] Zur Problematik der Aussage Khorchides, Barmherzigkeit sei eine essentielle Eigenschaft Gottes, vgl. *Gilgenbach*, „Gott ist die Barmherzigkeit", 225–238; *von Stosch*, Barmherzigkeit als Leitkategorie, 44–50.

[28] Vgl. *Knauer*, Der Glaube kommt vom Hören, 28–42; *Bonaventura*, Collationes in Hexaëmeron 4,8: „Dicit ille [scil. Aristoteles]: creatio non est. Quare? Quia impossibile est, accidens praecedere substantiam; creatio autem accidens est […]. Dico, quod creatio, quae est passio, accidens non est, quia relatio creaturae ad Creatorem non est accidentalis, sed essentialis. Similiter, potentia materiae non est accidens materiae, sed essentialis, quia ‚hoc ipso, quod est, ad alterum est'." Die Schöpfung ist dadurch im Sein konstituiert, dass sie restlos auf Gott als ihrem konstitutiven Terminus bei bleibender Verschiedenheit von ihm bezogen ist. Aus diesem Sachverhalt lässt sich keine Relation Gottes auf das Geschöpf herleiten.

[29] *M. Khorchide*, Wie wird im Islam Verschiedenheit in der Einheit Gottes gedacht? Versuch einer islamisch-theologischen Erwiderung auf die Trinitätslehre, in: *M. Tatari/K. von Stosch*

bedingungslose Barmherzigkeit nicht Ausdruck bedingungsloser Liebe? Khorchide begründet seine Aussage so:

> Er [Gott] kann nicht anders als barmherzig sein, denn er ist in seinem Wesen allbarmherzig. Was aber Liebe angeht, so möchte Gott sich in Freiheit dafür entscheiden, Menschen zu lieben. Er ist nicht zur Liebe determiniert. Er ist nicht immer dafür entschieden, alle Menschen und alles zu lieben, wohl aber Barmherzigkeit walten zu lassen.[30]

Abgesehen von der Problematik dieses Sprechens von Gott (woher weiß Khorchide das?): Ist Gott dann aber zur Barmherzigkeit aufgrund seines Wesens „determiniert"? Und kann diese dann noch als Gnade verstanden werden? Hier wirkt sich offenbar aus, dass der Koran – zumindest in der Deutung Khorchides – Gott als wesenhaft barmherzig, jedoch nicht als Liebe versteht. Wie aber kann es Barmherzigkeit ohne Liebe geben? Und wenn Gottes Liebe nur den Guten gilt, wie Khorchide sagt, hat sie dann nicht ihr Maß am Menschen? Hier zeigt sich erneut die Fraglichkeit des Offenbarungsverständnisses Khorchides. Auch ihm gegenüber gilt, was Hans Zirker zum islamischen Offenbarungsverständnis schreibt:

> Aus der Sicht christlicher Theologie lautet die Frage: Wie kann Gott überhaupt mit „Offenbarung" zusammengedacht werden – es sei denn trinitarisch (oder auf andere Weise in wesenhaft kommunikativer Beziehung). So ergibt sich aus dem islamischen Glauben an die Mitteilung des Wortes Gottes im Koran ein Grundproblem der islamischen Gotteslehre.[31]

3. Offenbarung, Liebe und Barmherzigkeit Gottes aus christlicher Sicht

Die christliche Botschaft beantwortet das angezeigte Grundproblem des Offenbarungsbegriffs mit ihrem trinitarischen Gottesverständnis, wie es im Neuen Testament grundgelegt ist. Sie verkündet die Welt nicht als konstitutives Woraufhin einer Relation Gottes auf sie, sondern als hineingenommen in eine Relation Gottes auf Gott, nämlich des Vaters zum Sohn, die der Heilige Geist ist.[32] „Erst das trinitarische Gottesverständnis erlaubt es, die Behauptung einer Selbstmitteilung Gottes an sein Geschöpf mit der Anerkennung seiner schlechthinnigen Transzendenz, Absolutheit und Einzigkeit zu vereinbaren."[33] Zwar handelt es sich hierbei um ein Glaubensgeheimnis *stricte dictum*, das allein geglaubt werden kann, doch die christliche Botschaft verantwortet sich damit auch vor der Vernunft. Sie kann nämlich zeigen, dass sie gar nicht von dem von der Vernunft zu Recht vorgebrachten Einwand getroffen wird, die Welt könne nicht konstitutiver Terminus einer Relation

(Hgg.), Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch, Paderborn 2013, 151–157, hier 156.

[30] Ebd.

[31] *Zirker*, Der Koran, 50.

[32] Hierzu ausführlich *Knauer*, Der Glaube kommt vom Hören, 112–127.

[33] Ebd. 127.

Gottes auf sie sein. Denn für den christlichen Glauben ist die Welt tatsächlich nicht das ontologisch konstitutive Worauf der Liebe Gottes. Diese hat nicht an der Welt ihr Maß, sondern am Sohn. Das Neue Testament kann so Gott wesenhaft als „Liebe" (1 Joh 4,8.16b) bezeichnen, die im Unterschied zur Barmherzigkeit keine asymmetrische Relation ist, weil sie in Gott die Liebe des Vaters zum Sohn ist.[34] Unser Aufgenommensein in diese innergöttliche Liebe wird von uns Menschen als Gnade und Barmherzigkeit im Glauben wahrgenommen und dankbar angenommen. Denn diese Liebe ist uns gegenüber nicht gesollt, sondern frei gewährt und wird im Glauben frei erwidert. Insofern ist die Barmherzigkeit Gottes tatsächlich mit Gott identisch, weil sie der Ausdruck und die Form seiner Liebe zu uns ist, nämlich der Heilige Geist in den Glaubenden (vgl. Gal 4,6). Man braucht dann auch nicht mehr spekulativ zwischen Wesenseigenschaften (= Liebe) und Tateigenschaften (= Barmherzigkeit) Gottes zu unterscheiden.[35] Denn der Heilige Geist ist als die Liebe von Vater und Sohn in Gott zwar derselbe in Christus und in den Glaubenden; aber er ist in Christus *anders* als in uns. In Christus ist er, weil jener der Sohn und als solcher Ko-Prinzip des Pneuma ist; in uns ist er hingegen als unverdiente Gabe. Das Neue Testament spricht von unserem *In-Christus*-Geschaffensein (vgl. etwa Joh 1,3; Kol 1,16). Am bloßen Geschaffensein ist Gottes Barmherzigkeit nicht abzulesen, sondern absolut verborgen. Sie wird durch Gottes Wort offenbar, das uns sagt, dass wir nicht nur geschaffen, sondern bereits von vornherein in die Liebe des Vaters zum Sohn hineingeschaffen sind (vgl. Eph 1,3–5). Es handelt sich also um ein und dieselbe Liebe, die anders in Christus und wiederum anders, nämlich als Gnade und Barmherzigkeit, in den Glaubenden ist. Denn sie spricht uns auf unsere Heilsbedürftigkeit hin an.

4. Monotheismus und Trinität

Es überrascht, aus der Feder eines islamischen Theologen zu lesen, Gott trage „Relationalität" in sich: „Diese Öffnung Gottes, die eine bedingungslose Zuwendung Gottes dem Menschen gegenüber darstellt, besteht auch unabhängig vom Menschen, da Gott durch die vielen Wesensattribute in ihm, die der Koran ausführlich benennt, Relationalität in sich trägt."[36]

Khorchide antwortet damit auf den Einwand, „dass durch die Beziehung Gottes zum Menschen eine Relationalität in Gott entsteht, die vorher nicht vorhanden war, und damit wäre Gott doch auf diese ‚neu entstandene' Rela-

[34] Vgl. auch *D. Ansorge*, Mercy as a theological problem, in: *Cottini/Körner/Sarrió Cucarella* (Hgg.), Raḥma, 165–177, hier 176 f.

[35] So z. B. *von Stosch*, Barmherzigkeit als Leitkategorie, 50: „Barmherzigkeit scheint mir […] keine Wesenseigenschaft Gottes zu sein, sondern eine Handlungseigenschaft, die aus seiner Wesenseigenschaft der Liebe resultiert."

[36] *Khorchide*, Gottes Offenbarung im Menschenwort, 136.

tionalität angewiesen, um sich zu vervollkommnen“[37]. Eine solche neue und zu Gott hinzukommende Relationalität möchte Khorchide ausschließen, weil sie die Absolutheit und Vollkommenheit Gottes in Frage stellen würde: „Dadurch, dass Gott eine Beziehung zum Menschen eingeht, entsteht keine neue Relationalität in Gott.“[38] Damit hat Khorchide unbestreitbar recht; und auch aus christlicher Sicht bekommt Gott durch die Offenbarung ebenfalls nicht eine neue Relation hinzu. Vielmehr wird offenbar, dass die Welt bereits aufgenommen ist in die Liebe des Vaters zum Sohn. Gott hat keine andere Liebe zu uns als die Liebe zu seinem Sohn. Doch Khorchides Ausführungen zeigen ein Problem an, das mit einem vorausgesetzten monopersonalen Gottesverständnis nicht beantwortet werden kann. Möglicherweise ahnt Khorchide das. Aber als Muslim ist es ihm verwehrt, eine personale Unterscheidung in Gott vorzunehmen. Stattdessen sagt er, „dass die im Islam gedachten innergöttlichen Verschiedenheiten als verschiedene Eigenschaften Gottes gesehen werden und nicht als ‚Personen‘, die in Beziehung zueinander stehen. Die verschiedenen Eigenschaften Gottes stehen in relationaler Beziehung zueinander.“[39]

Aber was soll es heißen, dass Gott durch seine Wesensattribute Relationalität in sich trägt? Augenscheinlich geht es Khorchide um das Verhältnis Gottes zu seinen Attributen. Konkret: „Gott war durch seine bedingungslose Barmherzigkeit immer für die Schöpfung des Menschen entschieden, das heißt, er war immer in Beziehung zu dieser Schöpfungsidee.“[40] Will er damit sagen, dass der monopersonal verstandene Gott sich selbst liebt und die Welt in diese seine Selbstliebe aufnimmt? Kann eine Idee konstitutiver Terminus einer Relation Gottes sein und Empfängerin von Barmherzigkeit? Ist sie dann also selbst Gott? Sind Barmherzigkeit und Liebe nicht ein interpersonales Geschehen? Die Liebe zu sich selbst ist stets weniger vollkommen als die Liebe zu einem Du. Hier müsste ein Gespräch mit dem Islam über den Sinn des trinitarischen Gottesverständnisses beginnen und über die Frage, ob dieses christliche Gottesverständnis wirklich mit dem islamischen Monotheismus unvereinbar ist und – als „Beigesellung“ (*širk*) qualifiziert – vielleicht missverstanden ist. Immerhin sagt der Koran: „Sprich: Wenn der Erbarmer einen Sohn hätte, wäre ich der erste derer, die ihn anbeten“ (Sure 43,81). Dieser Satz ist zwar als Irrealis formuliert; aber wenn die Bedingung in sich absurd wäre, dann wäre der ganze Satz sinnlos. Will man Letzteres nicht meinen, dann lässt diese Koranstelle es zumindest offen, ob es vielleicht eine Verständnisweise gibt, in der die Rede vom Sohn Gottes keine Beigesellung bedeutet.

[37] Ebd.
[38] Ebd.
[39] *Khorchide*, Wie wird im Islam Verschiedenheit in der Einheit Gottes gedacht, 157.
[40] Ebd.

Der Vorwurf der Beigesellung kann aus christlicher Sicht kaum überzeugen, auch wenn es nicht auszuschließen ist, dass auch christliche Theologen in einer Weise von Christus sprechen können, die eine Beigesellung insinuiert und damit einem Missverständnis der Christologie Vorschub leistet.[41] Denn auch das Christentum weiß sich dem biblischen Bekenntnis zum Einen und Einzigen Gott in Dtn 6,4 sowie dem Ersten Gebot des Dekalogs verpflichtet. Dieses Bekenntnis und dieses Gebot wurden im Rahmen der christlichen Orthodoxie nie in Frage gestellt. Wenn das Christentum in Gott Vater, Sohn und Geist unterscheidet, dann hat das seinen Grund in der Heilsökonomie, wie sie vom Neuen Testament bezeugt wird. Dieses beruft sich auf die Menschwerdung des Sohnes in unser Fleisch (vgl. Joh 1,14) und gibt so Anteil an dessen Sohnesverhältnis zum Vater (vgl. Mt 6,9; Gal 4,4), das der Heilige Geist ist (vgl. Gal 4,6). Die später elaborierte Trinitätslehre wurde in Auseinandersetzung mit Einwänden und Problemanzeigen vonseiten der griechischen Philosophie entwickelt. Die daraus resultierende Christologie trägt der vernünftigen Einsicht Rechnung, dass geschöpfliche Wirklichkeit nie ausreichen kann, um Gemeinschaft mit Gott zu begründen. Dies klingt bereits deutlich im Neuen Testament an (vgl. etwa Hebr 10,1–18). Und nur durch die Kombination von Trinitätslehre und Christologie ist es möglich, den zunächst widerspruchsproblematischen Begriff „Wort Gottes" soweit verständlich zu machen, dass der Glaube an dieses Wort nicht ein *sacrificium intellectus* verlangt. Denn der Begriff „Wort Gottes" wird erst endgültig verständlich, wenn Gott als Mensch in unserer Geschichte begegnet.[42] Das Christentum beruft sich deshalb für seinen Glauben an die Gemeinschaft mit Gott auf die Menschwerdung Gottes. Anders scheint es nicht möglich zu sein, den christlichen Glauben vor der Vernunft zu verantworten. Und auch der trinitätstheologische Grundsatz „In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio"[43] ist ein klares Bekenntnis zum Monotheismus. Wenn der Verkünder des Koran die arabischen Stämme vom Polytheismus zur Verehrung des einen Gottes geführt hat, dann kann es durchaus plausibel sein, dass ein trinitarisches Gottesverständnis in den Augen der damaligen Araber sich nicht hinreichend vom Polytheismus abgehoben hätte. Die Ablehnung der Trinität kann deshalb historisch als Abwehr des Polytheismus verstanden werden.[44] Zudem war die Trinität im Arabien des siebten Jahrhunderts wohl hauptsächlich in häretischen, tritheitischen Formen und die Christologie vor allem in anti-chalcedonensischen, miaphysitischen

[41] Vgl. z. B. den Jugendkatechismus der Katholischen Kirche *Youcat*, n. 78, wo völlig unsachgemäß gesagt wird, dass „Jesus in Gott hineinragt."

[42] Dazu ausführlich *P. Knauer*, Wort-Gottes-Theologie und Christologie, in: *G. Rißе* (Hg.), Zeit-Geschichte und Begegnungen (FS B. Neumann), Paderborn 1998, 186–198.

[43] Konzil von Florenz: DH 1330.

[44] Vgl. dazu *H. Zirker*, Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen, Düsseldorf 1993, 187–193.

Fassungen bekannt.[45] Völlig zu Recht wendet sich der Koran folglich gegen einen Drei-Götter-Glauben.

Fragt man nach dem Sinn des von Bibel und Koran verkündeten Monotheismus, dann wird man zunächst darüber Rechenschaft geben müssen, wer eigentlich mit „Gott" gemeint ist und was das Wort „Gott" bedeutet. Sowohl die Bibel Israels als auch der Koran wollen sich von einem in den betreffenden Umwelten herrschenden Polytheismus absetzen.[46] Die vielen Gottheiten der Heiden waren eigentlich Teil der Wirklichkeit im Ganzen; sie waren also zwar überirdische, aber im Grunde geschöpfliche Wesen und keineswegs absolut und unbegreiflich.[47] Der biblische Monotheismus nun zeichnet sich religionsgeschichtlich dadurch aus, dass er nicht eine der vielen Gottheiten zum einzigen Gott erklärte, der allein der Verehrung würdig sei. Zwar hat es hier Übergänge gegeben (Henotheismus, Monolatrie); doch im Ergebnis gelangte Israel zur Erkenntnis, dass die Götter „Nichtse" sind (vgl. Dtn 4,28; Ps 115,4–7) und dass mit „Gott" nicht ein Seiendes unter Seienden gemeint sein kann. Gott ist der Schöpfer des Himmels und der Erde und damit eben nicht Teil der Wirklichkeit im Ganzen. Salomo kann im Tempelweihegebet ausrufen: „Selbst der Himmel und die Himmel der Himmel fassen dich nicht" (1 Kön 8,27). Ähnlich ist das koranische Gottesverständnis, das Gott ebenfalls als Schöpfer aller Wirklichkeit (vgl. Sure 2,117) und als unüberbietbar erhaben über sie bekennt (vgl. Sure 59,22–24). Gott ist der, ohne den nichts ist (vgl. Sure 2,255). Die ontologische Differenz „geschaffen/nicht geschaffen" ist das, was den Monotheismus in seinem Wesen ausmacht. Nicht um eine numerische Einsheit geht es dabei, sondern um die göttliche „Wirklichkeit", die unter keinen Begriff fällt, auch nicht „unter" den der Wirklichkeit.[48] Es wäre tatsächlich unmöglich, Gott als „quo maius cogitari nequit" und sogar als „quiddam maius quam cogitari possit" (Anselm von Canterbury) zu multiplizieren, zu anderem zu addieren und sich dabei eine Vielheit vorzustellen. „Es gibt keinen Gott außer Gott", lautet das islamische Glaubensbekenntnis, dem man als Christ nur vorbehaltlos zustimmen kann (vgl. Sure 37,35; Dtn 4,35).

Die Anerkennung dieser Unbegreiflichkeit und Absolutheit Gottes bedeutet die Relativierung aller geschöpflichen Wirklichkeit und damit deren Entgötterung. Dies ist wohl der eigentliche Sinn des Monotheis-

[45] Vgl. *K. von Stosch*, Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen, Paderborn 2017, 79–83; *M. Khorchide/K. von Stosch*, Der andere Prophet. Jesus im Koran, Freiburg i. Br. 2018, 46–66; *M. Bauschke*, Der Sohn der Maria. Jesus im Koran, Darmstadt 2013, 101–109.

[46] Zur Verkündigung des Koran im arabischen Paganismus der Spätantike vgl. *G. W. Bowersock*, Die Wiege des Islam. Mohammed, der Koran und die antiken Kulturen, München 2019, 33–44.

[47] Zum Unterschied zwischen Gott und Göttern: *R. Sokolowski*, The God of Faith and Reason. Foundation of Christian Theology, Notre Dame [Ind.] 1982, 1–11.

[48] *A. Ghaemmaghami*, Einheit und Vielheit im Gottesgedanken, in: *Tatari/von Stosch* (Hgg.), Trinität, 171–191, hier 175, spricht von einer „transnumerischen Einheit" aufgrund der Absolutheit Gottes.

mus. Dahinter steht die Einsicht, dass nichts und niemand in der Welt dem Menschen zum Gott werden soll. Das Unheil besteht gerade darin, eine kreatürliche Wirklichkeit mit Gott zu verwechseln, sie zu verabsolutieren und damit unfrei und ihr Knecht zu werden und deshalb aus Angst zu leben, diesen „Gott" wieder zu verlieren. Denn der wahre Gott erweist sich gerade darin, dass er einem nicht genommen werden kann. Mit der Idolisierung von Geschöpflichem wird der Mensch der geschaffenen Wirklichkeit nicht gerecht; er verliert damit selbst seine Würde und Freiheit. Und so hat auch die Verkündigung des Korans durch Muhammad die Menschen seiner Zeit auf der arabischen Halbinsel zur Anerkennung des einen Gottes, ohne den nichts ist, geführt (vgl. Sure 2,105.165; 49,17; 109). Damit hat der Prophet ein höchst heilswirksames und aufklärerisches Werk vollbracht: Er hat Menschen aus der Abhängigkeit von Götzen geführt und die Freiheit des Glaubens ermöglicht, die das Neue Testament „Freiheit der Kinder Gottes" nennt (vgl. Röm 8,21; 2 Kor 3,17). Einzig und allein dem unbegreiflichen und transzendenten Gott darf und soll der Mensch sich unterwerfen (*islām*). Wenn also Christen sich zum Herrsein Jesu (vgl. 1 Kor 12,3) bekennen, dann unterwerfen sie sich nicht einem anderen Gott oder einem Geschöpf, sondern demselben Gott. Deshalb ist es auch durchaus folgerichtig, wenn das Zweite Vatikanische Konzil *cum aestimatione* von den Muslimen sagt, dass sie „mit uns den einen Gott anbeten" (LG 16). Und auch der Koran bekennt gegenüber den „Leuten des Buches": „Wir glauben an das, was zu uns herabgesandt und zu euch herabgesandt wurde. Unser Gott und euer Gott ist einer" (Sure 29,46). Doch wenn Gott weder unter den Begriff der Einsheit noch unter den der Dreiheit fällt, dann müsste der *tauḥīd* (arab. für „Einzigkeit") so erläutert werden, „dass er Einheit nicht mehr als Gegenbegriff zu Differenz versteht."[49]

5. Der Koran als Selbstmitteilung Gottes

Bereits in meiner im Jahre 2009 erschienenen Islam-Monographie habe ich versucht zu zeigen, dass es aus christlicher Sicht durchaus möglich ist, den Koran als Wort Gottes, mithin als dessen Selbstmitteilung an das Geschöpf zu verstehen.[50] Denn Christen verstehen ja auch das Alte Testament als Wort Gottes, nämlich die *im Glauben an Christus* gelesene Schrift Israels. Tatsächlich hat letztere ja das gleiche Problem wie der Koran, sich in ihrem behaupteten Wort-Gottes-Charakter verständlich zu machen. Eine reale Relation Gottes auf die Welt, für die die Welt der sie als Relation konstituierende Terminus wäre, kann nicht gedacht werden, weil die Welt nicht konstitutives Worauf eines Bezogenseins Gottes sein kann. Bei dieser Vernunfteinsicht

[49] *Von Stosch*, Barmherzigkeit als Leitkategorie, 53.
[50] Vgl. *G. Gäde*, Islam in christlicher Perspektive. Den muslimischen Glauben verstehen, Paderborn 2009, v.a. 177–200.

kann es auch für die Bibel Israels keine Ausnahme geben. Bereits für Paulus als Juden ist diese Schrift „schleierhaft" (vgl. 2 Kor 3,14–17). Erst im Glauben an Christus wird sie in ihrem Anspruch universal verständlich, nämlich als Christuszeugnis (vgl. Lk 24,25–27.44–47; Joh 5,39). Und erst so werden Begriffe wie „Wort Gottes", „Volk Gottes" und „Bund Gottes" definitiv verständlich. Der Bund, von dem die Schrift spricht, ist aus christlicher Sicht ein innergöttlicher Bund des Vaters mit dem Sohn, in den nicht nur Israel, sondern auch die Heidenvölker aufgenommen sind.[51] Nur so ist er auch unverbrüchlich und verlässlich. Das Christentum präsentiert sich also immer zusammen mit der als Altes Testament gelesenen Schrift Israels und eröffnet damit bereits einen interreligiösen Dialog mit dem Judentum, der es möglich macht, Gottes Wort aus dessen Heiliger Schrift zu vernehmen. Dieses ist weder ein exklusivistisches noch ein inklusivistisches Verhältnis, sondern konstituiert eine *interioristische* Verhältnisbestimmung,[52] insofern Christen in den Schriften des Alten Testaments dem Christus als Gottes Logos begegnen. Die patristische Unterscheidung von λόγος ἄσαρκος und λόγος ἔνσαρκος leistet hier eine wichtige Verstehenshilfe.[53] Erst wenn Gott als Mensch begegnet (λόγος ἔνσαρκος), wird der Wort-Gottes-Begriff definitiv verständlich. Doch der λόγος ἄσαρκος in der Schrift Israels ist kein anderer Logos als der Christus, der in Jesus als Mensch in der Geschichte da war. Und so wird deutlich, dass die christliche Botschaft die jüdische nicht überbietet, sondern ihren tiefsten Sinn ans Licht bringt (vgl. Lk 2,32). Nicht ein „Mehr" oder „Weniger" an Wahrheit ist biblisches Verständnis in Bezug auf die Religionen, sondern „verborgen" und „offenbar". Was in der Schrift Israels verborgen ist, wird durch Christus offenbar: Gottes Wort. Ähnliches dürfte für den Koran gelten.

Denn dieses interioristische Verhältnis zur Schrift Israels ist uns durch unsere Bibel gewissermaßen normativ vorgegeben. Als geborene Heiden können wir nur im Glauben an Christus die Schrift Israels als Wort Gottes verstehen und in ihr dem Logos begegnen, der uns das sagt, was allein Gott uns mitteilen kann: sich selbst als Gott. Denn nur in diesem Sinn ist auch unsere Heilige Schrift Wort Gottes. Gottes Wort kann keinen beliebigen Inhalt haben; es muss sich vielmehr um einen Inhalt handeln, den *nur* Gott uns mitteilen kann. Wenn wahr ist, was die Schrift sagt, nämlich dass wir Gemeinschaft (Bund) mit Gott haben, dann muss es sich tatsächlich um *Gottes* Wort handeln.

---

[51] Ausführlich dazu *G. Gäde*, Trinitarischer Bund. Systematische Überlegungen zur Bundestheologie der Bibel, in: *Ders./S. Ernst* (Hgg.), Glaubensverantwortung in Theologie, Pastoral und Ethik (FS P. Knauer), Freiburg i. Br. 2015, 101–127.

[52] Hierzu ausführlich *G. Gäde*, Christus in den Religionen. Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen, Paderborn ²2010, 134–181.

[53] Vgl. dazu *G. Gäde*, Λόγος ἄσαρκος und λόγος ἔνσαρκος. Zu einer religionstheologisch relevanten Unterscheidung im Werk Jacques Dupuis', in: MThZ 69 (2018) 42–59.

Dieses uns vorgegebene Verhältnis zu Israel scheint mir auch der Fingerzeig des Wortes Gottes zu sein, wie wir uns zu anderen Religionen, namentlich zum Islam als ebenfalls logozentrischer Religion, zu verhalten haben (vgl. Jes 25,7; 49,6). Die unbestreitbare Besonderheit und Nicht-Austauschbarkeit der Beziehung des Christentums zur Heiligen Schrift Israels besteht geradezu in dieser Modellhaftigkeit für das Verhältnis auch zu anderen Religionen.[54] Paulus selbst spricht in 2 Kor 1,20 von Christus als dem „Ja zu allem, was Gott verheißen hat." Und im Koran wird nichts weniger als die Barmherzigkeit Gottes verheißen.

Damit überbietet der christliche Glaube den islamischen vermutlich genauso wenig wie den Glauben Israels. Denn mehr als Barmherzigkeit Gottes, Bund und Gemeinschaft mit Gott kann es nicht geben. Sie sind ja bereits die Gegenwart Gottes in uns.

Bereits in meiner schon zitierten Monographie habe ich die Barmherzigkeit Gottes als zentralen Begriff für das Verstehen des Korans als Wort Gottes herausgestellt.[55] Tatsächlich ist Gottes Barmherzigkeit etwas, das an der Welt nicht abgelesen werden kann. Sie ist also etwas, das *nur* Gott uns zusagen kann. Auch wenn ich diesen Begriff seinerzeit noch nicht in seiner Differenziertheit (*ar-raḥmān* und *ar-raḥīm*) und seinem Facettenreichtum wahrgenommen habe wie islamische Theologen das vermögen,[56] so handelt es sich bei der Barmherzigkeit Gottes im Sinne von *ar-raḥmān* doch um eine Wirklichkeit und eine Relation, die nur dann das Heil des Menschen konstituieren kann, wenn sie mit Gott identisch und also seine Selbstmitteilung ist. Anderenfalls wäre die Barmherzigkeit Gottes etwas von ihm Verschiedenes, mithin etwas nur Geschaffenes und könnte deshalb nicht das Heil des Menschen begründen. Von daher ist der Gedanke Khorchides, Gott sei selbst die Barmherzigkeit in Person, alles andere als unzutreffend. Nur macht er sich innerhalb seines Gottesverständnisses noch nicht wirklich verständlich.

Khorchide scheint aber gegenüber einem trinitarischen Gottesverständnis nicht gänzlich verschlossen zu sein. Für eine gewisse Offenheit gibt es kleine Anzeichen und Ansatzpunkte, die zumindest ein Gespräch mit ihm eröffnen könnten. Es ist nicht nur seine Annahme von Relationalität in Gott, sondern auch sein Verständnis vom Geist Gottes, von dem der Koran

[54] So auch *A. Middelbeck-Varwick*, Cum aestimatione. Konturen einer christlichen Islamtheologie, Münster 2017, 356: „Für die Beziehungen zu den anderen Religionen die Beziehung zum Judentum zur orientierenden Norm zu erheben, geht hierbei mit der Normativität Christi zusammen."

[55] Vgl. *Gäde*, Islam in christlicher Perspektive, 182–184.

[56] Vgl. z. B. *U. Topkara*, „Wā Allāhu a`lam – Und Gott weiß es besser". Eine Replik auf die Theologie der Barmherzigkeit vor dem Hintergrund der islamischen Tradition, in: *Khorchide/Karimi/von Stosch* (Hgg.), Theologie der Barmherzigkeit, 55–74; *Shomali*, God's Mercy; *Kurnaz*, Offenbarung als Barmherzigkeit; *N. Seker*, Raḥma und raḥim. Zur weiblichen Assoziation der Barmherzigkeit Allahs, in: *Khorchide/Karimi/von Stosch* (Hgg.), Theologie der Barmherzigkeit, 117–131.

spricht. So schreibt er unter Berufung auf Sure 26,193, das Wort Gottes sei Muhammad nicht unvermittelt geoffenbart worden, sondern durch den Geist Gottes.[57] Dies erinnert an Maria, die das fleischwerdende Wort Gottes nur als vom Heiligen Geist Erfüllte empfangen konnte (vgl. Lk 1,35); denn der Logos geht nur dorthin, wo das Pneuma schon ist. „Und da Gott dem Menschen von seinem Geist eingehaucht hat (Q 15:29) und dieser ihn erfüllt, ist der Mensch dazu befähigt, Gott im Koran zu erkennen."[58] Hier wird der Geist Gottes als das Prinzip für die Erkenntnis von Gottes Wort gesehen (vgl. 1 Kor 12,3). Nur im Geist Gottes ist das Wort Gottes *als* Wort Gottes erkennbar und nicht mit der natürlichen Vernunft. Gegenüber Khorchide ist zu fragen, von welcher ontologischen Qualität dieser Geist Gottes ist. Ist er bloß geschaffen und also nicht Gott? Dann aber wäre er ein bloß natürliches Erkenntnisprinzip, das über natürliche Erkenntnisfähigkeit nicht hinausführt. Um zur Erkenntnis von Gottes Wort *als* Gottes Wort zu befähigen, muss dieser Geist Gottes jedoch göttlicher Qualität sein. Auch wenn Khorchide von der Unterscheidung „zwischen dem unerschaffenen Wesenswort Gottes und der erschaffenen koranischen Rede"[59] spricht, legt sich die Frage nahe, welche Relation Gott zu seinem unerschaffenen Wort hat. Und schließlich macht sich Khorchide in einem früheren Buch für eine panentheistische Sicht stark: „In Gott befindet sich die ganze Schöpfung, die der Zeit unterworfen ist."[60] Damit will er sagen, „dass die Welt zwar in Gott enthalten ist, Gott aber umfassender als die Welt gedacht wird"[61]. Es ist im Grunde das, was das Christentum als unser Aufgenommensein in das Geheimnis Gottes verkündet, nämlich in das Gegenüber von Vater und Sohn, welches der Heilige Geist ist. Mit dem trinitarischen Gottesverständnis will es sicherstellen, dass nicht die Welt dieses Aufgenommensein konstituiert, sondern der Logos, der Sohn Gottes, der als Mensch in unserer Geschichte da war. Doch bei Khorchide bleibt noch unklar, wie die Relationalität Gottes zur Welt zu verstehen ist.[62] Gleichwohl geht er aus der Sicht christlicher Theologie in die richtige Richtung: Gott selbst ist der Horizont, in dem Glaubende die Welt betrachten und verstehen.

Das Christentum hat mit seinem trinitarischen Gottesverständnis genau auf dieses Problem geantwortet. Wie es scheint, ist es dazu berufen, anderen

[57] Vgl. *Khorchide*, Gottes Offenbarung im Menschenwort, 156.
[58] Ebd.
[59] Ebd. 81.
[60] *Khorchide*, Islam ist Barmherzigkeit, 71.
[61] Ebd.
[62] Bemerkenswert ist, dass der muslimische Theologe *Ghaemmaghami*, Einheit und Vielfalt im Gottesgedanken, 190, nach einer längeren Darlegung seiner Gedanken zu Einheit und Vielfalt in Gott, schreibt: „Was also die kirchliche Tradition über Dreifaltigkeit sagt, kann mit unserer Interpretation auch für einen an den qur'ānischen Monotheismus glaubenden Muslim akzeptabel sein." Ghaemmaghami entwickelt seine Interpretation aus der islamischen *taškīk*-Lehre, die manches gemeinsam mit der Lehre der Seinsanalogie hat. Gleichwohl scheint sie jedoch bei Ghaemmaghami Gott und Welt unter einen gemeinsamen Seinsbegriff zu subsumieren. Es könnte jedoch reizvoll sein, diese Lehre genauer zu untersuchen.

Religionen zu dienen und ihnen den hermeneutischen Schlüssel zu liefern, wenn sie im Angesicht der kritischen Vernunft vor diesen für sie noch unlösbaren Fragen stehen. Denn Christus ist nicht gekommen, um Religionen abzuschaffen, sondern zu erfüllen (vgl. Mt 5,17) und also Wort Gottes verständlich und universal verkündbar zu machen. Und schlussendlich ist die Einsicht, dass die Welt über ihr Geschaffensein hinaus nicht konstitutives Worauf einer Relation Gottes auf sie sein kann, keine Glaubensaussage, sondern eine Vernunfteinsicht, die jedermann zugemutet werden kann und deren Anfragen an einen Offenbarungsanspruch auch im interreligiösen Gespräch aufgeworfen werden dürfen. Das trinitarische Gottesverständnis, die Berufung auf die Inkarnation des Wortes sowie die Sendung des Heiligen Geistes sind die christliche Antwort auf diese Einsicht.

Zu hoffen bleibt, dass Mouhanad Khorchide mit seinem Koranverständnis positive Resonanz auch in der islamischen Welt findet.

Summary

In this article, I shall discuss the concept of divine revelation of the Islamic theologian Mouhanad Khorchide from a Christian point of view. Khorchide draws on the historical-critical method with regard to the Qur'an and attempts to interpret it as a testimony of God's self-communication in the light of mercy as an essential attribute of God. This seems to be, so far, a unique approach within Islamic theology. I will point out the shortcomings of this approach and try to argue that only within a Trinitarian understanding of God can God's self-communication to the world be reconciled with strict monotheism. From a Christian point of view, the Koran – as well as the Hebrew Bible – can be interpreted of as the "Word of God" in a way that does not contradict critical reason.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

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

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter **www.herder.de** beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: +49 761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

ThPh 94 (2019) 251–261

Das von außen inspirierte Gottesgefühl

Die Religionsphilosophie an der Moskauer Geistlichen Akademie Mitte des 19. Jahrhunderts

Von Vsevolod V. Zolotukhin

Die „kopernikanische Wende" Kants veränderte in hohem Maße die Art und Weise, von den „göttlichen Dingen", das heißt von allem, was die Religion und die Theologie betrifft, zu reden. Die in der *Kritik der reinen Vernunft* angesiedelte Kritik der natürlichen Theologie und die Antinomie-Lehre ließen Theologen wie auch Philosophen kaum eine Chance, die Gotteslehre vom überlieferten metaphysischen, von Kant als dogmatisch bezeichneten Standpunkt aus – wie früher – zu entwerfen.

Die Gottesbeweise, ebenso wie deren anscheinend selbstverständliche spekulative Voraussetzungen, verloren ihre entscheidende Bedeutung. Vielmehr richtete Kant die Aufmerksamkeit auf das menschliche Erkenntnisvermögen. Wenngleich Kant das Gebiet des Göttlichen aus den Grenzen möglicher Erfahrung ausschloss und sich des Konstruierens der philosophischen Theologie enthielt, übte seine Kritik auf die damaligen Strategien, über die göttlichen Dinge nachzudenken, einen bedeutsamen Einfluss aus. Zum einen lässt sie die Religion als eine zu studierende Sphäre der persönlichen Erlebnisse von der Theologie als einer theoretischen Weltanschauung getrennt erscheinen. Zum anderen ermöglicht sie die Entstehung der Religionsphilosophie, die die Religion aufgrund der philosophischen Methodologie unabhängig von einem konfessionellen theologischen Kontext als einen besonderen Gegenstand zu untersuchen hat.

Der kantische Kritizismus ist insofern die Grundvoraussetzung des deutschen gefühlsgläubigen Theismus, als letzterer eine erhebliche Rolle in der Entwicklung des späteren religionsphilosophischen Denkens des 19. Jahrhunderts spielt. Wenn der Verstand zum Gebiet des Göttlichen keinen Zutritt hat, dann bleibt dieses Gebiet dem Glauben und dem frommen Gefühl ergeben. Wie demonstriert werden kann, lässt diese Scheidung gerade entgegengesetzte Deutungen zu – sie kann als eine Rechtfertigung der Religiosität wie auch als ein Untergraben ihrer Gründe verstanden werden.

Friedrich Heinrich Jacobi, ein Wegbereiter und klassischer Autor des deutschen gefühlsgläubigen Theismus, nutzt kantische Ansätze. Seine Denkweise gilt als Muster für die späteren Gefühlsphilosophen, die ihre theistische Überzeugung in einem ähnlichen Kontext verteidigen wollten (Karl August Eschenmayer, Friedrich Ludewig Bouterwek)[1]. All diese Denker gehen von denselben Prämissen aus.[2] Erstens betrachten sie den Glauben an eine göttliche schöpferische Persönlichkeit und ein frommes Gefühl zu einem solchen Gott als das höchste Erkenntnisvermögen, das seine Wahrheit durch sich selbst bestätigt. Zweitens sehen sie das theistische Weltbild der Gefahr des Verschwindens ausgesetzt, weshalb die Spitze ihrer Kritik hauptsächlich gegen die Quelle dieser Gefahr, gegen die sogenannten „Pantheisten" (das heißt die Denker der spekulativen idealistischen Alleinheitslehren von Spinoza bis Fichte und Schelling),

[1] Die Hauptwerke dieser Autoren, in denen der theistische Standpunkt am deutlichsten expliziert wird, sind folgende: *F. H. Jacobi*, Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn, Breslau 1785; *ders*., Sendschreiben an Fichte, Hamburg 1799; wie auch *ders*., Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, Leipzig 1811; *K. A. Eschenmayer*, Die Philosophie in ihrem Übergange zur Nichtphilosophie, Erlangen 1803; und *F. L. Bouterwek*, Die Religion der Vernunft. Ideen zur Beschleunigung der Fortschritte einer haltbaren Religionsphilosophie, Göttingen 1824.

[2] Jakob Friedrich Fries vertrat in seiner bedeutsamsten Schrift „Wissen, Glaube und Ahndung" (1805) einen besonderen Standpunkt, der die kantische Religionsphilosophie mit der gefühlsgläubigen Strömung zu vereinigen sucht. Jedoch folgt aus dieser ‚Ahnungslehre' kein entschiedener Theismus.

gerichtet wird. Leidenschaftlich und scharf wird dieser Standpunkt in *Die Rede des toten Christus* von Jean Paul vertreten.

Der nachkantische Idealismus, der vom theistischen Standpunkt aus wie eine direkte Fortsetzung der vorkantischen (nämlich spinozistischen) Metaphysik aussieht, bildet dennoch eine neue Art der spekulativen Philosophie. Es ist richtig, dass Fichte und Schelling die von Kant zurückgewiesene philosophische Theologie wieder als Hauptthema der Philosophie betrachten. Doch das ist durch die kantischen Voraussetzungen geschehen: Wenn die dem Menschen bekannte und für ihn einzig erkennbare Welt durch die synthetische Tätigkeit seiner Erkenntnisvermögen geprägt wird, dann wird das Ich im gewissen Sinne ein Ursprung der Welt. Die Erkenntnis des Transzendentalen, wie Jakob Friedrich Fries treffend bemerkt, bekommt selbst einen transzendentalen Charakter.[3] So verlagert sich Gott aus der überweltlichen äußerlichen Weite ins menschliche Innere. Eine solche Deutung steht in Einklang mit der mittelalterlichen Tradition der *philosophia teutonica*, die den Hintergrund der romantischen Weltanschauung bildet. So wird die Verbindung zwischen dem nachkantischen Idealismus und der vorkantischen Metaphysik wiederhergestellt.

Die gefühlsgläubigen Theisten selbst befanden sich auch im Rahmen der deutschen idealistischen Denktradition nach Kant, die die Wurzel der Religiosität im Inneren des Menschen zu suchen geneigt ist und jede spekulative Voraussetzung, wie sie auch beschaffen sein möge, aus dem kantischen Kritizismus abzuleiten versucht.

Anders stand es mit der Verteidigung des Theismus in europäischen Ländern außerhalb des deutschsprachigen Raums, wo der Einfluss Kants noch nicht so groß war. Dort herrschte die überlieferte „dogmatische" Metaphysik, die auch konfessionell orientiert war und bei der auch Verbindungen zu kirchlichen Institutionen bestanden. Französische, russische, spanische Philosophen erzeugten ihre eigenen spekulativen Lehren. Am Beispiel der Entstehung und Entwicklung der Religionsphilosophie an der Moskauer Geistlichen Akademie ist zu sehen, wie die russischen theistischen Denker die orthodoxe Theologie durch philosophische Mittel des deutschen Idealismus zu verteidigen versuchten.

Der gefühlsgläubige und zugleich spekulative[4] Theismus entwickelte sich dort in religionsphilosophischen Schriften zweier Theologen: Fjodor Golubinskij (1797–1854) und Wiktor Kudrjawtzew-Platonow (1828–1891). Bemerkenswert ist, dass beide von der deutschen gefühlsgläubigen – hauptsächlich von Jacobi geprägten – Philosophie beeinflusst sind. So wird der russische orthodoxe Theismus mit der ihm fehlenden Lehre vom religiösen Gefühl versehen.[5] Dieser Theismus kann als orthodoxe positive (in Schellings Sinn) Philosophie charakterisiert werden.[6] Er bildet eine Grundlage der theistischen Systeme, die in den geistlichen Akademien des russischen Reichs später erarbeitet wurden (die Lehren von Sergej Glagolew, Wiktor Nesmelow, Maksim Tareew). Diese akademische Religionsphilosophie kann als Ergebnis der erfolgreichen theoretischen Kommunikation zwischen der konfessionellen Theologie und der außerkonfessionellen religiösen Philosophie betrachtet werden.

---

[3] Vgl. *K. Fischer*, Die beiden kantischen Schulen in Jena. Rede zum Antritt des Prorektorats, 1. Februar 1862, Stuttgart 1862, 17.

[4] Der deutsche gefühlsgläubige Theismus (z. B. F. H. Jacobi, K. A. Eschenmayer) stand von Anfang an dem spekulativen Idealismus entgegen, es vollzog sich aber danach eine Annäherung an letzteren (als Beispiel können F. Bouterweks Schriften dienen).

[5] Die objektiven geschichtsphilosophischen Untersuchungen dieser Denkrichtung waren in der Sowjetunion wegen der dort vorherrschenden Ideologie selten. In den 1990er Jahren erlebte dieses Thema eine Renaissance. Es gibt heute in Russland zahlreiche Forschungen auf diesem Gebiet. In den geistlichen und weltlichen Hochschulen wird die Philosophie der Geistlichen Akademien immer mehr als bedeutsames intellektuelles Erbe des 19. Jahrhunderts studiert. So gilt die Rekonstruktion der Entwicklung dieser philosophisch-theologischen Richtung im russischsprachigen Raum als aktuelle Forschungsaufgabe.

[6] Vgl. *S. Pišč'un*, Stanovlenie i razvitije pravoslavnoj personologii v Rossii na protjaženii XIX veka, [Werden und Entwicklung der orthodoxen Personologie im Russland des 19. Jhdts.] Referat zur Habilitationsschrift, Moskau 1996, 14.

Die Religionsphilosophie Fjodor Golubinskijs

Fjodor Alexandrowitsch Golubinskij (*1797) gilt als erster russischer spekulativer Theist und zugleich als Begründer der theologischen Schule der Moskauer Geistlichen Akademie.[7] Er stammte aus einer Familie geistlichen Standes aus der Stadt Kostroma. Nach seinem Abschluss an der Moskauer Geistlichen Akademie (1818) arbeitete er dort als Baccalaureus und danach als Professor der philosophischen Wissenschaften. Golubinskij hielt Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (1818–1822, 1830–1842), die Metaphysik (1822–1830, 1842–1854) sowie die sittliche Philosophie und las auch einen Kurs, der sich der Einleitung in die Philosophie widmete (1824–1830). 1828 wurde Golubinskij zum Priester geweiht, 1829 zum Erzpriester (russ. *protoierej*). Er wohnte in Sergijew Possad, wo sich die Moskauer Geistliche Akademie noch heute befindet, und wirkte erfolgreich als Prediger und Zensor.

Der bedeutsamste Teil von Golubinskijs Erbe sind die Vorlesungen, die aufgrund der Nachschriften der Zuhörer wie der Archivmaterialien erst nach seinem Tode (ab 1868) veröffentlicht wurden und so einem breiten Kreis russischer Leser bekannt geworden sind.[8]

Als gebildeter russischer Priester des 19. Jahrhunderts beherrschte Golubinskij Latein und Deutsch „gut, wie die Muttersprache".[9] Den Literaturkritiker Stepan Schewyrjow erinnerte Golubinskijs Aussehen an Schelling.[10] Nach Schewyrjows Zeugnis dachte Golubinskij stetig über Religion und Philosophie nach, die für ihn zwei einander nahestehende, aber trotzdem unterschiedliche Wissensgebiete waren. Golubinskij war mit der Philosophie der deutschen Idealisten vertraut, davon gab zum Beispiel der deutsche Historiker und Slawist August Franz von Haxthausen Zeugnis.[11]

Der Einfluss des deutschen Idealismus ist sogar an jenem Fachwort bemerkbar, mit dem Golubinskij Gott als das Unendliche (russ. *beskonetschnoje*) bezeichnet. Der Begriff des Unendlichen bildet den Kernpunkt der Lehre Schleiermachers in *Reden über die Religion* (1799). In dieser Schrift beschreibt Schleiermacher die Anschauung und das Gefühl des Unendlichen (indem letzteres keine persönlichen Eigenschaften verrät) als Quelle und Grund der Religiosität. Jedoch hat das Unendliche nach Golubinskij, wie aus seinen Vorlesungen folgt, alle Eigenschaften eines theistischen Gottes – Freiheit, sittliche Vollkommenheit, Heiligkeit.[12] Der Übergang zum Theismus wird kaum begründet. Für den russischen Theologen ist es selbstverständlich, dass das Unendliche keineswegs ein bloß theoretischer Gott der Philosophen sein kann. Dieser Zug unterscheidet Golubinskijs System vom Theismus, der gleichzeitig in Deutschland vertreten und gelehrt wird und der sich im stetigen polemischen Gespräch mit Vertretern der Alleinheitslehre formt und darum den theistischen Ansatz zu begründen sucht.

Die Lehre vom Unendlichen bildet bei Golubinskij den zweiten Teil der Ontologie. Der Mensch erhält die Idee des Unendlichen durch seine Vernunft (russ. *um*).[13] Das Unendliche identifiziert Golubinskij mit dem unerkennbaren höchsten und allervollkommensten unendlichen Wesen. Die Vernunft wird von der Wirklichkeit der

---

[7] Vgl. *J. Roman'ko*, Religiozno-filosofskaja sistema F. Golubinskogo, [Das religiöse und philosophische System F. Golubinskijs], Ussurijsk 2012, 6.

[8] Vgl. *A. Zadornov*, Golubinskij Fedor Alexandrovič, in: Pravoslavnaja Enciklopedija, [Die orthodoxe Enzyklopädie], Moskau 2006, Band 11, 721–724.

[9] *F. Golubinskij*, Lekcii po filosofii, [Vorlesungen über die Philosophie], Heft 1, Moskau 1884, 7. Diese Vorlesungen wurden von den 1830er bis Anfang der 1840er Jahre an der Moskauer Geistlichen Akademie gehalten (Übersetzung aus dem Russischen hier und im Folgenden V. Z.).

[10] Vgl. ebd. 12.

[11] Vgl. *August de Haxthausen*, Études sur la situation intérieure, la vie nationale et les institutions rurales de Russie, Hanovre 1847, 63.

[12] Vgl. *F. Golubinskij*, Lekcii po filosofii, Heft 2, Moskau 1884, 77.

[13] In Golubinskijs System wird *um* mit der Vernunft identifiziert, indem das Fachwort *rasum*, das im Russischen gewöhnlich die Vernunft als höchstes Erkenntnisvermögen bezeichnet, auf den Verstand angewendet wird. Es können hier gewisse Parallelen zu Jacobis Terminologie festgestellt werden.

Idee des Unendlichen unmittelbar überzeugt, weil die Vernunft „das lebendige Bild des unendlichen Wesens“[14] in sich hat. Darin eben besteht nach Golubinskijs Theorie der Grundsatz der Ontologie, die der philosophischen Theologie nahesteht. So versteht er die Idee im platonischen Sinn; jedoch ist jene nicht klar und verständlich wie zum Beispiel die Idee des Dreiecks. Da es sich um das Unbewusste und also um das Unfassbare und Unbegrenzte handelt, wird dem Menschen die Idee dessen nur als „dunkle und geheime Ahnung“ und keineswegs als klare Anschauung gegeben.[15] Die Idee des Unendlichen ist Golubinskijs Meinung nach ein theoretischer Ursprung der spekulativen Theologie, der als *principium indemonstrabile* und *axioma conscientiae* nicht bewiesen werden kann.[16]

Da die menschliche Erfahrung nichts Unendliches um den Menschen herum findet, hat die Idee des Unendlichen einen vorempirischen (das heißt apriorischen) Charakter. Jene Idee ist, wie auch bei Jacobi behauptet wird, ein wesentliches Attribut der menschlichen Natur, ohne welches der Mensch kein Mensch sein könnte.[17] Golubinskij bemerkt, dass sich diese Idee keineswegs in der Anschauung der göttlichen Realität entfaltet, weil das Endliche das Unendliche nicht anschauen kann.[18] Die höchste Idee drückt sich im Streben nach dem Unendlichen aus, was an Fichtes mystische Ansätze aus der *Anweisung zum seligen Leben* erinnert.[19] Bezogen auf Bouterwek behauptet Golubinskij, dass die Idee des Unendlichen einen Grund für die Wahrhaftigkeit darstellt. Dieser Gedanke, der auf den alethologischen Gottesbeweis von Bonaventura und weiter auf Augustin zurückgeht[20], findet sich auch in Jacobis Theismus[21]. Golubinskij verwendet allerdings die lateinische scholastische Terminologie.

Nach Golubinskij ist die Idee des Unendlichen dem Menschen durch die Wirkung des unendlichen Wesens (das heißt Gott) angeboren. Der Beweis dafür lautet, dass diese Idee weder von äußeren Umständen noch von innerer Erfahrung hervorgebracht werden kann. Es gibt nichts Unendliches außerhalb dem Menschen, und selbst das menschliche Leben ist endlich und kurz. So muss diese Idee geradezu von Gott stammen, was ihre objektive Realität beweist.[22]

Jacobi ist für Golubinskij der beste Kritiker der Idealisten und „ein auferstandener Platon“.[23] Seine Lehre charakterisiert er als platonische; und obgleich sie in keinem strengen System ausgedrückt wird, „kann sie trotzdem die beste Anweisung zur wahren Philosophie werden“.[24] Dieser Mangel an spekulativer Geschlossenheit bezeugt das wahre und erhabene Gefühl des Philosophen, dies ist bei Platon, etlichen Kirchenvätern, Fénelon und Jacobi der Fall; möglicherweise auch bei Golubinskij selbst. Die strenge systematische Methode „lässt es nicht zu, dass die Wahrheit hell und lebendig durchleuchtet, oder gar völlig entfaltet wird“.[25] Der deutsche gefühlsgläubige Theismus hat für Golubinskij wegen seines Platonismus einen Wert, während dieser mit dem „geläuterten und gesunden Anthropomorphismus“ ergänzt wird. Nichtsdestotrotz ‚leidet‘ ein solcher Theismus an einer unrichtigen Überschätzung der natürlichen Theologie.

---

[14] *Golubinskij*, Lekcii po filosofii, Heft 2, 66.
[15] Ebd. 68.
[16] Vgl. *F. Golubinskij*, Lekcii po umozritel’nomu bogosloviju, [Vorlesungen über die spekulative Theologie], Moskau 1868, 21.
[17] Vgl. *Golubinskij*, Lekcii po filosofii, Heft 2, 70.
[18] So lehnt Golubinskij die Lehre der nachkantischen Idealisten (Fichte und Schelling) von der intellektuellen Anschauung, ohne deren Namen zu erwähnen, entschieden ab. Solche Hinweise geben Auskunft über die solide Kenntnis des russischen Theologen vom Theismusstreit, der sich in Deutschland entfaltete.
[19] Vgl. Johann Gottlieb Fichte’s sämmtliche Werke, herausgegeben von *I. H. Fichte*, Band 5, Berlin 1845, 397–580, hier 532–535.
[20] Vgl. *J. Schmidt,* Philosophische Theologie, Stuttgart 2003, 79–85, hier 111.
[21] Vgl. *F. H Jacobi,* Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, Leipzig 1811, 38.
[22] Vgl. *Golubinskij*, Lekcii po filosofii, Heft 2, 83.
[23] *Golubinskij*, Lekcii po filosofii, Heft 1, 67.
[24] Ebd. 67.
[25] Ebd. 68.

Die Religionsphilosophie von Wiktor Kudrjawtzew-Platonow

Wiktor Dmitrijewitsch Kudrjawtzew-Platonow (1828–1891) ist als Anhänger und Fortführer der Philosophie Golubinskijs in der Geschichte der russischen Religionsphilosophie bekannt. Aus einer Familie geistlichen Standes stammend, wurde er 1852 Absolvent der Moskauer Geistlichen Akademie; nach dem Tod Golubinskijs übernahm er 1854 dessen Lehrstuhl für Philosophie. Kudrjawtzew-Platonow wurde Professor (1857), Dekan der theologischen Fakultät (1870–1884) und Dr. theol. (russ. *doktor bogoslowija*, 1873). Sein gesamtes Leben arbeitete er an der Moskauer Geistlichen Akademie und lehrte Geschichte der Philosophie, Metaphysik und Logik. Während Golubinskij seine Ansichten in Vorlesungen schlicht skizzierte, errichtete Kudrjawtzew-Platonow auf deren Grundlage eines der ersten orthodoxen spekulativen Systeme,[26] das er als transzendentalen Monismus bezeichnete. Die Wahl der Bezeichnung, die an Schellings Werk *System des transzendentalen Idealismus* (1800) erinnert, zeugt davon, wie bedeutsam der deutsche Idealismus für diesen russischen Theologen war.[27] Der wesentliche Teil der Philosophie von Kudrjawtzew-Platonow ist die Religionsphilosophie. Seine Absicht war, apologetisch auf die Grundfragen zu antworten, die im religionsphilosophischen Bereich in den 1860er und 1870er Jahren in Westeuropa wie in Russland aktuell waren. Diese Fragen nach dem Ursprung der Religion und nach der Gültigkeit des Pantheismus haben eindeutig eine idealistische Wurzel. Kudrjawtzew-Platonows Ideen waren dem Entwickler der russischen Alleinheitsphilosophie Wladimir Solowjow wohlbekannt, denn Solowjow besuchte seine Vorlesungen an der Moskauer Geistlichen Akademie als Gasthörer.

Die Ansätze der philosophischen Theologie von Kudrjawtzew-Platonow werden in seiner Schrift *Über den Ursprung der Idee der Gottheit* (1864) ausgedrückt. Zu bemerken ist, dass sich selbst der Titel auf das Grundthema des spekulativen Theismus bezieht und an Christian Hermann Weisses *Idee der Gottheit* (1833) erinnert. Der russische Theologe behauptet: Die Idee der Gottheit „könnte keineswegs anders in uns erscheinen als durch die Wirkung des der Idee entsprechenden höchsten Wesens auf unseren Geist".[28] Es gebe im Menschen „ein inneres Bedürfnis, an Unsichtbares und Unsinnliches zu glauben".[29] Sich mit der materialistischen Religionskritik auseinandersetzend, betont Kudrjawtzew-Platonow, dass sich dieses Bedürfnis in der Verbindung von Furcht und Andacht entfalte, wodurch die ausschließliche Eigenart der menschlichen religiösen Beziehung zu Gott bewiesen wird. Die Idee der Gottheit wird nie als Phantasie wahrgenommen, weil deren Erzeugnisse (denen auch das Ideal als höchstes Produkt des ästhetischen Vermögens zugerechnet werden kann) für den Menschen immer einen subjektiven Charakter besitzen. Wenn der Mensch jedoch an Gott denkt, ist er vielmehr überzeugt, dass Gott außerhalb des Menschen und unabhängig von den menschlichen Vorstellungen ontologisch vorhanden ist. Also unterscheidet sich sein Vermögen, an Gott zu glauben, von der Phantasie. Dieses natürliche Vermögen hat eine außerordentliche Kraft, die sich auch im sittlichen und gesellschaftlichen Leben kundtut. Der Mensch ist des Seins Gottes ebenso gewiss wie der äußeren Welt.

Das religiöse Bewusstsein versteht, dass die göttlichen Eigenschaften Vollkommenheiten sind, die der Mensch nie erreichen kann. Diese „Tatsache des Bewusstseins"[30]

---

[26] *I. Cvyk*, Religiozno-filosofskaja sistema V. D. Kudrjavceva-Platonova [Das religiöse und philosophische System von W. D. Kudrjawtzew-Platonow], Referat zur Habilitationsschrift, Moskau 1995, 6.

[27] In seiner Jugend wurde Kudrjawtzew-Platonow stark von Hegel beeinflusst. Später aber kritisierte er Hegels Philosophie als irreligiöse pantheistische Weltansicht.

[28] *V. Kudrjavcev-Platonov*, Ob istočnike idei božestva [Über den Ursprung der Idee der Gottheit], Pribavlenija k tvorjenijam sv. otcov [Ergänzungen zu den Werken der heiligen Väter], Moskau 1864, 364.

[29] Ebd. 367.

[30] Ebd. 380.

(wie der Terminus bezeugt, versuchte Kudrjawtzew-Platonow seine Apologie mit dem deutschen Idealismus zu verbinden), müsste die Religionstheorie von Ludwig Feuerbach seiner Meinung nach widerlegen. Woraus könnte der Mensch den Begriff der unbegrenzten Vollkommenheit entlehnen, wenn die Erfahrung ihn nicht liefert? So wird das Vermögen zu idealisieren vielmehr aus der Idee der Gottheit abgeleitet – das Ideal muss aus der Gottesvorstellung stammen.

Die psychologische Betrachtung beweist die ursprüngliche Unmittelbarkeit der Idee der Gottheit[31], die von außen ins menschliche Gemüt ‚gebracht' werden muss. Die Vernunft, bei der keine Verbindung zur höchsten Idee besteht, ist geneigt, die erste Ursache als Materie zu deuten. Doch der Begriff des lebendigen, persönlichen und allervollkommensten Gottes könnte nie Erzeugnis des menschlichen Erkenntnisvermögens sein.[32]

So affiziert die Idee der Gottheit, ähnlich dem kantischen Ding-an-sich, den menschlichen Geist. Ein solches Affizieren aber drückt sich nur in einer Empfindung aus, die ein Grund des Glaubens ist. Die göttliche Quelle beziehungsweise Ursache der Empfindung befindet sich außerhalb der Grenzen der menschlichen Persönlichkeit. Es gibt ein Organ, das für die Empfindung des Göttlichen verantwortlich ist; Kudrjawtzew-Platonow bezeichnet dieses Organ als Vernunft (russ. *um*) oder genauer als das innere Gefühl. Die Gesetze dieses ‚jacobischen' Organs prägen die Gottesvorstellung: „Der Strahl der Gottheit fällt auf unseren Geist nicht geradeaus, aber als ob er sich durch das Prisma unserer Erkenntniskraft bräche. Infolgedessen zerlegt er sich und nimmt Farbtöne auf, die er in seiner Fülle selbst nicht besitzt."[33]

Damit aber die Idee der Gottheit einen doktrinalen Inhalt erhalten kann, muss auch das menschliche Denken zu ihrem Konstituieren beitragen. Kudrjawtzew-Platonow kritisiert Jacobi für seine Überschätzung der gefühlsgläubigen Anschauung und Vernachlässigung der Rolle des Verstandes in der Erkenntnis der göttlichen Dinge. Der russische Theologe versteht diese Rolle eher kantisch: Der Verstand verbinde Informationen der Wahrnehmung, lasse Begriffe erscheinen und mache so die Erkenntnis möglich. Ohne Denken könne auch keine Religion entstehen. Das Gefühl liefere nur einen dunklen Grund der Religiosität, der durch die Daten des Verstandes ergänzt werden müsse. So entstehe die Idee der Gottheit.

Der Reichtum der Gottesvorstellungen in der Weltgeschichte beweist laut Kudrjawtzew-Platonow, dass jene durch das Denken entstehen. Es gebe in der Kultur unterschiedliche Ideen der Gottheit und demzufolge entsprechende theologische Lehren; wenn das Denken keinen Einfluss auf die Idee der Gottheit hätte, wäre diese Idee in allen Traditionen identisch, was unvorstellbar sei.[34] Je entwickelter die Geisteskultur eines Volkes, desto abstrakter und komplizierter werde die sich im Denken seiner Priester und Philosophen vollziehende Konzeptualisierung der Gottesempfindung.

Das Denken entwickle sich dabei stufenweise: Am Anfang erkannte der Urmensch die Welt durch seine Vorstellung. Das Gottesgefühl drückte sich damals durch „die Bilder und Erscheinungen der äußeren Natur und die von letzteren verursachten

---

[31] Vgl. ebd. 388. Diese Unmittelbarkeit ist nicht im Sinne der mystischen Einigung oder Verschmelzung mit dem göttlichen Wesen zu verstehen. Vielmehr handelt es sich um die stetige Ahnung des Göttlichen im alltäglichen Leben. Eine solche Auffassung steht den Ansichten von Jacobi und Fries nahe. Siehe ebd. 401 f.

[32] Vgl. ebd. 389–391.

[33] Ebd. 403. Es ist hier zu bemerken, dass der Theologe keine folgerichtige Theorie erarbeitet, die ausführlich erklären würde, wie genau Gott auf den menschlichen Geist wirkt, wie sich das Affizieren vollzieht bzw. sich dem menschlichen Bewusstsein kundgibt. Es handelt sich in diesem Fall nicht um die religionspsychologische Analyse der Erlebnisse, die bei F. Schleiermacher und noch mehr bei R. Otto zu finden ist. Kudrjawtzew-Platonows Beschreibung der Beziehung zwischen Gott und Mensch erinnert vielmehr an die Gefühlsphilosophie Jacobis, der, dem Menschen Gott als höchstes Du gegenüberstellend, dessen persönliche Verbundenheit mit Gott betonte und damit die nicht-theistischen Ansichten der zeitgenössischen Philosophie bekämpfte.

[34] Vgl. ebd. 404 f.

subjektiven Empfindungen" aus. Danach suchte der menschliche Geist das Göttliche in seiner eigenen Tiefe: So entstand der Anthropomorphismus. Noch später trat der Gottesbegriff an die Stelle der Gottesvorstellung. Es ist äußerst bedeutsam, dass Kudrjawtzew-Platonow die Aufgabe der Religionsphilosophie eben in der Analyse der Entwicklung der Formen des religiösen Bewusstseins sieht.[35]

Die Unterschiede in theologischen Ansichten bezeugen die Krankheit und Verstimmtheit des oben erwähnten Organs, das für das Gottesgefühl verantwortlich ist. Deshalb wurde die übernatürliche, geschichtliche Offenbarung notwendig. So begründet Kudrjawtzew-Platonow den kirchlichen Standpunkt. Gerade die dogmatischen Grenzen der Konfessionen hinderten ihn aber, die besondere Lehre über das die ‚natürliche' Offenbarung bedingende Glaubensorgan zu entwerfen. Erstens würde eine solche Theorie mit der ihr eigenen Terminologie und dem ihr eigenen Kontext zu stark auf die deutsche idealistische Philosophie und keineswegs auf die orthodoxe theologische Tradition verweisen, zweitens könnte diese Theorie kaum für apologetische Ziele verwendet werden. So könnte sie als überflüssig wahrgenommen werden.

Die ausführliche Auseinandersetzung mit dem deutschen gefühlsgläubigen Theismus ist in der vielleicht bedeutsamsten Schrift von Kudrjawtzew-Platonow *Die Religion, ihr Wesen und Ursprung* (1871) niedergeschrieben.[36] Diese Schrift, die gleichzeitig mit Friedrich Max Müllers religionswissenschaftlichem Programm erschien, enthält die erste religionsphilosophische Kritik der idealistischen Ansichten in der russischen Denktradition.

Jacobi-Kritik

Kudrjawtzew-Platonow bezeichnet den außerkonfessionellen Denker Jacobi als einen Philosophen, der den deistisch-rationalistischen Religionsbegriff bekämpft. Wie der Theologe feststellt, steht Jacobis Philosophie dem Kantianismus nahe, auch wenn die Schlüsse beider Lehren unterschiedlich sind. Der wesentliche Verdienst Jacobis besteht in der Entwicklung der Theorie des besonderen menschlichen Vermögens, für das Übersinnliche (das heißt das Übernatürliche) empfänglich zu sein.[37] Kudrjawtzew-Platonow billigt Jacobis Standpunkt in der Auseinandersetzung mit der kantischen Kritik: Es mangele dem Kantianismus, der über Leibniz-Wolffs Erkenntnisvermögentheorie nicht hinauszugehen wagte, an der Lehre vom Erkenntnisvermögen, das das Übersinnliche trifft. Kant schließt die Anschauung des Übersinnlichen nicht ganz aus, Jacobi macht von dieser Möglichkeit Gebrauch und hält die Vernunft für ein Glaubensorgan.

Gleichzeitig weist Jacobis Standpunkt nach Kudrjawtzew-Platonows Analyse mehrere Mängel auf. Zum ersten ist dieser Standpunkt nicht systematisch durchgearbeitet, was an Jacobis Fachwortgebrauch deutlich wird.[38] Die Lehre vom Erkenntnisvermögen ist unklar, wesentliche Begriffe wie „Gott", „Geist", „Vernunft", „Tugend", „Vorsehung", „Wahrheit", „Freiheit" und „Unsterblichkeit" sind nicht bestimmt und nicht voneinander abgegrenzt. Nach Kudrjawtzew-Platonow setzen die meisten der Begriffe kein besonderes Vermögen voraus – um an Wahrheit oder Unsterblichkeit zu denken, bedarf es nur eines bloßen vernünftigen Selbstbewusstseins. Die religiöse Weltanschauung besitzt so für Kudrjawtzew-Platonow wie für Golubinskij einen immanenten Charakter.

Zum zweiten ist unklar, ob bei Jacobi die Vernunft Gott nur in sich selbst oder auch in der äußeren Natur finden kann. Jacobi betrachtet die Natur als einen blinden Mechanismus und legt so die natürliche Offenbarung in die Tiefe des Geistes. Die aufklärerische methodologische Erziehung führt dazu, dass Jacobi vielmehr eine positive

[35] Ebd. 407.

[36] Diese Schrift ist auch die Dissertation des Theologen (1873).

[37] Vgl. *V. Kudrjavcev-Platonov*, Religija, ee suščnost' i proischoždenie [Die Religion, ihr Wesen und Ursprung], Moskau 1871, 128.

[38] Vgl. ebd. 134. Dieser Vorwurf gegen Jacobi ist in der philosophischen Literatur gewöhnlich, weitverbreitet und faktisch gerecht.

geschichtliche Offenbarung verneint. So idealisiert er den Menschen, indem er ihm die Vollkommenheit zuschreibt, Gott immer zu spüren, und neigt sich zugleich dem einseitigen Rationalismus zu.[39] Für Kudrjawtzew-Platonow ist äußerst bedeutsam, dass der Mensch die Offenbarung von außen, das heißt in überlieferter geschichtlicher konfessioneller Form aufnimmt. Die innere Offenbarung bezeuge vielmehr eitle Hochmut, die kirchliche Religiosität zurückzuweisen.

Zum dritten zerreißt Jacobi die lebendige Verbindung zwischen dem Verstand und der Vernunft und unterschätzt so die Rolle des Verstandes in der Gottesauffassung. Jedoch ist Erkenntnis ohne Verstand unmöglich. Wird die Vernunft als inneres Gefühl betrachtet, folgt daraus, dass ihre Informationen durch den Verstand verarbeitet werden müssen, genauso wie es mit Informationen der sinnlichen Wahrnehmung geschieht. Die Unfähigkeit des Verstandes, das Übersinnliche zu erkennen, zieht auch die Unmöglichkeit einer systematischen theologischen Doktrin nach sich. Aber indem Jacobi bewusst nach „der Philosophie des Nichtwissens" strebt, was nur durch die Auseinandersetzung mit der spinozistischen Spekulation erklärt und gerechtfertigt werden kann, verwendet er selbst die Verstandesbegriffe, die keineswegs aus der unmittelbaren Wahrnehmung stammen, was durch Hegel treffend gezeigt wurde.[40]

Jacobis Glaube wird so für Kudrjawtzew-Platonow allzu persönlich und damit ungenügend bestimmt, weil die orthodoxe Tradition weder die Religion von der Theologie abtrennt noch eine gültige Religiosität außerhalb der Grenzen der kirchlichen Gemeinschaft anerkennt.

Schleiermacher-Kritik

Kudrjawtzew-Platonow analysiert Schleiermachers Standpunkt als ein Produkt der fruchtbaren Entwicklung von Jacobis Ideen, wenn jener auch zum Pantheismus neigte. Wie sich der russische Theologe ausdrückt, hat Schleiermacher „einen Riesenverdienst im Bereich der wissenschaftlichen Religionsforschung, nämlich in der Klärung der subjektiven Seite der Religion",[41] weil er ausführlich das eigentliche Gefühl beschrieb, während Jacobi darunter mehr die Anschauung als das besondere Erkenntnisvermögen verstand.

Doch Kudrjawtzew-Platonow formuliert auch gegen Schleiermacher einige Einwände. Diese zielen vorwiegend auf die Gefühlstheorie des letzteren: Die Religiosität kann kaum durch die Gefühlskraft gemessen werden. Es wäre schwierig, folgerichtig zu begründen, wie das abstrakte Weltall beziehungsweise die harmonische Welteinheit und die Naturgesetze schlechthin ein Abhängigkeitsgefühl bei einem Menschen verursachen können. Dieses Gefühl, wenn es in der reinen Form betrachtet werden könnte, wäre keineswegs religiös, sondern ästhetisch gefärbt, wäre auch einem Materialisten bekannt und hätte somit keinen spezifischen religiösen Ursprung.

Kudrjawtzew-Platonow wirft Schleiermacher vor, dass sein Gottesbegriff nicht eigentlich religiös (das heißt theistisch) ist und allzu eng mit dem Gefühl verbunden wird. Das Gefühl ist nämlich nicht ursprünglicher Natur, weil es jedes Mal affiziert wird. So ist es als Antwort auf einen Einfluss von außen zu verstehen. Eine solche Antwort fordert notwendigerweise eine Vorstellung oder eine Erkenntnis eines äußeren Objekts. Die religiöse Erkenntnis muss deshalb dem religiösen Gefühl vorausgehen.[42] Es ist nicht zu verstehen, wie eine Abhängigkeit von etwas empfunden werden kann, wenn der Mensch nicht imstande ist, darüber zu entscheiden, was dieses „Etwas" eigentlich ist, welche Eigenschaften es besitzt und wie es auf den Menschen bezogen ist.

In der Hierarchie der Vermögen ordnet Kudrjawtzew-Platonow das Gefühl niedriger als die theoretische Erkenntnis und die Sittlichkeit ein. Das blinde und instinktive

[39] Vgl. ebd. 138 f.
[40] Ebd. 140–143.
[41] Ebd. 152.
[42] Vgl. ebd. 160.

Gefühl ist seiner Natur nach nicht sittlich. Es ist mühsam, das Gefühl unter Kontrolle zu bringen oder es gar zu ändern. Der russische Theologe betont: Wenn die Religiosität vom Gefühl abhinge, dann würde sie sich im Menschen unwillkürlich durch die natürliche Neigung seiner psychischen Natur entwickeln.[43]

Kudrjawtzew-Platonow bemerkt treffend, dass Schleiermachers Religionsphilosophie und seine Theologie schwer miteinander vereint werden können. Schleiermacher (wie auch Jacobi) beseitigt in seiner Philosophie faktisch die Annahme der übernatürlichen Erscheinungen in der Welt. Durch diesen Zug nähert sich Schleiermacher dem von ihm zurückgewiesenen Rationalismus an und, mehr noch, die untrennbare Einheit der Welt mit Gott lässt kein Wunder und kein Eingreifen Gottes in der Welt mehr zu.[44] Es ist hier zu erwähnen, dass die Offenbarung für Schleiermacher eben im Gefühl besteht.[45]

Diese Verinnerlichung des religiösen Lebens, das bei Schleiermacher mehr in der Tiefe des Geistes als gemeinschaftlich verbracht wird, wie auch die daraus folgende Unterschätzung des überlieferten Supranaturalismus sind Hauptobjekte Kudrjawtzew-Platonows Kritik. Seiner Meinung nach kann man sich die geoffenbarte Wahrheit nur durch den Verstand im Rahmen eines theologischen Weltbildes aneignen.

Der russische spekulative Theismus im Kontext der Epoche

Die Rolle, die das religiöse Gefühl in der Theorie des russischen Theologen spielt, scheint im Vergleich mit den philosophischen Doktrinen von Immanuel Hermann Fichte und Christian Hermann Weisse bedeutsamer zu sein. Obgleich die deutschen Denker das Gefühl zur Grundlage religiösen Lebens machen (und Weisse die Religion überhaupt als innere Erfahrung betrachtet),[46] ist ihre Philosophie durch die spekulativ-idealistische Methode, die in die Tiefe der Gottheit einzudringen versucht, gekennzeichnet. Golubinskij wie auch Kudrjawtzew-Platonow beziehen sich vielmehr auf die französische katholische Tradition der Neuzeit, die auf die Verteidigung der konfessionellen Religiosität gegen die ‚Bedrohung' der neuesten Philosophie ausgerichtet wurde. So versuchen die russischen Theologen den Gottesglauben durch die überlieferten, im kantischen Sinne ‚dogmatischen' Beweise wieder zu begründen.

Wie auch deutsche gefühlsgläubige Theisten bekennen Golubinskij und Kudrjawtzew-Platonow einen weltanschaulichen Dualismus, der den Menschen als geschaffene, aber selbständige geistige Realität konzipiert und Gott gegenüberstellt. Golubinskij ist geneigt, sich auf die europäische konfessionelle (überwiegend katholische) Tradition zu stützen. So bezieht er sich auf die Ideen von französischen Denkern wie François Fénelon, Pierre Poiret und Louis Bautain. Letzteren bezeichnet der Theologe als einen „offenherzigen und scharfsinnigen Philosophen"[47]. Kudrjawtzew-Platonow folgt seinem Lehrer auf diesem Gebiet, indem er auch die lateinischen Fachwörter verwendet

[43] In seiner Schleiermacher-Kritik bezieht sich Kudrjawtzew-Platonow auf die Argumente des deutschen Theologen K. Schwarz (Zur Geschichte der neuesten Theologie, Leipzig ⁴1869). Das rationale Wissen erhält bei Kudrjawtzew-Platonow ein zu großes Gewicht, wodurch er sich von der schon entstehenden Religionspsychologie entfernt. Dabei bezieht er sich auf ‚das religiöse Bewusstsein', das die Voraussetzungen der Religionstheorie unmittelbar bejaht bzw. verneint. Ähnliche Beziehungen sind auch im deutschen gefühlsgläubigen Theismus zu finden. Es stellt sich zum ersten die Frage, inwiefern dieses Bewusstsein unmittelbar ist, wenn gesagt wurde, dass alle Religiosität Wissen voraussetzt und zum zweiten, wie dieses Bewusstsein (das, wie aus dem Text folgt, entschieden theistisch und supranaturalistisch gestimmt ist), im Menschen erzeugt bzw. hervorgerufen wird.

[44] Vgl. *Kudrjavcev-Platonov*, Religija, ee suščnost' i proischoždenie, 172 f.

[45] Vgl. *F. Schleiermacher*, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Berlin 1830, 23 f.

[46] Vgl. *C. H. Weisse*, Philosophische Dogmatik, oder Philosophie des Christentums, Band 1, Leipzig 1855, 15.

[47] *Golubinskij,* Lekcii po umozritel'nomu bogosloviju, 144. Der russische Theologe war mit Bautains Schriften wohlbekannt. Siehe *S. Glagolev*, Prot. F. A. Golubinskij: (Ego žizn'

und sich also auf die scholastische Tradition stützt. Es können aber zwei Hauptzüge hervorgehoben werden, die die französische katholische[48] und die russische orthodoxe Philosophie des 19. Jahrhunderts gemein haben und die beide Strömungen zugleich vom deutschen Idealismus unterscheiden:

Erstens ist dies die Lehre vom äußeren Einfluss Gottes auf die menschliche Seele. Diesen Gedanken, der im Kontext des Kritizismus eindeutig ‚dogmatisch' und damit unzulässig wirkt, übernimmt auch der nachkantische Idealismus als theoretisch relevant. Nicht nur Kant und Fichte, sondern auch objektive Idealisten wie Schelling und Hegel sind geneigt zu sehen, wie sich das Absolute im menschlichen Inneren manifestiert. Schleiermachers Gefühl der unendlichen (wie der schlechthinnigen) Abhängigkeit, Schellings intellektuelle Anschauung oder Hegels dialektische Vernunft sind zugleich Erscheinung Gottes im Menschen und durch den Menschen. Ein solcher, den Supranaturalismus ausschließenden Standpunkt lässt die Wurzel der Religion eben in der menschlichen Wirklichkeit suchen und befreit sich so von der Macht der rein theologischen Tradition. Das erste Projekt der Religionswissenschaft, das von Friedrich Max Müller durchgeführt wird, gründet sich auf Schleiermachers Lehre vom Unendlichen und wächst aus Bemühungen des späten Schelling, der Religionsphilosophie eine besondere, von der Philosophie unabhängige Methode zu verschaffen.[49] Die wissenschaftliche Methode, die die übernatürlichen Ursachen nicht als Erklärungsgründe verwenden darf, ist mit der Theorie, die gerade eine Einwirkung Gottes auf die menschliche Seele voraussetzt, kaum vereinbar. Eine solche Theorie hat einen kartesianischen beziehungsweise okkasionalistischen Hintergrund. In der konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts dient sie der Verteidigung des Supranaturalismus. Gottes Einwirkung auf die Seele tritt als Aspekt der Offenbarung hervor, der im Sinn der überlieferten platonischen Metaphysik gedeutet wird.[50] Indem die europäische konfessionelle Theologie ihre durch den deutschen Idealismus verlorene Hochachtung wieder zu erobern versucht, wird sie im Gegenzug selbst von diesem beeinflusst. Der katholische Fideist Bautain etwa „visita l'Allemagne avec Cousin, eut des entretiens avec Hegel, Fichte, Jacobi."[51] Der theoretische Inhalt des deutschen Idealismus war ihm also wohlbekannt.

Zweitens strebt die Theologie nach dem Einbezug der neuesten Begriffe der Geisteswissenschaften in die überlieferte metaphysische Tradition. Die platonische *Anamnesis* konzipiert Bautain als Wiederbewusstwerden des Unbewussten (franz. *insçu*).[52] Ebenso geht der evangelische Theologe Weisse in seiner *Philosophie des Christentums* von Schellings und Hegels Spekulation aus.[53] In ähnlicher Weise entlehnen auch Golubinskij und Kudrjawtzew-Platonow Jacobis außerkonfessionelle Lehre vom Organ des Glaubens, damit die kirchliche Religiosität gesichert wird. Ein solcher Ansatz kann kaum zur Betrachtung der Religion als in verschiedenen Kulturen typologisch identischer allgemeinmenschlicher Eigenschaft führen, wenngleich die Notwendigkeit einer solchen Betrachtung deutlich wird.

So bleiben die gefühlsgläubigen Theologen innerhalb ihrer eigenen Traditionen. Anstatt die Wurzel der Religion überhaupt zu suchen, begründen sie einen theisti-

---

i dejatel'nost'), [Leben und Wirken vom Oberpriester Golubinskij], Bogoslovskij vestnik; Band 4, 12, 458.

[48] Als Beispiel der katholischen Philosophie könnten hier die Schriften des Theologen Louis Bautain dienen, insbesondere Philosophie du christianisme: correspondance religieuse de L. Bautain, herausgegeben von *H. de Bonnechose*, Paris 1835.

[49] Vgl. *K. Vieweg/Ch. Danz (Hgg.)*, Schelling, Wilhelm Friedrich Joseph. Philosophie der Mythologie in drei Vorlesungsnachschriften 1837/1842, München 1996, 37.

[50] Vgl. *L. Foucher*, La philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800–1880), Paris 1955. Alle in diesem Buch beschriebenen geistigen Strömungen stützen ihren Standpunkt auf die philosophische Offenbarungslehre, die sich der kirchlichen möglichst anzupassen versucht.

[51] Ebd. 72.

[52] Vgl. *Bautain*, Philosophie du christianisme; Band 1, 214.

[53] Vgl. *K. Leese*, Philosophie und Theologie im Spätidealismus, Berlin, 1929,13–40, 93–98.

schen *salto mortale* in den Glauben.[54] Eben dieser Zug lässt ihr Theoretisieren zu einer besonderen Richtung in der Philosophie des 19. Jahrhunderts werden. Es ist nicht überraschend, dass sich diese konservative Strömung in Westeuropa wie in Russland hauptsächlich in kirchlichen Kreisen entwickelte, aber außerhalb dieser keine zahlreichen Anhänger gewinnen konnte. Nichtsdestoweniger charakterisiert sie treffend, wie das kirchliche Milieu auf die Entkirchlichung der Religionsphilosophie reagierte und vor welchen theoretischen beziehungsweise weltanschaulichen Schwierigkeiten die gebildeten Gläubigen der Epoche standen. Die theistische Religionsphilosophie der Moskauer Geistlichen Akademie liefert ein treffendes Beispiel der sich geschichtlich entfaltenden Beziehung zwischen den theologischen Studien und der weltlichen Philosophie.

Summary:

This paper is devoted to the controversy of the first theistic thinkers of the Moscow Theological Academy (F. Golubinskiy and V. Kudryavtsev-Platonov) with the philosophy of religion of the German idealists. Both Russian thinkers came under the influence of F. H. Jacobi. They defend the Orthodox world view; in addition, their apology of theism differs from the similar apology of the German theists. Firstly, the Russian theists must defend the supranaturalist doctrine of direct external divine action on the human soul. Secondly, they try to accommodate new philosophical ideas and concepts (foremost, the doctrine of religious sentiment) to the traditional "dogmatic" metaphysical tradition. These traits sets Russian speculative sentimental theism apart from the German philosophy of sentiment of faith and at the same time brings them close to the French Catholic philosophy of the 18–19th centuries.

[54] Ohne diesen *salto mortale* ist die theistische Weltanschauung kaum möglich. Die Idee des persönlichen und den Menschen beaufsichtigenden Gottes setzt den Durchbruch der Weltgesetzmäßigkeit voraus. Vgl. *F. H. Jacobi*, Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn, Breslau [2]1789, 27; *Piščun,* Stanowlenie i raswitije prawoslawnoj personologii, 15.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

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

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter **www.herder.de** beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: +49 761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

ThPh 94 (2019) 262–267

Gott?

Anthropo-Theologie

Von Jörg Splett

„Anthropo-Theologie" hieß die Programm-Formel, unter der ich 1971 meine Lehrtätigkeit in Sankt Georgen begonnen habe.[1] Unter ihr stand und steht auch meine außerakademische Arbeit. So sei mir jetzt der Rückgriff auf dieses Grundkonzept erlaubt. Dessen Kernthese lautet: Ernsthaftes Reden vom Menschen spricht tatsächlich immer von Gott – und soll dies in wissender Bejahung tun. In der Gegenrichtung sollten Christen nicht von Gott reden, ohne seine Menschenfreundlichkeit anzusprechen, die in der Christozentrik seines Schöpfungs- und Geschichtshandelns gipfelt.

1. Anthropologie und Theologie als philosophische Grunddisziplinen

Den besten Zugang bietet uns eine denk*geschichtliche* Besinnung auf (philosophische) Anthropologie und (philosophische) Theologie als klassische Aufgabengebiete des abendländischen Denkens.

Dass wir es bei der Gotteslehre mit einer Grunddisziplin zu tun haben, dürfte unstrittig sein, jedenfalls insoweit historisch gemeint. Wilhelm Weischedel, der „Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie" in einem eindrucksvollen Überblick dargestellt hat, schreibt in der Vorrede:

> Die Frage nach Gott bildet ja, mit wenigen Ausnahmen, die gesamte Geschichte der Philosophie hindurch den höchsten Gegenstand des Denkens. Und dies nicht zufällig, sondern aus dem Wesen des Philosophierens heraus. Dieses richtet sich auf das Ganze des Seienden und damit zugleich, als Frage wenigstens, auf das, dem nach alter Tradition innerhalb dieses Ganzen eine so ausgezeichnete, das Ganze gründende und umfassende Stellung zugeschrieben wird, wie dies mit Gott der Fall ist.[2]

Schwieriger wird es hinsichtlich der Anthropologie. Während das Wort „Theologie" wohl von Platon eingeführt wurde,[3] kann man „Anthropologie" nicht gleichermaßen auf die Griechen zurückführen. Wo Aristoteles „vom ἀνθρωπολόγος spricht, meint er, was David Ross mit ‚gossip' übersetzt"[4], also jemanden, der als „Klatschbase" gern über andere plaudert. Dann heißt ἀνθρωπολογεῖν zunächst einmal so viel wie: anthropomorph von Gott reden. Es meint also gerade eine bestimmte Weise von Theologie.[5] Erst vom 16. Jahrhundert an bürgert sich der Name „Anthropologie" ein, als Titel

---

[1] Vgl. *J. Splett*, Anthropo-theologie. Zum Verhältnis zweier philosophischer Grunddisziplinen, in: ThPh 48 (1973) 351–370; *ders.*, Befreiendes Reden vom Menschen: „Anthropo-theologie", in: *ders.*, Konturen der Freiheit. Zum christlichen Sprechen vom Menschen, Frankfurt am Main ²1981, 154–179.

[2] *W. Weischedel*, Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus; Band 1: Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie, Darmstadt 1971, XVIII.

[3] *Platon*, Res publ. II, 373 a. Siehe *W. Jaeger*, Die Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart 1953, 12. – Demgemäß meint im ganzen Beitrag „Theologie" das philosophische Fach („rationaler/ natürlicher Theologie"), nicht das Gesamt der Fächer und Disziplinen der theologischen Fakultät.

[4] *O. Marquard*, Anthropologie, in: HWP 1 (1971) 362–374, hier 362.

[5] So noch bei Leibniz in der Metaphysischen Abhandlung, Nr. 36: Gott ist „bereit, anthropologische Bezeichnungen zu dulden (souffrir des anthropologies)" (*G. W. Leibniz*, Metaphysische Abhandlung, in: *Ders.*, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, übersetzt von *A. Buchenau*, durchgesehen und mit einer Einleitung versehen von *E. Cassirer*, Hamburg ³1966; Band 2, 135–188, hier 186).

einer Humanwissenschaft, die einerseits Physiologie und Psychologie ist, andererseits (besonders in ihrer Affektenlehre) konkrete Ethik.[6] Nach dem Ende des spekulativen Aufschwungs im Deutschen Idealismus wird die Anthropologie weithin zur Fundamentalphilosophie. Und im 20. Jahrhundert sah Max Scheler „die Probleme einer Philosophischen Anthropologie" geradezu im „Mittelpunkt aller philosophischen Problematik"[7].

Man hat darin ein typisches Merkmal der Neuzeit und besonders der Moderne sehen wollen. Doch erstens hat es seit alters – spätestens seit Aristoteles – „Fragen über die Seele" gegeben; sie erhielten dann, erstmals wohl durch Melanchthon, den Namen „psychologia (rationalis)". Darüber hinaus war traditionell die Philosophie als Ganze „Lehre vom richtigen Leben"[8], kreist doch alles Philosophieren um die berühmten Grundfragen Kants: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen? Wobei die drei Fragen schließlich in die vierte münden: 4. Was ist der Mensch?[9]

Steht es aber so, dann geht es eigentlich nicht mehr so sehr um philosophische Disziplinen, sondern eher um zwei Grundentwürfe von Philosophie überhaupt. Wenn Philosophie „erste Wissenschaft" sowie das Unternehmen prinzipiellen, radikalen und umfassenden Fragens ist, als Frage nach dem, was ist und was „ist" ist: ist sie dann wesentlich die Frage nach dem Ursprung und der ursprünglichen Fülle des ‚ist': nach dem Göttlichen? Ist Philosophie also erstlich und so durch all ihre anderen Fragen hindurch (philosophische) Theologie?[10]

Oder ist Philosophie, gerade ob ihrer prinzipiellen Radikalität, zuerst die Frage nach sich, ihrem eigenen Fragen, nach dem Fragen und der Fraglichkeit dessen, der in ihr fragt: nach dem Menschen? Ist also Philosophie durch alle Probleme und Disziplinen hindurch entscheidend Anthropologie?

Gerät man in diese Alternative, dann wandelt sich unsere Fragestellung erneut. Zwei Grundentwürfe von Philosophie sind ihrerseits philosophische Grundentwürfe; denn Philosophie kann nicht von anderswoher entworfen werden; sie entwirft sich selbst. (Ernsthaft über – oder auch gegen – Philosophie reden bedeutet stets schon, dass der Redende seinerseits philosophiert.) Zwei Philosophien sind also zwei Weisen von Philosophie im Singular. Und in diesem Sinn ist Philosophie ein *singulare tantum*: es gibt nur eine. Freilich in kontroverser Vielfalt.

Ohne hier den (nicht erst heute beredeten) philosophischen Pluralismus als solchen zu diskutieren,[11] begnügen wir uns mit dem Hinweis, dass in der philosophischen Diskussion nicht durch Ausschluss, sondern durch Einbezug argumentiert wird. Zwei Philosophien liegen also nicht, gleichsam als geistige Areale, nebeneinander, stehen sich auch nicht eigentlich gegenüber, sie durchdringen sich eher wie Dimensionen. Beide bieten eine reflektierte Sicht des Ganzen, wobei zu diesem Ganzen die eigene Antwort

---

[6] Vgl. *J. Splett*, Philosophische Anthropologie, in: SM 1(1967) 163–168; *M. Landmann*, De Homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens, Freiburg i.Br./München 1962, mit 1458 Nummern Bibliographie zur Theologischen Anthropologie von *G. Diem* (547–614).

[7] *M. Scheler*, Die Stellung des Menschen im Kosmos, München 1947, 8.

[8] Siehe Theodor W. Adornos Protest gegen eine ideologische Theoretisierung, die als unwissenschaftlich wie unphilosophisch verwirft, was „für undenkliche Zeiten als der eigentliche [Bereich] der Philosophie galt, seit deren Verwandlung in Methode aber der intellektuellen Nichtachtung, der sententiösen Willkür und am Ende der Vergessenheit verfiel: die Lehre vom richtigen Leben" (*Th. W. Adorno*, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt am Main ²1962, 7. Vgl. 99: „Die Aufforderung, man solle sich der intellektuellen Redlichkeit befleißigen, läuft meist auf die Sabotage der Gedanken heraus."

[9] *I. Kant*, Logik (1800), AA IX, 25 (oder *ders*., Werke, herausgegeben von *W. Weischedel*; Band 3: Schriften zur Metaphysik und zur Logik, Wiesbaden 1958, 448).

[10] Vgl. *Aristoteles*, Metaphysik IV 1 und VI 1.

[11] Er zeigt sich wegen der Radikalität der Philosophie am deutlichsten darin, dass nicht nur die philosophischen Antworten verschieden ausfallen, sondern dass bereits das Selbstverständnis ihres Fragens, der Philosophie-Begriff, sich von Philosoph zu Philosoph ändert. – Vgl. *R. Spaemann*, Die kontroverse Natur der Philosophie, in: *Ders*., Philosophische Essays. Erweiterte Ausgabe, Stuttgart 1994, 104 –129.

und die des Gegenübers mit dazugehört. Ihr Unterschied ist darum letztlich der von Perspektiven, und ihre Diskussion – das macht sie so schwierig – geht nicht um Daten und Fakten als solche, sondern um deren Sinn und Stellenwert.

So erscheinen auch θεός und ἄνθρωπος, Theologie und Anthropologie, nicht als Alternative, sondern als Grundkoordinaten einer umfassenden Stellungnahme im Denken. Dabei kommt es zur Frage, was ursprünglicher und angemessener sei, was mehr erhelle und weniger verstelle: Philosophie als anthropologische Theologie oder als theologische Anthropologie.

Dabei ist jeder dieser Namen nochmals un-eindeutig, (zumindest) doppelsinnig und darum seinerseits diskutabel. Was ist anthropologische Theologie, und worauf zielt sie: auf Anthropologie oder Theologie (wiederum: welcher Art)? Zielt sie auf den Menschen oder auf Gott? Und entsprechend: Zu welchem Ziel studiert jemand theologische Anthropologie?

2. Reden von Gott als Reden vom Menschen?

Anthropologische Theologie – theologische Anthropologie. Beginnen wir mit dem ersten Konzept, einem Programm, das auch so formuliert werden kann: Theologie als Anthropologie – Reden von Gott als Reden vom Menschen. Was ist damit gemeint?

Eingangs war vom ἀνθρωπολογεῖν die Rede. Der Mensch redet menschlich von Gott, sein Wort über Gott spricht also sein Gottesbild aus, und dies sagt mindestens ebenso viel *über ihn* aus wie über seinen Gott.[12] Sagt es gar nur über ihn und *seinen* Gott etwas aus? Das hieße in Wahrheit: allein über ihn und nichts über Gott? (Zumal dann, wenn dessen Göttlichkeit gerade seine Unsagbarkeit wäre.)

Hier setzt die Religions- und Theologiekritik eines Xenophanes ein (oder hätte man eher zu sagen: seine kritische Theologie?) mit der berühmten Notiz: „Die Äthiopier stellen sich ihre Götter stumpfnasig und schwarz vor, die Thraker blauäugig und rothaarig." Entsprechend würden die Ochsen, wenn sie malen könnten, ochsenähnliche Göttergestalten entwerfen.[13] Hier wird der Gottesvorstellung der Gottesgedanke entgegengehalten.

Einen Schritt weiter geht theologische Selbstkritik, wenn sie auch den Gedanken zur Vorstellung rechnet, um so dem Gott des Menschen im weitesten Sinn Gott selbst als den „göttlichen Gott" entgegenzustellen.

Das nächste ist mehr als ein Schritt, eher ein Sprung „über die Linie" zwischen theologischer Selbstkritik und prinzipieller Kritik an Theologie. Jetzt wird die Trennung von Gottesgedanke und Gott als solche zu einer Form von theologischem ἀνθρωπόλογεῖν erklärt.

Nicht erst *wie* man über Gott redet, sei durch die eigene Situation bedingt, sondern schon, dass man es tut; dass der Mensch glaubt, es tun zu können – und zu müssen, entspringt seiner bislang unaufgeklärten *condition humaine*.

Mit diesem Schritt verbindet sich der Name Ludwig Feuerbachs. Ihm zufolge ist ein theologisches Verständnis von Theologie ein Selbstmissverständnis des Menschen. Die Wahrheit der Theologie wird in der Erkenntnis ihrer Unwahrheit offenbar, oder anders gesagt: Ihre Wahrheit ist eine Wahrheit über den Menschen, nämlich, dass er in der Unwahrheit lebt, in der Illusion, es gebe Gott. Erst durch die Zerstörung dieser Unwahrheit kann er in seine Wahrheit gelangen. Die Wahrheit der Theologie ist also

---

[12] *G. W. F. Hegel*, Sämtliche Werke, herausgegeben von *H. Glockner;* Band 11: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Stuttgart [3]1949, 84: „Die Religion ist der Ort, wo ein Volk sich die Definition dessen gibt, was es für das Wahre hält." – „Daß jeglicher das Beste, was er kennt, – Er Gott, ja seinen Gott benennt" (*J. W. von Goethe*, Was wär' ein Gott …, in: *Ders*., Werke; Band 1: Gedichte und Epen, textkritisch durchgesehen und kommentiert von *E. Trunz*, Hamburg [9]1969, 357).

[13] Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch von *H. Diels*, herausgegeben von *W. Kranz*, Berlin [6]1951, 132 f. (Fr. 16 und 15). – Immerhin wäre er auf die theriomorphen Götter (nicht allein) Ägyptens hinzuweisen.

die Anthropologie. Und Anthropologie ist zuerst ein Wort über die Unwahrheit des Menschen, um ihn in die Wahrheit seiner selbst zu führen.

Hier ist nicht der Ort, diese Position detailliert zu erörtern. Gewiss ist Feuerbachs Illusionismus Voraussetzung, nicht Resultat seiner Philosophie; gewiss stellen psychologische Herleitungen (obendrein hypothetisch) keinen logischen und metaphysischen Einwand dar.[14] Doch sei jetzt nur eine Gegenfrage gestellt, und diese – ihm entsprechend – „psychologisch": Methodisches Grundprinzip seiner Deutung ist das Axiom, nicht das Niedere sei aus dem Höheren, sondern das Höhere aus dem Niederen zu erklären; denn das Höhere mache das Niedere überflüssig, könne es also gerade nicht erklären, während das Minus nach dem Plus verlange.[15] Was für ein Denken steht hinter einem solchen Urteil?

Feuerbach sagt es selbst: „Alles entsteht nur aus Not, Mangel, Bedürfnis."[16] In der Tat, wenn Mangel und Not das Grundgesetz der Wirklichkeit bilden, dann regiert ausnahmslos Notwendigkeit. Denn Freiheit ist immer Freigiebigkeit.[17] Überflüssiges, Überschuss gibt es dann nicht[18] – und das Höhere, das vom Niederen her sich aufweisen ließe, wäre nie mehr als die Illusion dieses Höheren: Wunschtraum, Fata morgana.

3. Reden vom Menschen als Reden von Gott

Auch dieser neue Entwurf ist nicht eindeutig. Wiederum stehen sich zwei Verständnismöglichkeiten gegenüber und widersprechen einander zwei mögliche Zielrichtungen.

Reden vom Menschen als Reden von Gott, das kann integrierend gemeint sein: zum Menschen gehört der Gottesbezug, und stellt so zunächst einen Hinweis an die Humanwissenschaften dar. – Zu einer umfassenden Psychologie des Menschen gehört auch die Religionspsychologie, zu seiner Geschichte die seiner Religionen, zur Soziologie die Untersuchung religiöser Gemeinschaftsstrukturen und so fort. – Sodann: Es gehört offenbar nicht nur beiläufig, sondern zentral dazu: „Die Religion ist der Ort, wo ein Volk [und ein Einzelner] sich die Definition dessen gibt, was es [und er] für das Wahre hält."[19]

Das gilt unabhängig von allen weiteren Deutungen dieses Faktums. Auch wer darin nur unseren „längsten Irrtum" sehen wollte,[20] müsste ihn als zentralen, entscheidenden Irrtum bezeichnen. Gewiss bestünde die Täuschung dann auch und vielleicht gerade darin, etwas für zentral zu halten, das es nicht ist (das vielleicht gar nicht ist);[21] doch eben darum wäre diese Illusion nicht nebensächlich. Darum blieb auch für Marx, bei allen Vorbehalten gegenüber Feuerbach, „die Kritik der Religion […] die Voraussetzung aller Kritik".[22]

---

[14] Siehe *M. von Gagern*, Ludwig Feuerbach. Philosophie- und Religionskritik. Die „Neue" Philosophie, München/Salzburg 1970, bes. 309–396.

[15] Vgl. *L. Feuerbach*, Sämtliche Werke, herausgegeben von *W. Bolin/F. Jodl*; Band 4: Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie. Zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte, Stuttgart-Bad-Cannstatt ²1959, 261; Band 8: Vorlesungen über das Wesen der Religion, Stuttgart-Bad Cannstatt ²1960, 179.

[16] *Feuerbach*, Sämtliche Werke 4, 261.

[17] Vgl. *W. Kern*, Zur theologischen Auslegung des Schöpferglaubens, in: MySal 2 (1967) 494–545, hier 497.

[18] Das Fachwort für die Nicht-Notwendigkeit des Endlichen, „Kontingenz", enthält bezeichnenderweise einen ähnlichen Doppelsinn wie „überflüssig"; es besagt einmal „Zu-fälligkeit", sodann aber auch „Geglücktsein". Für ein Denken der Freiheit hat eben alles Begegnende den „erstaunlichen" Charakter des Nicht-Selbstverständlichen.

[19] *Hegel*, Sämtliche Werke 11, 84.

[20] *F. Nietzsche*, Wie die „wahre Welt" endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrthums, in: *Ders.*, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, herausgegeben von *G. Colli/M. Montinari*, Berlin ²1988, 6, 80f.

[21] Und ihre Gefährlichkeit läge nochmals darin, nun auch die aufklärende Kritik auf diese „quantité négligeable" zu fixieren und sie so von ihrer eigentlichen Arbeit abzuhalten. Das hat ja etwa Marx an Feuerbachs Religionskritik kritisiert.

[22] *F. Marx*, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: *Ders.*, Werke. Frühe

4. Gotteserfahrung

Zum einen kommen die schlichte Souveränität und das indiskutable Selbstgerechtfertigtsein jenes Anspruchs, der uns im Gewissen begegnet, mit der Hoheit des *Doxischen* zu Wort. Hier aber liegt das Zentrum sittlicher Erfahrung. – Darum genügt Retorsion nicht. Sie zeigt die Unumgänglichkeit moralischen Bewusstseins für den Fortbestand von Kultur-Lebewesen, erst recht für die Entfaltung von Geist und Freiheit als solche. Bei der sittlichen Erfahrung aber geht es, statt um ein Müssen (= Nicht-anders-Können), um ein Sollen (= Nicht-anders-Dürfen). Wir *können* ja anders, wie allenthalben belegt; doch wir dürfen es nicht: Wir dürfen nicht unmenschlich sein. An die Stelle von Not-wendigkeit tritt die *Sazienz* des *doxischen* Anspruchs.

Diese Erfahrung zeigt sich äußerer Begründung weder fähig noch bedürftig. Die Herrlichkeit des ergreifenden Guten legitimiert sich einfach in ihrem Aufgang. Darum beschränkt ihre Autorität sich auch nicht auf Theisten noch gar bloß auf Christen. Wieder stimme ich Kant gegen Dostojewski (wenn Gott nicht sei, sei alles erlaubt) und ähnliche Gedanken bei Horkheimer oder Adorno zu: Ethik bedarf keiner religiösen Begründung (in „theologischem Positivismus"). „Gewissen zu haben" definiert den Menschen als solchen. (Wobei eigens angemerkt sei, dass dies natürlich nicht aktualistisch und moralisierend gemeint ist – wären ja dann nicht bloß Säuglinge keine Menschen, sondern schon Schlafende nicht. Die Definition versteht sich grundsätzlich, fachlich gesagt, ontologisch, also im Sinn eines prinzipiellen Vermögens.) Gewissen zu haben (nicht auch: ihm zu folgen) definiert den Menschen unmissverständlicher als das überlieferte *animal rationale*, nicht nur im Seitenblick auf die künstliche Intelligenz oder die Frage der Tier-Mensch-Unterscheidung. (Seinem Gewissen *Folgen* würde dann das Menschsein inhaltlich und normativ bestimmen: Menschsein als Menschlichkeit.)

Zum anderen können wir Ethik grundsätzlich weder begründen noch müssen wir es; denn der sittliche Anspruch begründet sich selbst.[23] Doch sind damit noch nicht alle Fragen erledigt. Statt das Phänomen begründen zu wollen, könnte man versuchen, ihm noch besser zu entsprechen. Und zwar nicht bloß (praktisch) dem, was es zu tun aufgibt – ohne Zweifel die wichtigste Antwort –, sondern auch (theoretisch) dem, was es zu denken gibt. Nur dieses Zweitwichtigste steht jetzt an. (Freilich ist auch dies schon ein Tun – und darum zu verantworten.)

Wie und als was also wären Ethik und ihr Kern, das sittliche Bewusstsein, zu verstehen? – Unter dem Titel *Gotteserscheinung* formuliere ich die Ausgangsfrage so: Welche Theorie der Gewissenserfahrung lässt uns diese besser verstehen – ohne sie nur, besserwisserisch, „weg zu erklären"?

Naturalistische Erklärungen des sittlichen Bewusstseins haben, wie schon anklang, Konjunktur: biologisch, psychologisch, soziologisch oder rationalistisch: aus sinnvollem Eigenwohl-Interesse. Es leuchtet jedoch ohne weiteres ein, dass keine dieser Theorien den Anspruch eines Mitmenschen auf *unbedingten* Respekt vor seinem Gewissensgehorsam rechtfertigen könnte. Wenn die „Kosten" zu hoch würden, könnte er sich sogar förmlich verbieten.

Darum gehören die erwähnten Theorien zwar zur Gesamtbeschreibung des Phänomens; doch nähme man sie als Basis- oder Letzt-Erklärung, hätten sie das Negativ-Ergebnis vorentschieden. Man würde dem Anderen in seiner Gewissensnot nicht gerecht. Und zwar darum, weil man der fordernden Herrlichkeit im eigenen Gewissen nicht mehr ansichtig ist. Man nähme ja dann auch sich selbst als bloßes Entwicklungs- und Erziehungs-Objekt (oder vielmehr als „Sozialisations"-Gegenstand), jedenfalls nicht als ein Selbst und Freiheits-Subjekt.

Es lässt sich zeigen, dass Gewissenhaftigkeit den „Sitz im Leben" und den Kern jedes

---

Schriften; Band 1, herausgegeben von *H.-J. Lieber/P. Furth*, Darmstadt 1962, 488–505, hier 488.

[23] Eine außer-/vorsittliche Begründung würde das moralische Handeln in ein bloß legales verwandeln.

Gottes-Arguments darstellt.[24] Auch zur Hiobs-Frage, die sich hier ja alsbald meldet, steht nochmals Gewissenhaftigkeit an. Sie nämlich verbietet, das Göttliche – nach dem Vorgang alt- wie neugnostischer Entwürfe – als sakrales Gut-Böse-Gemisch vorzustellen, statt der Wahrheit die Ehre zu geben. Wäre doch sonst der Mensch mit seinem Gewissen dem vage-ungeklärten Göttlichen überlegen. Woher dann der Anspruch, der ihn als Licht des Heiligen trifft?

Das „Wovon-her des so einsichtigen wie kategorisch-unbedingten Gut-sein-Sollens" ergibt sich damit als philosophische Bestimmung für das religiös im Vollsinn „Gott" genannte Heilige. Wir „sollen" nur ungern, und dass wir gut sein sollen, ist obendrein tief beschämend (weil wir es offensichtlich nötig haben, es geboten zu bekommen). Was andererseits besagt, das Gewissen verloren zu haben, zum zweibeinigen Tier geworden zu sein? So zeigt sich, dass Gut-sein-Sollen ein Geschenk, ein „Dürfen" bedeutet. Und auch dies wäre in den philosophischen Gottes-Begriff einzuzeichnen (man sieht, wie weit wir hier eine bloße *causa sui* hinter uns gelassen haben).

Ein dritter Gedanke: Wird so die Gewissenserfahrung auf den lebendigen heiligen Gott hin verstanden – wie dies vor allem Newman erarbeitet hat –, dann sieht der Gewissenhafte sich nicht nur von Gott und seinem Anruf her bestimmt („vor dem Herrn", sagt die Bibel), sondern er richtet sich auch bewusst auf ihn aus. Und dies nicht bloß zusätzlich, obendrein, sondern grundlegend.

Wer hier Weltflucht, oder doch zumindest Lebensfremdheit, argwöhnen wollte, kann dafür sicher „fromme" Beispiele nennen; er täuscht sich gleichwohl. Den „barmherzigen Samariter" zum Beispiel treffen Anblick und Hilferuf des Überfallenen unmittelbar; dazu bedarf es keiner himmlischen Stimme. Emmanuel Lévinas weigert sich, das „nackte" Gesicht als religiöses Symbol, als Weg zu Gott aufzufassen. Er warnt zu Recht. – Aber dürfte der Helfer, wenn er an Gott glaubt, nicht *mit* diesem seinem Gott sich um den Hilflosen kümmern? So meint er es in der Tat. Und das keineswegs „aufgesetzt" und verstiegen, sondern schlicht aus gelebter Gott-Verbundenheit heraus (für Christen: nach dem Vorbild *des* Samariters, der dies um uns *mit* dem „Vater" getan hat, vgl. Joh 17).

Summary:

In speaking about man we need to turn our eyes towards God. While owing his existence to God, like everything else, man knows himself to be God's counterpart, his "Thou". He is not only brought into being by God, but is also called to join God, to enter into a Being-with-God. Thus man is not a mere "Thou" for God since he is called into a "We" with God in view of creation. God creates because he wants co-lovers. Since God draws man into this "We", our talk about God requires talk about man. Not merely for the reason that God invites man to become his co-lover, but above all because the Word of God wanted to become man himself; not just for the sake of offering a redeeming answer to man's sins, but because God's Word wanted to descend into creatureliness in a matrimony between heaven and earth.

[24] Auch und gerade des sogenannten ontologischen Arguments. Dessen Ausgangspunkt ist nämlich nicht ein purer Begriff, von dem man dann regelwidrig zur Wirklichkeit überginge, sondern die Tatsache, der reale Befund, dass in begrenzt-bedingten Menschen die Idee des Unbedingten und unbedingtes Betroffensein durch dessen Anspruch begegnet.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

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

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter **www.herder.de** beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: +49 761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

ThPh 94 (2019) 268–320

Buchbesprechungen

1. Systematische Philosophie und Philosophiegeschichte

Wozu Metaphysik? Historisch-systematische Perspektiven. Thomas Buchheim zum 60. Geburtstag. Herausgegeben von *Christopher Erhard*, *David Meißner* und *Jörg Noller*. Freiburg i. Br. / München: Alber 2017. 504 S., ISBN 978–3–495–48958–1 (Hardback); 978–3–495–81384–3 (PDF).

Die Beiträge der vorliegenden Festschrift für Thomas Buchheim widmen sich, wenn sie die Frage „Wozu Metaphysik?" behandeln, einem Thema, das nicht selten als obsolet und überholt beschrieben wird, aber dennoch, wie im Vorwort festgestellt wird, nach wie vor „provokativ und zeitlos" (13) ist. Die Festschrift umfasst zwei Teile: Im ersten Teil wird in 10 Beiträgen die „Frage nach dem Sinn und Zweck der Metaphysik" (ebd.) aus systematischer Perspektive behandelt; im zweiten Teil wird dieser Frage in 13 Beiträgen aus einer historischen Perspektive nachgegangen.

Der Sammelband beginnt mit einem Beitrag von *Rolf Schönberger* über „das Zielgebiet der Metaphysik" (17). Schönberger merkt hierzu an: Das, was im Begriff des ersten Grundes zu denken ist, wird immer „erst im Fortgang, in weiteren Gängen im Zielgebiet erreicht" (34). Die Alternative besteht also nicht nur darin, dass man entweder am Ziel ankommt oder unterwegs steckenbleibt. Das mag nach Schönberger bei räumlichen Bewegungen oder bei Reifungsprozessen der Fall sein, aber es gilt nicht für alle Prozesse und „schon gar nicht für Verstehensprozesse" (ebd.): „Die Grade des Sich-Kennens und Vertrautseins sind ebenso vielfältig wie die Tiefen der Durchdringung vielstufig" (ebd.). So ist es nach Schönberger im Falle der Metaphysik nicht damit getan, den Grund von allem als Gott zu identifizieren. Wenn dies zweifelhaft ist, dann kann das entweder bedeuten, dass es noch andere Identifikationsmöglichkeiten gibt oder aber „dass die Bestimmung, Grund des Seins insgesamt zu sein, noch so karg ist, dass eine Identifikation noch gar nicht unternommen werden kann" (34 f.). Thomas von Aquin hält Letzteres für „offenkundig ausgeschlossen", geht vielmehr „immer von diesem ersten Grund aller Bewegung, aller Notwendigkeit, ja überhaupt allen Seins aus", um auf diese Weise zu „weiteren Bestimmungen" und somit „zu einem reicheren Begriff in der Philosophie (und dann in der Theologie) zu kommen" (35).

Pirmin Stekeler-Weithofer unterscheidet bei seinen Überlegungen zur Frage „Was ist […] wirklich?" im Ausgang von den spekulativen Totalitätsbegriffen ‚Natur' und ‚Welt' zwischen dem „Sein der Vollzugswelt" und der „Natur der Objektwelt" (59). Zur Erläuterung dieser „fundamentale[n] Unterscheidung" (ebd.) stellt er klar: „Wir selbst sind Teil der Welt im Ganzen, also der *physis* des Seins im Vollzug" (ebd.). Wir sind aber „nicht einfach Teil der Natur, der *natura* als bloßem Gesamtgegentand empirischer Konstatierungen und theoretischer Erklärungen" (ebd.). Den „Grundfehler aller Naturalisierungsprojekte des Menschlichen, sowohl im theoretischen Bereich der Natur- und Verhaltenswissenschaften […] als auch im praktischen Bereich der Lebensformung" sieht er darin, dass man die eben genannte Unterscheidung „nicht in ihrer tiefen Bedeutsamkeit begreift" (59), was zu einem „verkürzte[n] Verständnis von Welt, Natur, Wissen und unserer selbst" (ebd.) führen müsse.

Auf Unklarheiten im Umgang mit dem Metaphysikbegriff stößt man nach *Matthias Lutz-Bachmann* bei Habermas und Heidegger. Ersterer operierte mit einem vom Neuplatonismus eines Plotin oder Proklos geprägten Bild des ‚metaphysischen Denkens', dessen Wirkungsgeschichte er bis zur Philosophie Hegels und Schellings verfolgt, um dann „für die Moderne die Dominanz eines ‚nachmetaphysischen' Paradigmas von Philosophie zu vertreten" (80). Übersehen wird bei einer solchen Vorgehensweise, „mit welchen unterschiedlichen Lesarten von Metaphysik die Philosophie in ihrer Geschichte arbeitet" (80 f.). Wer sich etwa auf die mittelalterliche Philosophiegeschichte einlässt, der erkennt die Spannungen der Konzepte von Metaphysik, wie sie zwischen Avicenna und Averroes, aber auch zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus „im Blick auf

die Frage nach der wissenschaftlichen Stellung der Metaphysik, ihrer inneren Einheit und ihrem Gegenstand bestehen" (81). Genau diese Differenzen werden auch „durch die heideggersche Pauschalkritik ausgeblendet", wenn dieser die Metaphysik schlicht und ergreifend „als ‚Onto-Theologie' abtut" (ebd.).

Im Anschluss an Adornos bekannte These, dass angesichts der Erfahrung von Auschwitz die „Metaphysik in der traditionellen Form einer Lehre von der ewigen sinnvollen Ordnung des Wirklichen" (121) nicht mehr möglich sei, versteht *Anne Sophie Meincke* Metaphysik als „Verständnismaximierung im Angesicht des Unverständlichen" (127). Die Frage nach dem Wozu der Metaphysik beantwortet sie „mit dem Hinweis auf ihr Was, welches streng prozessual zu verstehen ist", nicht aber „als Kanon von Lehrstücken" (ebd.). Weiterhin betont sie, als Ausdruck des metaphysischen Bedürfnisses des Menschen, das im Kern ein hermeneutisches Bedürfnis ist, sei die Metaphysik „zeitlos aktuell" (ebd.) und eine Diskussion, ob es wohl auch ohne Metaphysik gehen könne, erübrige sich. Allerdings weist für sie die Frage nach dem Wozu der Metaphysik auch auf „die Möglichkeit der fehlgeleiteten Form des Umgangs mit dem metaphysischen Bedürfnis hin" (ebd.). Denn Meincke stellt klar: „Das Was der Metaphysik als einer philosophischen Disziplin ist nicht ihr Wozu im instrumentalistischen Sinne der Ideologie, deren Bedürfnisbefriedigung darauf zielt, das Bedürfnis zum Schweigen zu bringen, wenn es sich schon nicht ausmerzen lässt" (ebd.). „Das Was der sich selbst richtig verstehenden Metaphysik", konkret „das Thematisieren des Thematisierens von Wirklichkeit" (ebd.) ist ihrer Meinung nach „vielmehr ihr Wozu im Sinne eines unabschließbaren Bemühens um Verstehen, einschließlich einer begleitenden kritischen Reflexion auf das Bedürfnis, welches dieses Bemühen um Verstehen unvermeidlich antreibt" (128).

Nach *Ludwig Jaskolla* gilt es festzuhalten, „dass es zwei zentrale Modi der Existenz personalen Lebens sind, die so interpretiert werden müssen, dass die Metaphysik der Person eine zentrale Rolle spielt" (213). Denn „sowohl in unseren Bezügen auf unsere Zukunft als auch auf unsere Vergangenheit" sei es notwendig, „dass wir uns auf uns als diejenigen beziehen, die diese Erfahrungen gemacht haben bzw. die betreffenden Projekte verfolgen" (ebd.). „In diesem Sinne müssen wir uns [also] als identische Personen durch die Zeit hin verstehen" (ebd.). Jaskolla geht davon aus, „dass Nicht-Reduktionismus und numerische Identität für die Philosophie der Person einen Fixpunkt darstellen, ohne den verschiedenste Fragen nach der Identität und der Zuschreibung von Verantwortung von Personen nur unzureichend gestellt werden" (ebd.). Ihm zufolge „könnte man formelhaft sagen", dass die Metaphysik der Person „ein Eckstein der Philosophie der Person als Ganzer" (ebd.) ist. Insofern sind für Jaskaola die verschiedenen deflationistischen Theorien, die im 20. Jahrhundert zahlreiche Anhänger hatten, „nicht im Recht" (ebd.).

Volker Gerhardt beruft sich bezüglich der Frage nach dem Proprium der Metaphysik auf die Antwort, die ein sehr junger analytisch geschulter Kollege unlängst in seiner Antrittsvorlesung gab. Metaphysik, so ließ er sein Publikum wissen, gebe schlicht und ergreifend die Antwort auf die Frage: „Was ist?" Gerhardt gibt in seinem Beitrag hierzu Folgendes zu bedenken: „Man sollte die tatsächlich direkt in die Metaphysik führenden ‚Was-ist'-Fragen durch einen Zusatz qualifizieren, damit nicht jeder, der nach der Bedeutung einer Vokabel, der Erklärung eines neuen Küchengeräts oder eines Rituals in einer fremden Religion [fragt], zum angehenden Metaphysiker deklariert werden muss" (221). Man sollte formulieren, die Metaphysik frage nach dem, was ist und zwar „*im Bewusstsein eines Ganzen, zu dem es gehört*" (ebd.). Denn zu diesem Bewusstsein gehöre auch, „dass der Fragende selbst zu diesem Ganzen gehört und sich darin selbst als Einheit versteht" (ebd.). Damit, so meint er, sei man „nicht nur Kant, Hegel und Nietzsche nahe, sondern auch den Denkern in den Anfängen der Philosophie, die gar nichts anderes sein kann als Metaphysik" (ebd.).

Isabelle Mandrella betont, dass es Thomas von Aquin nicht bei einem naiv unkritischen Metaphysizieren über Gott und andere immaterielle Gegenstände belässt. Für die Beantwortung der Frage „Wozu Metaphysik?" gelte es vielmehr zu berücksichtigen, „dass es viele Felder geben mag, auf denen sich diese Wissenschaft bewegt" (282): „Einem transempirisch Intelligiblen sind nämlich zunächst keine Grenzen gesetzt" (ebd.). Zugleich aber sei zu bedenken, dass alle „diese Felder […] in der als Erstes

zu klärenden Grundfrage zusammenlaufen, wie die Rede über solche Gegenstände überhaupt geklärt und begründet werden kann" (ebd.). Mandrellas Fazit: „Über die Wirklichkeit zu philosophieren – also Metaphysik zu betreiben – setzt auch für Thomas von Aquin voraus, dass wir uns über die Fundamente und Prinzipien verständigen, die unserem Erkennen zugrunde liegen" (ebd.).

Christopher Alexander Franke befasst sich mit den Perspektiven der Metaphysik in Thomas von Aquins Frühschrift *De ente et essentia* und kommt dabei zu folgendem Ergebnis. Thomas, so Franke, führe hier vor, „wie Metaphysik […] geht" (297). Sie ist ihm zufolge „die auf den Begriff gebrachte Zusammenschau aller möglichen Perspektiven auf ein Einzelding, die zu dessen vollständiger Erkenntnis führt" (ebd.). Im phänomenologischen Sinn kommen wir seiner Meinung nach „auf diese Art und Weise Metaphysik betreibend ‚zu den Sachen selbst'" (297).

Nach *Chun-Fa Liu* entspricht Leibniz' Einstellung, sicheres Wissen zu erreichen „der offenen, kritischen Einstellung, welche die modernen Gelehrten wie beispielsweise Karl Popper in den wissenschaftlichen Forschungen verlangen. Das Wissen aus jedem Bereich schließt einander nicht aus. Es widerstreitet einander nicht. Es gründet sich auch nicht auf einer gemeinsamen Basiswissenschaft, sei sie die Logik oder Metaphysik" (307). Denn die Pluralität ohne Grenze ist ihm zufolge „der Grundcharakter Leibniz'scher Philosophie" (307). Die von Leibniz vorgestellte Methode biete daher einen Fortschritt gegenüber der cartesischen Einseitigkeit, die auf einem „geschlossenen, absoluten Betrachtungswinkel" (ebd.) basiert.

Christopher Erhard und *Jörg Noller* kommen bei ihrem Vergleich von Schelers und Sartres Freiheitsverständnis zu dem Ergebnis, „dass bei beiden Autoren positive und negative Vollzugs-Freiheit jeweils notwendig und hinreichend für einander sind" (488). Denn der Geist, so ihre These, „kann die ‚gegebenen' Triebe nur im Lichte gewisser Ideen und Wertvorstellungen leiten und lenken" (ebd.). Gleichzeitig kann aber das Fürsich „nur mit Blick auf ein projektiertes Ziel seine Faktizität erhellen" (ebd.) Deutlich ist für die Autoren zudem, „dass die negative *Freiheit-von* metaphysisch grundlegender ist als die positive *Freiheit-zu*" (ebd.). Denn „[w]ir müssen in jedem Fall ‚Nein-Sager' bzw. ‚Nichtungen' sein, um offen für Werte, Ziele und Zwecke sein zu können" (ebd.).

Thomas Frisch, *Thimo Heisenberg* und *Nora Wachsmann* bestimmen den Kontrast von Hegels Phänomenologie des Geistes und Schellings Freiheitsschrift wie folgt: „Wo in der *Phänomenologie* jeder immanente Widerspruch den Gang der Untersuchung weiter motiviert und determiniert, geben in der *Freiheitsschrift* die Dimensionen der Freiheit selbst der Untersuchung vor, was sie (noch) zu leisten hat" (360). Mag auch die eigentümliche methodische Verfasstheit der ‚Freiheitsschrift' die Untersuchungen Schellings auf den ersten Blick unklar erscheinen lassen, so erschließt sich doch nach der Meinung von Frisch, Heisenberg und Wachsmann „dem hartnäckigeren Leser ihr besonderes Vermögen" (361). „Die Gegenüberstellung mit Hegels *Phänomenologie*", so die Autoren, zeige nämlich, „worin die Schelling'schen Kniffe ihre Motivation haben und vor allem, worin ihre besondere Leistung liegt" (ebd.).

Friedrich Hermanni vertritt in seinem Beitrag über Hegels Philosophie der vollständigen Religion die These, dass „dem religiösen Bewusstsein allererst durch die Geschichte Christi die trinitarische Natur Gottes" (419) erschlossen wird. „Wie nämlich Christus seine ursprüngliche Herrlichkeit preisgibt", so Hermanni, „um Mensch zu werden und zu sterben", so gebe „Gott seine ‚Verschlossenheit' auf, um im ewigen Sohn ein Anderer zu sein" (419). „Und wie Christus durch seinen Tod das gottwidrige Fürsichsein des Menschen" überwinde, so hebe Gott „den innertrinitarischen Unterschied auf" und kehre „im Heiligen Geist ewig zu sich selbst zurück" (ebd.). Hermanni hält fest: „Die ewige, innertrinitarische Geschichte wird in der Geschichte Christi zum Gegenstand der sinnlichen Anschauung und Vorstellung und verläuft daher an einem Individuum, dem die anderen Individuen gegenüberstehen" (ebd.).

Walter Schweidler formuliert eine These, die ihm zufolge einen gemeinsamen Nenner für alle Unterstellungen bilden kann, auf die Wittgenstein bei seiner Lösungssuche für Probleme gleich welcher Art zurückgreift. Dieser Nenner hat, wie es Schweidler unvermeidlich erscheint, „wesentlich mit Wittgensteins Verständnis von Religion oder eigentlich vom Christentum zu tun" (450). „Lösungen suchen kann [nämlich]

nur, wer nicht schon erlöst ist“ (ebd.). Es sei allerdings nicht so, dass Wittgenstein mit diesen Problemen gerungen hätte, weil es seine Probleme gewesen wären. Von ihm lasse sich daher auch „nichts über die Lösung dieser Probleme lernen, sondern nur über die Lösung *von* ihnen“, sodass deren Grund auch nicht in einer ihr vorausgehenden Lösung liegen könne, „sondern nur in einer *Erlösung* von ihnen“ (ebd.). Das ist für Schweidler „die eigentliche Einsicht oder vielmehr der Ur*glaube*, die bzw. den Wittgenstein dem Zweifel Descartes’ wie der Skepsis Humes entgegenzusetzen hat“ (450). In diesem Zusammenhang verweist er aber auch auf Goethe und betont: „Die Idee, dass alle Erklärungen des Erforschlichen mit aller Kraft und Exaktheit geleistet werden müssen, damit man zuletzt an dem Punkt ankommt, an dem man das letzte Problem liegenlassen, sich eben dadurch von ihm erlöst – *von* im exakt doppeldeutigen Sinne – sehen und das Unerforschliche ruhig verehren kann, scheint mir Goethes innerste Botschaft an Wittgenstein gewesen zu sein“ (451).

Nachdem in den letzten Jahren im deutschsprachigen Philosophiediskurs ein Plädoyer für das nachmetaphysische Denken im Vordergrund stand, mehren sich neuerdings wieder Stimmen, die eine konsequente Verabschiedung der Metaphysik nicht für sinnvoll halten. Zu erwähnen ist hier vor allem das an der analytischen Philosophie orientierte „Handbuch Metaphysik“, das 2017 von Markus Schrenk herausgegeben wurde. Das Handbuch entwickelt ein Gesamtkonzept von Metaphysik im Ausgang von 62 Themen. Die Buchheim-Festschrift stimmt mit dem „Handbuch Metaphysik“ insofern überein, als sie der ihres Erachtens zu Unrecht unterschätzten Metaphysik wieder Geltung zu verschaffen sucht. Sie weist allerdings keine einheitliche schulphilosophische Orientierung wie Schrenks Handbuch auf, sondern zeichnet sich in ihren 23 Beiträgen durch eine gewisse Bandbreite aus. Sie wendet sich zudem gegen die im heutigen akademischen Kontext vorherrschende weitgehende Abblendung unseres existentiellen Interesses an metaphysischen Fragen. Im Vorwort werden schließlich auch Fragen genannt, denen sich heute diejenigen stellen müssen, die um einen sachgerechten Einstieg in die Sache der Metaphysik bemüht sind. Es sind vor allem die folgenden Fragen, die sich in diesem Kontext stellen: „Inwiefern ist Metaphysik heutzutage noch relevant? Gibt es einen Sinn, in dem Metaphysik für die Philosophie unverzichtbar ist? Wenn ja, worin besteht dieser? Wenn nein, warum braucht Philosophie keine Metaphysik (mehr)? Was ist überhaupt ‚gute‘ Metaphysik, und worin unterscheidet sie sich von ‚schlechter‘ Metaphysik? Was sind Chancen und Probleme genuin metaphysischen Denkens? Wie wird Metaphysik in der Geschichte der Philosophie konzipiert und durchgeführt?“ (13). H.-L. Ollig SJ

Handbuch für Analytische Theologie. Herausgegeben von *Georg Gasser*, *Ludwig Jaskolla* und *Thomas Schärtl* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie; 11). Münster: Aschendorff 2017. IX/964 S., ISBN 978–3–402–13279–1 (Hardback).

In einer beachtlichen Breite widmet sich dieses Handbuch dem Paradigma einer analytisch ausgerichteten Theologie und Religionsphilosophie. Auf eine dreiteilige Grundlegung (Teil I), die sich einer näheren Bestimmung des analytischen Propriums in geschichtlicher und systematischer Hinsicht zuwendet, folgen Beiträge vom analytischen Horizont zu zentralen Inhalten theistischer Weltanschauungen (Teil II) sowie zu spezifisch christlichen Glaubenslehren (Teil III). Im Anschluss daran werden weiterführende Perspektiven erläutert (Teil IV). Zugleich leisten die Herausgeber der kritischen Infragestellung der Analytischen Theologie Auftrieb, indem sie zu jedem Beitrag eine kritische Response vorgesehen haben, was bisweilen ein polemisches Potential freilegt, aber gerade dadurch die Konturen des Analytischen deutlich werden und manche Frontlinien in intellektueller Schärfe hervortreten lässt.

Unter der Rubrik „Glaube und Vernunft“ geht *Andreas Koritensky* der Frage nach, inwiefern die analytische Religionsphilosophie „zu rationalistisch“ sei. Über eine fast genealogische Aufarbeitung des analytischen Erbes kommt er zu der differenzierten Antwort, dass eine zu große Betonung kognitiv-propositionaler Aspekte des Glaubensvollzugs – provoziert durch die zweigestufte Verhältnisbestimmung von propositionaler Überzeugung und willentlicher Glaubenszustimmung im analytischen Diskurs – das

Objekt des Glaubens womöglich verkürze und den im Glauben enthaltenen Zustimmungsakt nicht angemessen beschreiben könne. Sehr bedeutsam ist Koritenskys Feststellung, dass eine Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube ein Vorverständnis vom Glauben voraussetze, das nicht als gegeben betrachtet werden dürfe (122). In der Replik von *Daniel von Wachter*, der die historisierende Methode und die vermutete Neigung zu einem weniger kognitiven Glaubensverständnis bei Koritensky scharf kritisiert, wird mithin deutlich, dass hier nicht nur verschiedene Denkstile verhandelt werden, sondern dass die Debatte zwischen analytischen und nicht-analytischen Ansätzen nach einer argumentativen Plausibilisierung des jeweils eigenen Religions- oder Glaubensverständnisses verlangt, die von Wachter auch zu leisten versucht.

Dies ist ebenso von Relevanz in der darauffolgenden Diskussion über eine etwaige Bedeutung von Argumenten für die Existenz Gottes, in der *Winfried Löffler* die weiterhin bestehende Funktion und Verbreitung solcher Argumente vermutet und für ihre begründete Aktualität als nachträgliche, reflexive Absicherung zentraler Glaubensüberzeugungen plädiert. *Klaus von Stosch* erwidert in seiner Replik, dass Argumente für die Existenz Gottes angesichts der Metaphysikkritik Kants sowie einschlägiger Bemerkungen Wittgensteins zurecht eine marginalisierte Stellung in der gegenwärtigen Theologie haben und eine eventuelle Verbreitung solcherart Argumente unter Glaubenden nichts über ihre Geltung aussage. Hierzu muss man jedoch anmerken, dass Letzteres uns sehr wohl etwas über die Relevanz solcher Argumente kraft ihrer Zugehörigkeit zum gelebten Glauben sagen kann, was ja Löffler hervorheben wollte. Unabhängig von der Frage der Geltung oder Stichhaltigkeit traditioneller Gottesbeweise, oder davon, wie tragfähig Kants klassische Gegenargumente sind (hier gehen, naturgemäß, die Meinungen stark auseinander), ist die Frage nach der Angemessenheit solcher Begründungsstrategien eng an das zugrundeliegende Religionsverständnis gekoppelt, und hier scheint von Stosch in Anlehnung an Wittgenstein eine Konzeption absolut zu setzen, die gewiss nicht alternativlos ist. Es wären Argumente von Nöten, die zeigen, warum eine aus Wittgensteins religiösem Empfinden gewonnene Deutung des Glaubensakts als normierend zu betrachten und der Glaubenspraxis metaphysischer Begründungstheoretiker vorzuziehen wäre.

Auf derselben Konfliktlinie befindet sich die Diskussion zwischen *Katherine Dormandy* und *Hans-Joachim Höhn* zum Thema Glaubensbegründung. Der Beitrag Dormandys besticht für sich genommen durch die originelle Darstellung religionsphilosophischer Ansätze auf der Achse Privatheit-Öffentlichkeit der für die Glaubensbegründung herangezogenen Belege, die zu einer erkenntniserweiternden Schwerpunktverschiebung gegenüber der mehr traditionellen Auslegung anhand der Externalismus-Internalismus-Debatte beiträgt. Kritisch anzufragen wäre wohl, ob eine solche Aufstellung wirklich eine faire Beschreibung der reformierten Epistemologie erlaubt, lebt diese doch von ihrem dezidierten Externalismus. In seinem kritischen Kommentar zu Dormandys evidentialistischer Verhältnisbestimmung von Rationalität und religiösem Glauben wirbt Höhn für einen Glaubensvollzug, der „als fragend-hoffender Ausgriff nach einem Ermöglichungsgrund von Daseinsakzeptanz angesichts des kategorisch Inakzeptablen“ zu verstehen sei (254) und sich letztlich auf das „vernunftgemäße Andere der Vernunft“ beziehe (255), worin er das „Spezifikum religiöser Überzeugungen“ grundgelegt sieht (247). Zurecht weist Höhn auf die unabdingbare Hermeneutik religiöser Überzeugungen hin, die jeglicher Rationalitätserwägung vorausliegen müsse und die das Ineinander von Vollzug und Gehalt des Glaubens nicht ignorieren dürfe. Gleichwohl scheint, dass die durchaus beeindruckende und attraktive Darstellung des Propriums religiöser Überzeugungen kaum alternativlos ist und der Begründung bedarf, wenn sie, wie in diesem Fall, gegenüber analytischen Ansätzen normierend in Anschlag gebracht werden und nicht nur ein persönliches Zeugnis ausdrücken soll. Dies betrifft z. B. die Rede von „vermeintlich religiösen Sätzen und authentischen religiösen Aussagen“ (257), wobei letztere sich hinsichtlich ihres „Geltungsanspruchs“ von pseudo-religiösen Aussagen abhöben. Hier setzt Höhn einen normativen Religionsbegriff voraus, bei dem man sich jedoch fragen kann, warum er richtiger oder besser sein soll als das Glaubensverständnis eines Richard Swinburne oder einer Katherine Dormandy. An diesem Punkt wären weiterführende Überlegungen anzustellen, wie man solche disparaten Glaubensverständnisse in einen

gemeinsamen Diskurs bringen kann – von vornherein einen definitorischen Rahmen für das abzustecken, was als „religiös" gelten darf, ist sicherlich nicht der richtige Weg.

Das Auseinanderklaffen konkurrierender Glaubens- bzw. Religionskonzeptionen leuchtet ebenfalls unter dem Stichwort Spiritualität in gewisser Schärfe auf. Gegen gewöhnlich vorkommende Einwände unterstreicht *Oliver Wiertz* in seinem Beitrag, dass das Streben nach Objektivität und intersubjektiver Begründbarkeit keineswegs in einem notwendigen Widerspruch zu spirituellen Praxen stehe und dass auch eine umfassende spirituell-religiöse Einstellung zur Wirklichkeit ontologische Präsumptionen enthalte, die propositionaler Natur seien. *Saskia Wendel* differenziert in ihrer Replik zwischen Religiosität als einem auf ein Unbedingtes bezogenen Vollzug des Selbstbewusstseins einerseits und konkreten Religionen als darauf aufbauenden Sinndeutungssystemen andererseits, wobei die philosophische Reflexion über Spiritualität bei der Religiosität ansetzten müsse. Obwohl Wendel den kognitiven Gehalt religiöser Überzeugungen behauptet und ein realistisches Verständnis von Religion für sich reklamiert, meint sie trotzdem, dass religiöse Überzeugungen „aufgrund der Verortung der Religion in der praktischen Vernunft" nicht mit Wahrheitsansprüchen einhergehen (852). Während aber Wiertz, ähnlich wie von Wachter, für einen der Wahrheitsfähigkeit verpflichteten Kognitivismus und einen ontologischen Realismus im religiösen Bereich theoretische und praktische Argumente bringt, um anschließend ein großes Anregungspotential der analytischen Religionsphilosophie für religiöse Spiritualität daran festzumachen, scheint Wendel, ähnlich wie Höhn und von Stosch, eine bestimmte Semantik religiöser Aussagen und eine bestimmte Funktion doktrinärer Glaubensinhalte ohne ausdrückliche Begründung vorauszusetzten. Die argumentative Auseinandersetzung zwischen der analytischen Religionsphilosophie und ihren Kritikern müsste aber genau darin bestehen, das jeweils bevorzugte Religionsverständnis transparent und argumentativ plausibel zu machen. Weder die von Wendel und Höhn herangezogene Rede von religionseigenen „Geltungsansprüchen", noch Autoritätsargumente (wie der Rekurs auf Kants Religionsverständnis) können diesbezüglich überzeugen. Hier besteht weiterhin ein erheblicher Präzisions- und Diskussionsbedarf.

Über diese – der Religionsphilosophie zuzuordnenden – Verhältnisbestimmung von Religion und Rationalität bzw. Vernunft hinaus enthält der Band Beiträge zum Thema Eigenschaften und Verfasstheit Gottes, einem zentralen Topos der analytisch ausgerichteten philosophischen Theologie. *Uwe Meixner* argumentiert für eine Beschreibung Gottes anhand des Substanzbegriffs mit kritischer Replik durch *Klaus Müller*, der zurecht auf einige aus dogmatischer Sicht verfehlte Spekulationen in Meixners sonst sehr solider metaphysischer Eruierung hinweist. Das Verhältnis zwischen Gott und Zeit wird unter den Stichworten „Vorherwissen" (*Paul Weingartner* und *Johannes Grössl*) und „Ewigkeit" (*Christian Tapp* und *Reinhold Bernhardt*) diskutiert. Die „Theodizee"-Frage erläutern *Armin Kreiner* und *Gregor Maria Hoff* und zur „Vielfalt der Religionen" macht *Bernd Irlenborn* den Inklusivismus gegenüber dem Pluralismus stark, während *Perry Schmidt-Leukel* in seiner Response die umgekehrte Rangordnung propagiert. *Bruno Niederbachers* metaethische Argumentation für die Möglichkeit einer metaphysischen Abhängigkeit der Moral von Gott, die mit keiner starken normativen oder epistemischen Dependenz einhergehen müsse, wird aus der Perspektive der Moraltheologie im Beitrag von *Kerstin Schlögl-Flierl* respondiert.

Überraschenderweise, das muss eigens betont werden, scheinen die zuerst besprochenen Fragen nach der Rationalität des Glaubens und dem Status religiöser Aussagen, die schon seit Jahrzehnten einen selbstverständlichen Schwerpunkt angelsächsischer Religionsphilosophie ausmachen und bei denen analytische Ansätze auch in Kontinentaleuropa relativ breit rezipiert worden sind, am konfliktträchtigsten zu sein, während die Diskussionen zu den dogmatischen Traktaten in Teil III – in gewisser Weise Neuland für die analytische Methode – durchaus harmonisch im Sinne der schulübergreifenden Dialogbereitschaft verlaufen.

Personenintern findet ein solcher Dialog schon länger in den Schriften *Thomas Schärtls* ertragreich statt. In seinen Ausführungen zur Trinitätslehre erläutert Schärtl die Frage nach der logischen Konsistenz trinitätstheologischer Aussagen anhand verschiedener analytischer Strategien, die ausgehend von der Prädikatenlogik zum Teil modifizierte

Konzepte wie das der relativen Identität und das der Differenzierung in akzidentelle und konstitutionelle Selbigkeit bemühen. *Georg Gasser* fragt in seinem Beitrag, dem ein Kommentar von *Hans Kessler* folgt, nach den metaphysischen Voraussetzungen eines realistischen Glaubens an die Auferstehung der Toten – ein Thema, das eng mit dem anderweitig diskutierten Problem der diachronen Identität von Personen zusammenhängt und von der Unbefangenheit der analytischen Philosophie gegenüber metaphysischen Fragen offensichtlich profitiert. Besonders förderlich erscheine nach Gasser der phänomenologisch gewonnene Leib-Begriff als Vermittler zwischen der Körperlichkeit und dem Personalen. Im Beitrag von *Veronika Wegener* wird die angelsächsische Debattenlage in Bezug auf die Soteriologie erörtert und in der Replik von *Matthias Remenyi* in Beziehung zur hermeneutisch geprägten Theologie gesetzt.

Zu den grundsätzlichen Anfragen an die Analytische Theologie, die in diesen systematischen Diskussionen zu Tage gefördert werden, sei exemplarisch auf Folgendes verwiesen: In seinem Kommentar zu *Thomas Marschlers* Aufriss inkarnationstheologischer Ansätze kritisiert *Roman A. Siebenrock* die in der Analytischen Theologie vorkommende methodische Unterscheidung der Traktate „De Deo uno" und „De Deo trino" sowie die analytische Tendenz zur Abstraktion von geschichtlichen und soteriologischen Aspekten in der Gotteslehre (582). Wie aber Siebenrock selbst einräumt, sind hierüber nähere Diskussionen erforderlich, denn es ist nicht offensichtlich, dass das Herausgreifen einzelner Detailaspekte zur begrifflichen Klärung unter Ausblendung eines größeren Zusammenhangs oder der geschichtlichen Genese in einer Verstellung des Gegenstands resultieren muss. Klärungsbedürftig ist auch *Bernhard Nitsches* Ablehnung eines als „ontisch" bezeichneten Umgangs mit metaphysischen Problemkomplexen im analytischen Diskurs (522). Hier müsste der kategoriale Unterschied zwischen „ontischen" Begriffsapplikationen und „ontologischen" Aussagen klarer dargestellt und an der Begriffsverwendung veranschaulicht werden. Möglicherweise lässt sich die von Rahner in die Theologie eingeführte (aber bis auf wenige Bemerkungen kaum explizierte) „ontologische Differenz" sprachphilosophisch rekonstruieren und in einer nicht-heideggerianischen Terminologie ausdrücken, wodurch sich ihre Geltung auch außerhalb der Transzendentaltheologie prüfen ließe. Vor diesem Hintergrund wären auch Bedeutung und Legitimität des Vorwurfs der Ontotheologie neu zu bedenken.

Diese Bemerkungen wollen andeuten, dass es ein großes Verdienst der Herausgeber ist, nicht nur die analytische Schule präsentiert, sondern sie auch mit anderen Denktraditionen konfrontiert zu haben. Die prinzipiellen Fragen, die hierdurch aufgeworfen werden, mögen einen Anstoß zu weiterführenden Diskussionen in der theologischen Grundlagenforschung geben. Darüber hinaus bieten die reichhaltigen Beiträge eine ausgezeichnete, in die Tiefe gehende Einführung in die analytisch untermauerte Reflexion über religionsphilosophische und theologische Themen. Auch unabhängig von seiner Promotion des analytischen Denkens stellt das Handbuch eine anspruchsvolle aber klar strukturierte und problembewusste Hinführung zu wesentlichen fundamentaltheologischen und dogmatischen Themen dar. Å. Wahlberg

Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine. Edited by *Andrei A. Buckareff* and *Yujin Nagasawa*. Oxford: Oxford University Press 2016. VI/299 S., ISBN 978–0–19–872225–0 (Hardback); 978–0–19–178909–0 (EPUB).

Seit geraumer Zeit sind viele analytische Religionsphilosophinnen und Religionsphilosophen auf der Suche nach Alternativen zu konventionellen Theismen wie dem klassischen, offenen oder personalen Theismus, weil diese vermeintlicher Weise mit den Naturwissenschaften unvereinbar seien. Dieser von Andrei Buckareff und Yujin Nagasawa herausgegebene englischsprachige und deutlich analytisch geprägte Sammelband entstand innerhalb des von der John Templeton Foundation finanzierten Projektes „Exploring Alternative Concepts of God", welches beide Herausgeber gemeinsam verantworten. Dieser Band möchte Alternativen jenseits der bekannten Theismen diskutieren und eignet sich, obwohl es sich um einen Sammelband handelt, als eine hervorragende Einführung in die Materie, da alle Autoren sichtlich bemüht sind, ihre spezifischen Positionen in die allgemeineren religionsphilosophischen

Debatten einzuordnen. Der Band gliedert sich in fünf Sektionen. Nach einer Einführung der beiden Herausgeber präsentieren in den ersten beiden Sektionen insgesamt sieben renommierte Philosophinnen und Philosophen (*Peter Forrest*, *Karl Pfeifer*, *John Leslie*, *Brian Leftow*, *Yujin Nagasawa*, *John Bishop*, *Ken Perszyk* und *Marilyn McCord Adams*) pantheistische und panentheistische Konzeptionen Gottes. Die dritte Sektion ist gewissermaßen ein Potpourri von Alternativen, welche sich nicht in das Schema Pantheismus-Panentheismus einordnen lassen. Diese Sektion thematisiert den idealistischen Theismus (*Charles Taliaferro*), den Ultimismus (*John L. Schellenberg*) und das Verhältnis von theologischem Realismus und Fiktionalismus (*Robin Le Poidevin*). Innerhalb der vierten Sektion gehen drei Autoren (*Willem B. Drees*, *Andrei A. Buckareff* und *Hugh J. McCann*) der Frage nach, ob Gott als wirkursächlich Handelnder verstanden werden muss und wenn dies der Fall ist, welche Konsequenzen das für die metaphysische Konzeption Gottes und für das Verständnis von geschöpflicher Freiheit hätte. Die beiden letzten Beiträge (*Emily Thomas* und *Eric Steinhart*) bilden die fünfte Sektion des Bandes und präsentieren unterschiedliche Konzeptionen Gottes innerhalb einer naturalistischen Metaphysik. Weil auf der einen Seite die Anzahl der Einzelbeiträge die Besprechung aller unmöglich macht und doch auf der anderen Seite auf inhaltliche Aspekte der Beiträge ausreichend eingegangen werden kann, wird im Folgenden aus jeder Sektion lediglich einer ausführlich besprochen.

John Leslie („A Way of Picturing God", 50–63) präsentiert einen insbesondere an Spinoza angelehnten Pantheismus, welchen er umfassend in *Infinite Minds* ausführt. Zu Beginn steht die Frage im Mittelpunkt, die vielleicht die Wurzel allen philosophischen Fragens überhaupt ist: Wieso existiert überhaupt eine Welt? Beide üblichen Antwortversuche, nämlich, dass etwas existiert, weil es möglich ist, oder, weil etwas aus der Reihe des Existierenden selbst für das Existieren der Welt Ursache sei, verwirft Leslie, da zum einen Möglichkeiten nicht das Potential hätten etwas hervorzubringen (50) und da nichts aus der Reihe des Existierenden selbst Ursache der Reihe des Existierenden, also der Welt, sein könne (51–53). Ähnlich wie Nicolas Rescher schlägt Leslie nun vor, die Frage mit Verweis auf die platonische These zu beantworten, dass etwas existiert, weil es ethisch oder axiologisch erforderlich ist, dass es existiert: Weil es also besser ist, dass die Welt existiert, als dass sie nicht existiert, existiert sie (53–56). Im Folgenden, sich von dieser platonischen Intuition leiten lassend, vertritt Leslie die These, dass es unendlich viele Intellekte gibt, welche all das kontemplieren, was es wert ist kontempliert zu werden (58–62). Das Kontemplieren dieser Intellekte ist mit der Existenz unendlich vieler Universen identisch, da Leslie davon ausgeht, dass die fundamentalen „Bausteine" der Wirklichkeit Gedanken sind und alles Konkrete sich auf diese gedanklichen Strukturen reduzieren lässt (worauf der Autor in seinen größeren Werken explizit eingeht). Den Term *Gott* verwendet Leslie für die Summe dieser unendlich vielen Intellekte, und er bezeichnet jeden dieser Intellekte als einen göttlichen (61).

Eine panentheistische Konzeption Gottes präsentiert *Yujin Nagasawa* („Modal Panentheism", 91–105). Seiner These „God is the totality of all possible worlds" (91) liegt David Lewis' modaler Realismus als metaphysische Theorie der Modalität zugrunde, die davon ausgeht, dass mögliche Welten genauso konkrete Universen wie unser aktuales Universum sind, welche jedoch untereinander kausal unzugänglich sind. Daneben geht Lewis davon aus, dass Aktualität indexikalisch analysiert werden müsse, dass folglich jede mögliche Welt relativ zu sich selbst aktual sei. Zusätzlich lehnt Lewis die Vorstellung ab, dass sich mögliche Welten Individuen teilen könnten. Statt Identitätszusammenhängen zwischen Teilen von Welten gibt es also nur Ähnlichkeitsrelationen – sogenannte Counterpart-Relationen. Nagasawas Argument, wieso Gott die Totalität aller möglichen Welten sei, speist sich aus der Anselmianischen Definition Gottes als etwas, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann (92). Sollte Gott tatsächlich mit der Totalität aller möglichen Welten identifiziert werden, dann kann es keine Entität geben, welche umfassender ist: „[B]ecause the totality of all possible worlds is, by definition, that than which no greater can be thought" (94). Im Folgenden zeigt Nagasawa, dass der modale Panentheismus die klassischen *omni*-Eigenschaft integrieren kann (95–96). Offenbar ist der Autor bemüht, die konzeptionelle Nähe von modalem Panentheismus und klassischem Theismus zu betonen. Allerdings ist er der Auffassung, dass seine

Konzeption unterschiedliche Probleme des klassischen Theismus, insbesondere das Theodizeeproblem, besser zu lösen vermag. Wenn Gott tatsächlich die Totalität aller möglichen Welten ist und es unendlich viele Welten gibt, darunter unendlich viele, welche unvorstellbares Leid enthalten, ist es gar nicht vermeidbar, dass Leid existiert. Verschärft wird diese These dadurch, dass der Gott des modalen Panentheismus keinerlei personale Züge trägt und daher nicht über einen Willen, Wahlfreiheit und folglich moralische Verantwortlichkeit verfügt (96–100). Obwohl der Gott des modalen Panentheismus dem Theodizeeproblem des klassischen Theismus entrinnt, stellt sich, laut Nagasawa, ein spezifisches modal-panentheistisches Theodizeeproblem: Wenn Gott die Totalität aller möglichen Welten ist und unendlich viele mögliche Welten existieren, in denen Böses vorkommt, dann ist Gott selbst nicht das Gute schlechthin (101). Insgesamt vertritt Nagasawa also die These, dass der modale Panentheismus mit der Anselmianischen Definition Gottes kompatibel ist, diese sogar äußerst präzise explizieren, die klassischen *omni*-Eigenschaften integrieren und einige Probleme des klassischen Theismus umgehen kann, aber dennoch selbst ein massives Theodizeeproblem beinhaltet. Summa summarum hält Nagasawa den modalen Panentheismus für eine vorteilhaftere Position gegenüber dem klassischen Theismus.

John L. Schellenbergs Beitrag („God for All Time: From Theism to Ultimism", 164–177) behauptet zunächst, dass dem Kritiker des klassischen Theismus für gewöhnlich zwei alternative Wege zur Verfügung stehen: Entweder kann dieser pantheistische oder panentheistische Konzeptionen vertreten oder aber behaupten, dass Gott transkategorial sei, wie dies beispielsweise John Hick mit seinem Konzept des Realen tut (165). Schellenbergs Beitrag lässt sich als eine weitere Alternative verstehen, da die pantheistischen und panentheistischen Konzeptionen zu spezifisch, zu detailliert und unter der Voraussetzung des wissenschaftlichen Temporalismus (worunter Schellenberg die quasi-skeptische Position versteht, dass die Bewertung von Theorien in vollem Bewusstsein der eigenen fragilen Position innerhalb der Geschichte der Wissenschaften erfolgen solle) nicht haltbar sei, während die Transkategorialität Gottes inhaltlich unterbestimmt sei (165). Der Ultimismus geht dagegen davon aus, dass es eine Realität gibt, welche in drei Weisen ultimativ ist: in metaphysischer, axiologischer und soteriologischer Art und Weise (166). Eine Realität ist metaphysisch ultimativ, wenn deren Existenz die ultimative ontologische Voraussetzung alles anderen Existierenden ist. Eine Realität ist axiologisch ultimativ, wenn sie nicht durch etwas anderes an Größe und Vortrefflichkeit überboten wird. Und eine Realität ist soteriologisch ultimativ, wenn allein durch eine Beziehung zu dieser Realität, ein unüberbietbares Gut erreicht werden kann (168–171). Schellenberg ist der Auffassung, dass der Ultimismus zwar keinen religiösen Wahrheitsanspruch enthält, dass aber andersherum jeder (ernstzunehmende) religiöse Wahrheitsanspruch den Ultimismus enthält und sich dieser deshalb als grundlegendes Konzept in der Religionsphilosophie etablieren sollte (175–177).

Andrei Buckareff („Theological Realism, Divine Action, and Divine Location", 213–233) vertritt in seinem Beitrag die These, dass der theologische Realismus den theologischen Kognitivismus voraussetzt, dass also einige unserer Aussagen über Gott mit Sachverhalten übereinstimmen (213) und die klassische theistische Metaphysik keine ontologischen Ressourcen dafür bereitstellt, ein theologischer Realist in Bezug auf göttliches Handeln in der Welt zu sein. Buckareff stellt die These auf, dass jeder raumzeitlich lokalisierbare Sachverhalt (etwa eine kausal wirksame Handlung), durch etwas verursacht sein muss, was selbst raumzeitlich ist. Wenn Gottes Handlungen also raumzeitlich lokalisierbar sind, dann muss Gott selbst raumzeitlich situiert sein (218). Da innerhalb des klassischen Theismus Gott als außerhalb von Raum und Zeit existierend gedacht wird, kann eine klassische theistische Metaphysik, laut Buckareff, keinerlei ontologischen Rahmen für kausales Handeln Gottes anbieten (230). Wenn man also theologischer Realist in Bezug auf göttliche Handlungen sein möchte, so sei man dazu verpflichtet, die Konzeption Gottes an diesen Wunsch anzupassen und den klassischen Theismus durch einen Pantheismus oder Panentheismus zu ersetzen.

Besonders ungewöhnlich und deshalb interessant sind Theismen, welche sich explizit innerhalb einer naturalistischen Metaphysik bewegen. *Emily Thomas* („Samuel Alexander's Space-Time God", 255–273) präsentiert in ihrem Beitrag die emergentistische

Konzeption Gottes bei Samuel Alexander und vertritt die These, dass diese dem emergentistischen Panentheismus Philip Claytons vorzuziehen sei. Alexanders emergentistische Theologie besteht in der These, dass nicht bloß der Geist aus der Materie, sondern dass Gott aus dem Universum emergiert: „God does not yet exist" (259). Während Clayton seinen Emergentismus als Panentheismus konzipiert, so dass das Universum in irgendeinem weiter zu explizierenden Sinn „in" Gott ist, scheint Samuel Alexander den Panentheismus auf den Kopf zu stellen: Gott ist in einem weiter zu explizierenden Sinn „im" Universum „enthalten" (260). Gegen Clayton wendet Thomas ein, dass dieser zwar eine naturalistische Metaphysik, jedoch eine nicht-naturalistische Theologie vertrete, denn „God is a non-natural phenomenon lying outside of science" (270). Zum anderen scheint Clayton die These, dass Gott das Universum und die Hierarchie des Emergierenden erschaffen hat, den beiden konkurrierenden Erklärungen vorzuziehen, dass die Hierarchie des Emergierenden ein *brute fact* sei oder dass das Universum notwendigerweise diese Hierarchie hervorbrächte (265). Claytons Gott ist also einerseits ein Schöpfergott, andererseits soll Gott aus dem Universum emergieren. „For Alexander, the world […] is sufficient, and positing a creator God is 'superfluous' […]. In contrast […] for Clayton, a creator God is sufficient, and positing an emergent God is superfluous." (270). Wegen dieser beiden Einwände plädiert Thomas dafür, Alexanders emergentistische der panentheistischen Konzeption Claytons den Vorzug zu geben (171).

Insgesamt handelt es sich bei allen Beiträgen – ganz in analytischer Manier – um gut lesbare, kurze, übersichtliche, argumentativ klar strukturierte und originelle Texte. Wer selbst auf der Suche nach Alternativen jenseits des klassisch-theistischen Paradigmas ist, wird um diesen Band wohl kaum herumkommen. J. L. Propach

Campagna, Norbert: *Der klassische Liberalismus und die Gretchenfrage.* Zum Verhältnis von Freiheit, Staat und Religion im klassischen politischen Liberalismus (Staatsdiskurse; Band 34). Stuttgart: Steiner 2018. 454 S., ISBN 978–3–515–12006–7 (Hardback); 978–3–515–12009 8 (PDF).

Braucht die Freiheit die Religion oder kann sie ganz auf sie verzichten? Wenn sie die Religion braucht, dann scheint die Aufklärung gerade den Wert zu gefährden, den sie fördern möchte, denn der aufgeklärte Mensch kann nicht mehr dazu gebracht werden, an Gott zu glauben. Das Individuum will frei sein; es kann aber nur frei sein, wenn es in einem Umfeld lebt, in dem Platz für Freiheit ist. Wer frei sein will, muss auch wollen, dass Bedingungen existieren, die es ihm ermöglichen, frei zu sein. Aber wie bewahrt man am besten die Bedingungen der Möglichkeit der Freiheit? Diese Frage steht im Mittelpunkt des Buches; es bezieht sich auf die Zeit zwischen 1670 und 1870. „In diesen beiden Jahrhunderten behaupten eine Reihe liberaler Autoren, dass der Mensch nur dann hoffen kann, frei zu bleiben, wenn er am Religiösen festhält" (16). Es geht dem Verf. darum, „eine bestimmte, heute zum Teil vernachlässigte Tradition im Liberalismus darzustellen, eine Tradition in der man sich noch die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Freiheit stellte" (19 f.). Aus den fünf Teilen seien einige Themen herausgegriffen.

„Teil I: Einführung in die Problematik" wirft u. a. einen Blick auf den zeitgenössischen politischen Liberalismus. Der „liberale Staat versteht sich prinzipiell als ein Staat, der sich nicht in die Privatsphäre seiner Bürger einmischen will und für den die Religion zu dieser Privatsphäre gehört" (40). In John Rawls' *A Theory of Justice* (1971), einem für den zeitgenössischen politischen Liberalismus repräsentativen Werk, wird „die Religion so gut wie gar nicht erwähnt" (42). Teil II unterscheidet zwischen „einer rein theologischen oder religiösen und einer rein politischen Perspektive auf die Religion" (83). Während die theologische Perspektive die Wahrheit als einzig legitimes Beurteilungskriterium einer Religion betrachtet, befasst die politische Perspektive sich ausschließlich mit deren Nützlichkeit. Nach Montesquieu sollte eine theologisch falsche Religion, die dem Gemeinwohl nützt, solange bewahrt werden, „wie sie ihre Funktion erfüllt und nicht durch eine Religion ersetzt werden kann, die diese Funktion besser, oder zumindest doch genauso gut erfüllt" (106 f.). Für Tocqueville tritt „die Frage nach der Wahrheit einer Morallehre oder Religion in den Hintergrund, und in den Vordergrund tritt

die Frage nach der Angemessenheit einer Morallehre oder Religion zur Bewahrung des liberalen Charakters eines politischen Gemeinwesens" (125). Eine Kritik dieser Instrumentalisierung findet sich u. a. bei Benjamin Constant. Wenn man die Religion auf die Dimension der politischen Nützlichkeit reduziert, spielt man den Mächtigen in die Hände, denn diese werden dann keine Rücksicht mehr auf andere Dimensionen der Religion nehmen und sie mit gutem Gewissen als bloßes Herrschaftsinstrument gebrauchen. „Die Religion muss immer einen Aspekt behalten, der sie aus der Sphäre der reinen Immanenz erhebt und der es ihr dementsprechend erlaubt, nicht vollständig instrumentalisiert zu werden" (132).

Ein liberales politisches Gemeinwesen besteht aus Institutionen, die die Bürger vor einem Machtmissbrauch der Regierenden schützen. Diese Institutionen stehen im Dienst der unter ihnen lebenden Menschen, „aber wenn diese Menschen sich nicht in den Dienst der Institutionen stellen und sich auch nicht in ihren Dienst stellen wollen, dann werden die Institutionen sich nicht selbst schützen können, und wenn sie dann abgeschafft sein werden, werden sie auch nicht mehr ihre Aufgabe erfüllen können, nämlich die Menschen vor Machtmissbräuchen zu schützen" (151). Der Schutz der Institutionen kann den Einsatz des eigenen Lebens erfordern; deshalb müssen wir nach einer Motivation suchen, die das Eigeninteresse übersteigt. „Teil III: Die Religion im Dienst des Liberalismus" fragt deshalb, inwiefern die Religion eine Rolle bei der Lösung des Problems der Bewahrung liberaler Institutionen spielen kann. In Kapitel 1 geht es um die Rolle fester Überzeugungen, die vorzüglich von der Religion geliefert werden. Stets zweifelnde Menschen, so Tocqueville, können nicht dazu motiviert werden, Großes zu vollbringen; sie können folglich keine guten Verteidiger liberaler Institutionen sein. Nicht alle festen Überzeugungen lassen sich auf eine rationale Evidenz zurückführen; die menschliche Vernunft ist nicht imstande, bestimmte Aussagen, die für die Praxis relevant sind, zu beweisen. „Hinsichtlich dieser Aussagen steht man vor der Alternative: entweder man lässt sie im Schatten des Zweifels oder man akzeptiert sie als Dogmen bzw. als auf Dogmen fundiert. Dass der Mensch eine Würde hat, ist für Tocqueville ein Dogma, ein Satz, den man glaubt, aber nicht beweisen kann" (153). Wer es dennoch begründen will, muss auf ein anderes religiöses Dogma zurückgreifen. Es ist nicht so, dass „die Religion und ihre Dogmen die menschliche Vernunft lähmen, sondern es ist vielmehr der allgemeine Zweifel, der sich einstellt, wenn der Mensch keine Dogmen mehr anerkennt, wenn ihm keine klaren und eindeutigen Orientierungspunkte mehr gegeben sind […]. Wer sich dem religiösen Joch nicht unterwerfen will, wird sich, so Tocquevilles Überlegung, früher oder später dem politischen Joch des Despoten unterwerfen müssen" (173). – „Kapitel 3: Der Wert des Menschen" weist mit Tocqueville auf eine Gefahr der amerikanischen Demokratie hin. „Die Amerikaner sorgen sich primär um ihr körperliches Wohlergehen und den Erwerb materieller Güter" (222). „Der soziale Zustand der Gleichheit nährt den Materialismus im alltäglichen Wortsinn" (228); davon ausgehend entwerfen die Philosophen ein materialistisches Menschenbild, das die Freiheit leugnet. Die Lösung kann nicht darin bestehen, dass man den Demokratisierungsprozess rückgängig macht; vielmehr muss die Religion dem materialistischen Menschenbild den Glauben an eine vom Körper unterschiedene Seele entgegensetzen. – Der politische Liberalismus betont den Nutzen des religiösen Glaubens der Regierenden für die Bewahrung der Freiheit der Bürger („Kapitel 5: Die Begrenzung der politischen Macht"). Die Religion, so Tocqueville, „hält die demokratische Mehrheit davor zurück, ihre faktische Macht auszuüben und die Minderheit zu unterdrücken" (270).

Wenn die Religion dem Liberalismus in seinem Versuch, ein liberales politisches Gemeinwesen zu errichten, dienlich sein kann, sollte dann auch der liberale Staat der Religion entgegenkommen? „Teil IV: Der liberale Staat und die Religion", der sich mit dieser Frage befasst, vertritt u. a. folgende Thesen: Es ist falsch zu glauben, dass die Trennung von Kirche und Staat zu einer Schwächung der Religion führen wird. „Je weniger die Kirche sich unmittelbar in politische Gelegenheiten einmischt […], umso größer ist ihr Einfluss auf das Volk. Und da in einer Demokratie die Politik letztendlich vom Volk bestimmt wird, übt der Klerus einen Einfluss auf das Volk aus" (298). „Insofern der liberale Staat die Wahrheitsfrage ausklammert, kann die Toleranzgrenze nicht

zwischen wahrer Religion und falschen Religionen liegen […]. Ein liberaler Staat kann […] das Ziehen einer Toleranzgrenze nur durch liberale Prinzipien begründen" (333). Bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts hatte man geglaubt, dass nur eine größtmögliche Homogenität „wirksamer Stabilitätsfaktor und damit eine Garantie für den öffentlichen Frieden sein konnte – was zu einer Politik der religiösen Intoleranz geführt hatte". Von da an macht sich der Gedanke breit, „dass diese Stabilität und dieser öffentliche Frieden genauso, wenn nicht sogar besser, dort garantiert werden können, wo es mehrere religiöse Gemeinschaften gibt" (342). Constant bringt den Wettkampf der Religionen mit dem ökonomischen Wettbewerb in Verbindung. Wie die Produzenten um Kunden werben, so werben die religiösen Gemeinschaften um Gläubige. „Und genauso wie der Staat davon absehen soll, in den Konkurrenzkampf der Produzenten einzugreifen, soll er auch davon absehen, in den Konkurrenzkampf der religiösen Gemeinschaften einzugreifen" (354). Die Entwicklung von 1500 bis 1900 zeigt, „dass eine als im Interesse der Religion und des Staates gedachte Intoleranz einer im Interesse der Religion und des Staates gedachten Toleranz Platz gemacht hat. Eine Politik der Toleranz zwingt die Religionen, lebendig zu bleiben, wenn sie im Konkurrenzkampf überleben wollen" (355). Dem Atheismus gebührt nach Constant, wie falsch er auch sein mag, „derselbe Schutz wie der wahrsten aller Religionen" (361). Der militante Atheismus ist ein Produkt der staatlichen Verfolgung. Der Staat solle deshalb die Atheisten in Ruhe lassen. „Sie werden dann Zeit haben, einen Blick nach innen zu werfen. Dort werden sie dann der Leere gewahr, die ein Leben ohne jedweden religiösen Glauben begleitet" (363).

„Teil V: Der klassische Liberalismus und der Islam" fragt: Was haben die großen Denker der liberalen Tradition über den Islam gesagt? Warum sprachen sie überhaupt über den Islam? Montesquieu betrachtet den Islam als eine Religion, die dem politischen Absolutismus Grenzen setzt. „Die Hinweise auf den Islam können in dieser Hinsicht als Teil einer allgemeinen Reflexion über den möglichen anti-absolutistischen Gebrauch der Religion betrachtet werden" (384). Der Islam erscheint als das vielleicht einzige Instrument, „das den Willen des Despoten normativ einschränken kann" (386). „Die Gläubigen setzten den Gehorsam gegenüber Gott über den Gehorsam gegenüber dem Fürsten und gaben letzteren auf, sobald der Fürst sich das Recht nehmen wollte, etwas an der Religion zu ändern bzw. sie sogar ganz abzuschaffen" (400). Tocquevilles Auseinandersetzung mit dem Islam steht im Zusammenhang mit der Kolonisierung Algeriens durch die Franzosen. Er war der Überzeugung, „dass eine islamische Gesellschaft durchaus in der Lage ist, aufklärerische Ressourcen aus sich selbst bzw. aus ihrer eigenen Vergangenheit zu schöpfen. Die Muslime brauchen also nicht zwischen der Aufklärung und dem Islam zu wählen, sondern sie können durchaus beides haben. Aber es hängt zu einem großen Teil von den Franzosen ab, ob die weitere Aufklärung stattfinden kann" (408). Tocqueville fragt, wieso heutzutage hervorragende Geister sich derart für den Islam interessieren, dass sie sich zu ihm bekehren. Dieselbe Frage kann man auch heute stellen. „Was hat der Islam einem heutigen Europäer zu bieten, was ihm eine andere Religion nicht bieten kann? […] Für das liberale politische Denken stellt sich hier auf jeden Fall die Frage, wieso der Triumph des Liberalismus bei vielen Menschen einen Widerstand gegen den triumphierenden Liberalismus erzeugt" (414). Tocqueville und viele andere der klassischen liberalen Denker „würden sicherlich behaupten, dass es die Ausklammerung der religiösen Dimension ist, die für den jetzigen Zustand verantwortlich ist" (ebd.). F. Ricken SJ

Sieg, Christian: *Die ‚engagierte Literatur' und die Religion.* Politische Autorschaft im literarischen Feld zwischen 1945 und 1990 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur; 146). Berlin/Boston: De Gruyter 2017. IX/649 S., ISBN 978–3–11–052160–3 (Hardback); 978–3–11–052850–7 (PDF); 978–3–11–052651–6 (EPUB).

Christian Sieg (= S.) geht in seiner umfangreichen Studie, die im Exzellenzcluster „Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne" entstand und als Habilitationsschrift an der Universität Münster (Fachbereich Philologie) angenommen wurde, der Frage nach, „welches ‚Bild' die literarischen Texte selbst von politischer Autorschaft zeichnen" (2). Es geht ihm also um die Inszenierung von Autorschaft in

den ausgewählten Texten insbesondere von Heinrich Böll, Günter Grass und Arno Schmidt, wobei die Religion eine konstitutive Funktion hat – ein reizvolles Thema an den Nahtstellen verschiedener Disziplinen, zu denen neben Literatur- und Politikwissenschaft hier auch die Theologie zählt. Literatur kann und darf eben auch „engagiert" sein, auch wenn vor allem Adorno ganz dialektisch eher denjenigen Texten politische Relevanz zuerkennen wollte, die sich dem politischen Diskurs entziehen, statt die Grenzen des Literarischen weiter hinaus zu schieben.

Den Anfang macht der Versuch, mit Pierre Bourdieu „Autorschaft aus literatursoziologischer Sicht" zu verstehen und das Schreiben „feldstrategisch" zu legitimieren (Teil I, 18–46). Damit kann S. vor allem die nach 1945 in Deutschland entstandene Literatur und ihre politische Dimension erfassen.

Eben darum geht es ihm zunächst um das „Schreiben im Auftrag der ‚jungen Generation'": Politische Autorschaft spielt hier im literarischen Feld der unmittelbaren Nachkriegszeit (Teil II, 47–98), deren junge Autoren sich zunächst gegen die Literaten der inneren Emigration behaupten und als Generation erfinden musste. Ernst Wiechert, Werner Bergengruen und Rudolf Alexander Schröder repräsentieren hier Autorschaftsmodelle, die in der Literaturszene für das Bewahren und Hüten von traditionellen Orientierungen eintreten. Ihnen gegenüber steht die junge Generation unter Nihilismusverdacht – ein typischer Generationenkonflikt, den auch die flankierende Literaturkritik im Westen (Friedrich Sieburg, Günter Blöcker und Hans Egon Holthusen) abbildet und verstärkt.

„Schreiben, um zu mahnen": Vor allem Heinrich Böll und Paul Schallück durchbrechen die Fronten zwischen den Generationen und etablieren sich „als ‚Gewissen der Nation' (1953-1963)" (Teil III, 99–213). Während Böll den religiös motivierten Einzelnen gegen das „orthodoxe Establishment" (110) stelle (vor allem in seinen Romanen *Und sagte kein einziges Wort*, *Haus ohne Hüter* und *Ansichten eines Clowns*), profiliere sich Schallück als linksintellektueller Essayist und Erzähler (*Die unsichtbare Pforte* und *Engelbert Reinecke*). S. zeichnet aus den Werken die religiösen und politischen Autorinszenierungen nach und nimmt auch die zeitgenössische Rezeption in den Blick. Beide Autoren nutzen „die Religion als normatives Potential" und als eine „Semantik, die es erlaubt, die Differenzierung der Gesellschaft imaginär aufzuheben" (208 f.).

Ganz anders die beiden „Blasphemiker" Arno Schmidt und Günter Grass: „Schreiben, um zu lästern", titelt S. (Teil IV, 214–353). *Die Blechtrommel*, deren von Grass entworfene Taschenbuchausgabe auch in der Titelcollage auf den Bremer Literaturpreis-Skandal anspielt, präsentiere sich als fiktive Biographie des Protagonisten. Die Trommel werde „als ein Instrument der Entgrenzung inszeniert" (228), das symbolisch die narrative Instanz verschiebe. Nicht das Einzelschicksal werde, wie in Thomas Manns *Doktor Faustus*, allegorisch überzeichnet; vielmehr bewege sich Oskar Matzerath mit sakralen und profanen Tabubrüchen im erinnerungspolitischen Feld der Nachkriegszeit (vgl. besonders das Kapitel „Autorschaft und Religionskritik", 240–246). In *Katz und Maus* dekonstruiere Grass ein problematisches Autorschaftsmodell und mit ihm eine Weltsicht, „aus der die geschichtliche Katastrophe resultierte" (247), denn hier spreche ein fiktiver, um seine Fiktionalität wissender Erzähler (255). Auch *Hundejahre*, der dritte Teil der *Danziger Trilogie*, inszeniere Autorschaft als den Versuch, durch weltanschaulichen Glauben die Vergangenheit zu verdrängen, und gehöre gerade so dem „erinnerungspolitischen Diskurs der Nachkriegszeit" an (259; vgl. die ausführliche Dokumentation der zeitgenössischen Rezeption, die von Geschmacklosigkeit sowie „Lästerung und Obszönität" spricht, 275–300). Auf Grass, den „Hai im Sardinentümpel", lässt S. nun Schmidt als „Hecht im Karpfenteich" folgen (303–353). Der Rechtsstreit um dessen *Seelandschaft mit Pocahontas* dokumentiert noch heute einen exemplarischen Fall, Kunst – kurz vor dem einschlägigen Urteil des Bundesverfassungsgerichts zu deren Freiheit – als sakral-profane Blasphemie justiziabel zu machen und so das Autorengagement vom Text und seinem Diskurs abzulösen. (Hier fällt mir auf, dass S. nicht auf Schmidts Erstling *Leviathan* eingeht und diesen Autor, gegen dessen explizites Selbstverständnis, „nicht als Atheist, sondern als Anti-Theist" verstanden wissen will [310, vgl. 353]. Auch die Auswahl der Texte wird nicht eigens begründet und versteht sich nicht von selbst: So entfallen ohne Erklärung die für das Folgeka-

pitel wichtigen dystopischen Romane *Schwarze Spiegel*, *Die Gelehrtenrepublik* und selbst *KAFF auch Mare Crisium*, ferner die beiden wichtigsten Spätwerke nach *Zettels Traum*, nämlich *Die Schule der Atheisten* und *Abend mit Goldrand*.) Schmidt stelle die „Distanz zu Religion und Politik […] in provokativen Gesten her" – der „Blasphemievorwurf gereicht Schmidt daher zur Ehre" (318; aber auch hier wäre noch einiges mehr zu sagen). Schmidt gebärde sich als marginalisierter Einzelgänger, der Aufklärung und Avantgarde repräsentiere, aber auch wie im *Sturm und Drang* den „Normbruch zum Programm" erhebe (326 f.). Der Schreibakt selbst werde zur blasphemischen Szene (deren Opposition dem religiösen wie politischen Leviathan in allen seinen Erscheinungen gilt und keine Privatmythologie darstellt, sondern ein wütendes Experiment mit Texten und Leben – auch dazu hätte ich bei S. gerne mehr gelesen). Wiederum dokumentiert S. ausführlich die Rezeption von Schmidts Mitte (335–344) und weist überzeugend Helmut Heissenbüttels Solipsismus-Vorwurf zurück, „weil er es nicht erlaubt, Schmidts Autorschaftsmodell als Differenzphänomen zu begreifen" (346).

„Schreiben, um sich zu opfern": Unter diesem Titel behandelt S. „Authentische Autorschaft und das Leiden an der Gesellschaft", wie sie durch Karin Struck, Maria Erlenberger, Fritz Zorn, Bernward Vesper und Nicolas Born repräsentiert werden – nachdem Karl Markus Michel den „Tod der Literatur" im fünfzehnten *Kursbuch* von 1968 proklamiert hat (Teil V, 354–490). Das Misstrauen gegen Religion und Politik weitet sich nun auch auf die Literatur aus; deren Gestalt als „engagierte Literatur", wie sie die neue Generation vertritt, wird selber zum Objekt des Tabubruchs (365–396; zur gleichen Zeit entdeckt die Szene allerdings Arno Schmidt als streitbar-umstrittenen „Kultautor", bis hin zum Raubdruck von *Zettels Traum* –wäre hier darum nicht zu vertiefen, was S. bereits über diesen Ausnahmeautor gesagt hat, zumal wenn nach Ursula Krechel „der Text […] den Autor generiere", wie S. als neue „Norm authentischer Autorschaft" zitiert [393 f.]?). Ausführlich zeichnet S. den „Opfergang" der genannten Autoren und wiederum deren zeitgenössische Rezeption nach (396–490) und formuliert ein starkes Fazit zur „Akzeptanz des Leidens durch das Schreiben", über das „Ich am Kreuz: Autorschaft in der Tradition der *Confessiones*" sowie die „politische Dimension der Autorschaft" (477–490).

„Schreiben, um die Zukunft zu offenbaren": Im letzten Teil seiner Studie problematisiert S. „Prophetie und Apokalypse in der Literatur der 1980er-Jahre", genauer: nach dem Reaktorunfall von Tschernobyl 1986 (491–565). Damit berührt er wiederum ein genuin theologisches Thema, da es sich bei der Apokalypse nicht um das Ereignis, sondern zuerst um den deutenden Text handele (495), und überdies nach Jan Assmann um „das Primat des Politischen" in der Apokalyptik (498). Aus der Nachkriegszeit werde die Endzeit, aus einer apokalyptischen Ideologie gar ein „Aphrodisiakum" (so Hans Magnus Enzensberger, wie S. zitiert, 504). Wiederum und in gesteigertem Maße bewege sich Literatur nicht nur engagiert, sondern auch mit Anspruch auf Authentizität zwischen Religion und Politik. Letztlich gehe es um das christlich-heilsgeschichtliche und auch modern-geschichtsphilosophische Modell historischer Zusammenhänge sowie deren Sinnbezug (557). Grass ist wieder dabei mit *Die Rättin*, wie ihn S. in prägnanten Analysen darstellt (529–557; allerdings vermisse ich hier geradezu schmerzlich den späten Arno Schmidt, dessen authentische Dystopik dem Reaktorunfall vorausging).

Die knappen „Schlussfolgerungen" (565–582) erweitern nochmals die theoretische Dimension über Adorno hinaus durch „Armin Nassehis Fokus auf die ästhetische Dimension des Politischen". Da es kein gesellschaftliches „Gesamtsubjekt" gebe, seien weder Politik noch Ästhetik fähig, „gesellschaftliche Ganzheit zu verkörpern" (570). Allerdings hält S. daran fest: „Die Religion ermöglicht der Literatur eine eindeutige, normative Codierung kollektiver Belange" (573). Mit Hermann „Lübbes Verständnis von Politischer Theologie" sei „politische Autorschaft" nicht zu erfassen, sondern besser mit Carl Schmitt (und in Hans Blumenbergs Deutung) die „Strukturverwandtschaft zwischen politischen und religiösen Begriffen als ein Analogieverhältnis zu lesen" (577). Allerdings bleibe dabei – was zu differenzieren wäre – in den „rhetorischen Phänomenen" der „theologische Gehalt […] in den politischen Autorschaftsmodellen ausgeklammert" (581; auch hier dürfte die Sache bei Arno Schmidt anders liegen und wiederum die Ausnahmestellung gerade dieses Autors markieren). Ein ausführliches

Literaturverzeichnis (58 Seiten!) sowie ein Namensregister beschließen die insgesamt imponierende und lehrreiche Monografie. P. Hofmann

Marwede, Florian: *Das höchste Gut in Kants deontologischer Ethik* (Kantstudien-Ergänzungshefte; 206). Berlin: De Gruyter 2018. X/250 S., ISBN 978–3–11–060071–1 (Hardback); 978–3–11–059913–8 (EPUB).

Diese von Marcus Willaschek betreute Dissertation fragt: Wie hängt Kants Konzept des höchsten Guts mit dem Verfahren des Kategorischen Imperativs zusammen? Kann das Konzept des höchsten Guts in Kants Ethik überhaupt einen Platz haben? Wir müssen, so die Ergebnisse der Interpretation, unser egoistisches Glücksstreben in ein Streben nach allgemeiner Glückseligkeit transformieren. Allgemeine Glückseligkeit ist der übergeordnete Zweck aller moralisch guten Handlungen. Alle wesentlichen Elemente des höchsten Guts lassen sich aus dem Kategorischen Imperativ ableiten. Tugend, die „gesetzmäßige Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz" (KpV, AA V 128), ist das erste Element des höchsten Guts und zugleich oberstes Gut, insofern sie die Bedingung alles weiteren Guten ist (KpV 110). Eine tugendhafte Person strebt notwendig allgemeine Glückseligkeit als übergeordneten Zweck an, und dieser Zweck beinhaltet ihre eigene Glückseligkeit. Das bedeutet aber noch nicht, dass eine moralische Person notwendig glücklich wird. Dieses höchste Gut in einer Person muss vom höchsten Gut einer möglichen Welt unterschieden werden, das voraussetzt, dass alle Individuen einen vollkommenen Willen haben und die Macht besitzen, jeden ihrer Zwecke zu realisieren. Bei diesem höchsten Gut spricht Kant davon, „dass die Glückseligkeit *proportional* zur Sittlichkeit sei. Das bedeutet, dass die allgemeine Glückseligkeit, an der jeder partizipiert, genau die Glückseligkeit ist, die jeder Einzelne sittlich durch seine eigenen Handlungen angestrebt hat. Es ist eine zu der Tugend der Handelnden adäquate Glückseligkeit, die von gegenseitiger Anerkennung, Fürsorge und Interessenausgleich geprägt ist" (229). Unsere Erfahrung spricht dagegen, dass wir das höchste Gut einer möglichen Welt jemals erreichen können. Das führt zur Antinomie der praktischen Vernunft, die Kant durch die Postulatenlehre auflöst. Das höchste Gut erfüllt wichtige Funktionen in unserem praktischen Leben, „ohne dabei mit dem moralischen Gesetz als oberstem praktischen Prinzip in Konkurrenz zu treten. Denn auch für das *höchste* Gut gilt, dass es durch das moralische Gesetz bestimmt werden muss" (232). Es hat „nichts mit moralischer Motivation zu tun. Es geht nicht darum, dem Tugendhaften eine Belohnung für seine guten Taten in Aussicht zu stellen. Denn genau das würde eine reine moralische Motivation aus Achtung vor dem moralischen Gesetz zunichte machen" (231). Die Gerechtigkeitsidee, nach der jedem Glückseligkeit nach dem Maß seiner Tugend zu Teil wird, geht „nicht motivierend in das Konzept des höchsten Gutes" ein, sondern sie folgt daraus. „Die Idee der Ungerechtigkeit entsteht demnach durch ein Urteil der Vernunft über die Differenz zwischen der wirklichen Welt und der moralischen Welt, wie sie nach dem kategorischen Imperativ sein sollte" (185). Aber wozu braucht Kant dann noch das Postulat der Existenz Gottes? Folgt die Idee der Gerechtigkeit aus der Konzeption des höchsten Gutes, oder ist sie ein wesentlicher Bestandteil dieser Konzeption, der mit dem Postulat der Existenz Gottes gegeben ist? F. Ricken SJ

Nonnenmacher, Burkhard: *Vernunft und Glaube bei Kant* (Collegium Metaphysicum; Band 20). Tübingen: Mohr Siebeck 2018. X/425 S., ISBN 978–3–16–155716–3 (Hardback).

Bereits in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* macht Kant darauf aufmerksam, dass die Vernunft durch Fragen bedrängt werde, die sie weder abweisen noch beantworten könne. Burkhard Nonnenmacher (= N.) legt mit seiner Studie eine grundlegende Analyse der Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube bei Kant vor, die den Vernunftglauben im Kontext der Architektonik der reinen Vernunft (vgl. 3) einbettet. Auf dieser Basis erhalten Kants fundamentaltheologische Weichenstellungen und seine materialdogmatischen Entscheidungen, die in weiterer Folge kritisch

diskutiert und auf ihre Folgen für eine Systematische Theologie nach Kant befragt werden sollen, erst ihr volles Gewicht. Schon in der Einleitung (1–22) macht N. mit Nachdruck deutlich, wie eng die „Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube mit Kants Systementwurf und Orientierungsbegriff verknüpft ist" (12 f.) und gerade deshalb „programmatische Relevanz für die Systematische Theologie" (22) beanspruchen kann – ohne deshalb die Schwierigkeiten von Kants Position unterschlagen zu dürfen.

Da N. mit seiner kritischen Rekonstruktion des kantischen Vernunftglaubens im ersten und zugleich umfangreichsten Hauptteil „Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube" (23–288) eine explizit systematische Fragestellung verfolgt, bleiben entwicklungsgeschichtliche Perspektiven von vornherein ausgeklammert (vgl. 25). Mit seiner detaillierten Rekonstruktion der in den drei Kritiken formulierten Postulatenlehre möchte er „insbesondere die Bestimmung der praktischen Notwendigkeit des Postulierens betreffende Veränderungen" (vgl. 25) und mögliche Missverständnisse in den Blick nehmen, bevor in einem weiteren Schritt die materialdogmatischen Konsequenzen, die Kant selbst in der *Religionsschrift* zieht, kritisch diskutiert werden können.

Ausgehend von der Frage nach der moralischen Notwendigkeit des Postulierens, arbeitet N. in einem ersten Kapitel heraus, dass und inwiefern Kant mit seiner Antwort auf diese Frage bereits wichtige Vorentscheidungen dafür trifft, wie das Verhältnis von theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch in der Postulatenlehre (vgl. 26) genauer zu deuten ist. Im Blick auf die Motivationsfrage (vgl. 26; 98 f.) wäre nach N. Kants Postulatenlehre von Anfang an konsequenterweise so zu verstehen, „dass sie ein nicht *zur*, sondern ein *durch* Sittlichkeit begründetes Interesse am Fürwahrhalten bestimmter theoretischer Sätze zu entwickeln versucht." (37; Hervorhebung im Original) Während N. in einem zweiten Abschnitt Kants „Argumente für ein durch Sittlichkeit begründetes Interesse an den Effekten unserer Handlung" (37; vgl. 38 f.) diskutiert, obwohl die Bestimmung des Willens als solche formal bleiben soll (vgl. 38; 61), versucht der dritte Abschnitt zu klären, „welche theoretischen Sätze […] vor dem Hintergrund dieser Argumente in praktischer Absicht für wahr gehalten werden sollen" (61) – ohne daraus eine Pflicht (vgl. 102) abzuleiten. Um den moralischen Glauben im fünften Kapitel von Meinen und Wissen abgrenzen bzw. als Bedürfnis von Befugnis sowie Pflicht unterscheiden zu können (vgl. 3 f.; 135–137) und so das kantische Begriffsinstrumentarium weiter zu verfeinern, muss N. aber zuerst in einem vierten Schritt herausarbeiten, weshalb die für den Vernunftglauben so wichtige „moralische Gewissheit *nur* in der *Perspektive der ersten Person* vollzogen und wirklich werden kann" (121; vgl. 102; 120–122; Hervorhebungen im Original). Auf dieser Basis kann das sechste Kapitel Kants These von einer Erweiterung der reinen Vernunft in praktischer Absicht aufgreifen, um die Frage, „was eigentlich genau gewiss ist, wenn ich moralisch gewiss bin" (122; vgl. 143; 153) zu diskutieren. Kants Antwort, die einen „Mittelweg zwischen einer nicht aufzuhebenden Einschränkung der spekulativen Vernunft […] und einem nicht abzuweisenden praktischen Interesse der Vernunft" (153) einzuschlagen versucht, muss – wie N. im siebten Kapitel betont – in ihrem Verhältnis zu Kanon und Architektonik der reinen Vernunft weiter entfaltet werden, um den Zusammenhang von Glaube und System (vgl. 161) erfassen und damit letztlich auch das Verhältnis von Schul- und Weltbegriff der Philosophie – das im achten Kapitel thematisiert wird – angemessen begreifen (vgl. 157; 172–176) zu können. Bevor Grundlinien für den weiteren Gang der Untersuchung (vgl. 180) skizziert werden können, führt N. im abschließenden neunten Kapitel seine ausführliche Diskussion des kantischen Vernunftglaubens mit der Moral- und Ethikotheologie der dritten Kritik (vgl. 176) zusammen.

Auf Basis des bisher zurückgelegten Wegs der kritischen Rekonstruktion des Vernunftglaubens kann N. nun in einem weiteren Schritt darangehen, konkrete Schlussfolgerungen zu ziehen. Wenn „Kant das Verhältnis von Glaube und Vernunft als wechselseitiges Inklusionsverhältnis bestimmt" (181), das von beiden Polen her in den Blick genommen werden kann, scheint sich wenigstens auf den ersten Blick eine Interpretation nahezulegen, die der anselmschen Formel des *fides quaerens intellectum* nahesteht (vgl. 194) – wobei für Kant eine fraglose Hinnahme des Bedürfnisses der praktischen Vernunft aus prinzipiellen Gründen ausgeschlossen bleiben muss. Erst eine Vernunft, die sich zum Vernunftglauben bekennt und sich deshalb vom Dogmatis-

mus abwendet, ohne in einen Skeptizismus zu verfallen, kann nach Kant als wahrhaft aufgeklärt gelten. Sie zieht deshalb folgerichtig – so N.s zweite Konsequenz – eine programmatische Neuausrichtung der Metaphysik (vgl. 195) nach sich, die weit über eine Selbstkultivierung vernünftiger Wesen (vgl. 196) hinausgeht.

Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube hat drittens auch Konsequenzen für die Theologie selbst. Zum einen müssen auf prinzipientheoretischer Ebene (vgl. 181) das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung bzw. die mit der kantischen Entgegensetzung von *theologia rationalis* und *theolgia revelata* einhergehenden Prämissen (vgl. 202) einer kritischen Diskussion unterzogen werden. Offenbarung bleibt, wie N. aufzeigt, zwar grundsätzlich denkmöglich, dennoch vertritt Kant die These, dass Moraltheologie als einzig rationale Theologie angesehen werden und folgerichtig „der Vernunftglaube allem Glauben und jeder Offenbarung zu Grunde gelegt werden" (215) müsse – eine rationalistische Position, die das Inklusionsverhältnis von Vernunft und Glaube mit neuer Schärfe zur Debatte stellt (vgl. 119 f.). Zum anderen zieht die kantische Bestimmung des Vernunftglaubens auch „materialdogmatische Konsequenzen" (221) nach sich, die in den vier Abschnitten der *Religionschrift* thematisiert werden. Zwar kann Kant mit Luther von der *perversitas* des menschlichen Herzens sprechen, rückt dann aber in seinen Überlegungen zum radikal Bösen doch die Frage der Zurechenbarkeit (vgl. 232; 238) in den Vordergrund und stellt sich damit gegen Luthers transmoralisches Verständnis von Sünde (vgl. 238) als *concupiscentia divinitatis*. Diese radikal moralische Lesart von Religion zieht, wie N. in seiner Analyse des zweiten Stücks der Religionsschrift zeigt, christologische und soteriologische Konsequenzen (vgl. 250; 270 f.) nach sich – neben der Aufhebung der Zweinaturenlehre (vgl. 242; 244) wäre auf das Rechtfertigungsverständnis bzw. die Rolle Christi als Erlöser (vgl. 241–248) und auf die Kritik der Wunder (vgl. 249) hinzuweisen. Ein kritischer Blick auf die kantischen Überlegungen zu einem ethischen Gemeinwesen bzw. zur Kirche als *Reich Gottes auf Erden* legen nach N. argumentative Spannungen (vgl. 266) offen, die klassische christliche Lehren wie diejenige von Tod und Auferstehung (vgl. 268 f.) oder diejenige von der Trinität (vgl. 276 f.) in praktischer Absicht als äußerst prekär und fragwürdig erscheinen lassen. Dass die Wirksamkeit der Gnade nach dem vierten Stück der *Religionsschrift* zunächst und wesentlich vom Menschen abhängt (vgl. 285), hat nach N. einschneidende Folgen für das kantische Verständnis des rechten Gottesdienstes und damit für sein Verständnis von Gebet bzw. Sakramenten, aber auch für die Ekklesiologie (vgl. 283) insgesamt.

Der zweite Hauptteil „Was ist von Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube zu halten?" (289-367) stellt materialdogmatische Rückfragen an Kants Position und setzt sich kritisch mit deren „systematisch-theologischen Schwierigkeiten" (291) auseinander – wobei sich N. insbesondere auf *De servo arbitrio* (Luther), *Cur deus homo* (Anselm) und *De civitate dei* (Augustinus) stützt. Bereits in der kritischen Sichtung des ersten Teilstücks der *Religionssschrift* zeigt sich, dass Kants Zurechenbarkeits- und Verantwortungsbegriff an Bedingungen geknüpft ist, die ihn nach N. letztlich zwingend „in eine pelagianische Position führen" (292; vgl. 293; 300). Anders als Luther oder Leibniz, die dem Menschen „auch unter Wahrung der Alleinwirksamkeit Gottes" (292; vgl. 296 f.; 299; 318; 332; 338; 371) Verantwortung zusprechen, muss nach Kant der Grund einer Entscheidung „um der Zurechenbarkeit willen notwendig in uns selbst gefunden werden" (297). Menschliche Verantwortung und Alleinwirksamkeit bzw. Allmacht Gottes drohen in Konflikt zu geraten – mit schwerwiegenden Folgen für die Lehre von Gott, Sünde und Rechtfertigung. Kants Zurechenbarkeitsbegriff stellt nicht nur Luthers *sola gratia* (vgl. 309; vgl. 339; 343–347) in Frage, er zieht gerade aufgrund der damit einhergehenden Bestreitung der Zweinaturenlehre (vgl. 309–311) auch weitreichende christologische und soteriologische Konsequenzen (vgl. 292) nach sich – wie N. anhand einer detaillierten Konfrontation mit Anselm (vgl. 317–322) und seinem Verständnis von Stellvertretung zu zeigen versucht. In einem dritten Schritt diskutiert N. Kants Bestimmung der Kirche als moralisches Volk Gottes und deren Folgewirkungen für Ekklesiologie bzw. Eschatologie (vgl. 292; 327). Ein vierter Abschnitt thematisiert Kants reduktives Sakramentenverständnis, das Taufe

und Abendmahl lediglich als „Mittel zur Belebung unserer praktischen Gesinnung“ (293; vgl. 337; 342) begreifen kann.

Während die materialdogmatischen Rückfragen zu klären versuchen, mit Hilfe welcher Prämissen Kant entscheiden will, welche Vorstellungen dem reinen Religionsglauben entsprechen und ob letztere als wirklich alternativlos einzustufen sind, geht N. in einem zweiten, prinzipientheoretischen Abschnitt der Frage nach, ob Kants Vernunftglaube „notwendig als spekulative Position verstanden werden muss“ (34) und welche konzeptuellen bzw. methodologischen Konsequenzen sich daraus ergeben würden. Wenn, wie N. meint zeigen zu können, Kants Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glaube weder alternativlos ist noch sich darauf berufen kann, kein Interesse an spekulativen Debatten zu haben, ergeben sich ernsthafte methodische Schwierigkeiten, die eingehend diskutiert werden müssen: erstens die Frage, welche Inhalte Kants praktischer Vernunftglaube über eine bloße *fides qua creditur* hinaus haben kann bzw. soll (vgl. 350–353); zweitens wäre auf dieser Basis das Verhältnis zwischen Spekulation und Erfahrung (vgl. 353) näher zu bestimmen bevor in einem dritten Schritt geklärt werden kann, inwieweit sich „Kants *Moraltheologie* […] überhaupt noch klar von spekulativer Theologie“ (349; vgl. 361; 365; Hervorhebung im Original) unterscheiden lässt.

Wie N. im dritten Hauptteil „Theologie nach Kant“ (369–388) nochmals deutlich betont, sieht Kant den Ausgangspunkt seiner Moraltheologie im Menschen (vgl. 371), nicht in Gott. Damit erweist sich das Sollen-Können-Argument als Knackpunkt (vgl. 372), an dem sich alternative Konzeptionen von Theologie messen lassen müssen. Eine Theologie nach Kant, die dessen zentrales erkenntnistheoretisches Dilemma nicht einfach übergehen will, sieht sich vor die Schwierigkeit gestellt, entweder alle Inhalte abweisen zu müssen oder konkrete, allerdings von spekulativen Voraussetzungen abhängige Inhalte zuzulassen (vgl. 373; 375; 397; 403) – eine Herausforderung, der nach N. mit einer an Hegel geschulten erkenntnistheoretischen Position, die eine abstrakte Entgegensetzung von Vernunft und Offenbarung (vgl. 377; 381 f.) vermeidet, begegnet werden könnte. Obwohl Kant selbst letzte Fragen für prinzipiell unbeantwortbar ansieht, können und dürfen sie nicht als sinnlos abgetan (vgl. 387) werden. Eine nachkantische Theologie, die das Recht der Vernunft ernst zu nehmen versucht, kann weder dessen Kritik an einem „unmittelbar aus Gefühl und Autorität gespeisten Glauben ignorieren“ (388) noch darf sie sich über die mit einer radikalen Inhaltslosigkeit verbundenen Gefahren und der damit einhergehenden Willkür täuschen lassen. Im abschließenden vierten Hauptteil „Zur Aufgabe philosophischer Theologie nach Kant“ (389–404) umreißt N. nochmals kompakt Verdienste sowie Probleme der Position Kants und fragt nach dem Fortwirken von dessen Erbe in der neueren deutschsprachigen evangelischen Theologie. Systematische Theologie nach Kant treiben zu wollen, heißt dabei für N. wesentlich, die „an Kant zu studierenden Probleme nicht nur als Probleme Kants zu verbuchen, sondern sie auch in den Entwürfen nach Kant zu verfolgen und zu fragen“ (403; vgl. 404), ob und wie sie gegebenenfalls gelöst werden könnten, um zu einem tieferen Verständnis der theologischen Problemstellungen zu gelangen.

Im Gegensatz zum Großteil der neueren deutsch- und englischsprachigen Literatur, die sich kritisch mit der Stellung von Religion im Denken Kants auseinandersetzt oder dessen Religionsschrift neu interpretiert und dabei Brücken zur analytischen Religionsphilosophie schlägt, greift N. mit der Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft eine Problemstellung auf, die schon die philosophische und zum Teil auch die theologische Debatte unmittelbar im Anschluss an Kant geprägt hat. N. stellt, wie schon Hegel, eine grundsätzliche Frage, die neben konkreten materialdogmatischen Konsequenzen auch prinzipientheoretische und methodologische Implikationen miteinschließt. Genau darin liegt auch das spezifische Interesse der vorliegenden Studie für aktuelle religionsphilosophische und systematisch-theologische Debatten. Im Zuge seiner systematischen Rekonstruktion der kantischen Moraltheologie schärft N. den Blick und das Bewusstsein für die Herausforderungen, vor die sich eine kritische, weder dogmatische noch skeptische Theologie gestellt sieht, die sich den Spannungen zwischen Glauben und philosophischer Reflexion bewusst aussetzt und sie für das Leben der Menschen praktisch fruchtbar zu machen versucht. P. Schroffner SJ

Wojtyła, Karol: *Betrachtungen über das Wesen des Menschen*. Eingeleitet und übersetzt von *Hanns-Gregor Nissing*. München: Pneuma 2017. LXXVIII/71 S., ISBN 978–3–942013–41–3 (Paperback).

Der mittlerweile verstorbene evangelische Theologe Wolfhart Pannenberg sprach davon, dass wir im „Zeitalter der Anthropologie" leben. Das Wissen um den Menschen und das Denken über den Menschen nimmt stetig zu. Dieser Zuwendung zum Menschen steht jedoch andererseits das von Bischof Gregor Maria Hanke in seinem Geleitwort zum hier besprochenen Band angesprochene Phänomen gegenüber, dass Einflüsse „gesellschaftlicher und politischer Strömungen" die personale Entfaltung des Menschen beeinträchtigen und zu einer „Ent-personalisierung" beitragen (VIII). Die von Karol Wojtyła verfassten sowie von Hanns-Gregor Nissing eingeleiteten und übersetzten *Betrachtungen über das Wesen des Menschen* sind auf dem Hintergrund dieser Fragestellungen von größtem Wert. Es ist gemeinhin anerkannt, dass das Denken von Papst Johannes Paul II. seinen Kern im Ringen um ein angemessenes Verständnis des Menschen besitzt. Die vorgelegten Ausführungen aus den Jahren 1949-1951 (XVI–XVIII) bieten einen Einblick in ein frühes Stadium des Denkens des späteren Papstes und lassen den Grundrahmen der Anthropologie Karol Wojtyłas klar erkennen. Aus der Zeit vor der Beschäftigung mit Max Scheler stammend tritt besonders die grundlegende Prägung durch Thomas von Aquin deutlich hervor.

In vier Kapiteln entfaltet Karol Wojtyła das Wesen des Menschen. Einleitenden Überlegungen mit methodischen Fragen (10) folgt ein analytisches Kapitel, in dem er, vom Kulturvermögen des Menschen ausgehend, „die verschiedenen Äußerungsformen des menschlichen Lebens" (38) in den Blick nimmt. Diesem induktiven und auf Erfahrung beruhenden Kapitel schließen sich synthetische Urteile an, ehe Karol Wojtyła den Menschen unter theologischer Perspektive beleuchtet.

Unter der Prämisse, dass der Mensch grundsätzlich zur Erkenntnis der Wirklichkeit in der Lage ist (3 f.), möchte Karol Wojtyła das Wesen des Menschen auf der Grundlage der Erfahrung erfassen (6). Die Tatsache, dass der Mensch eine geisthafte Seele besitzt, leitet er im Sinne einer realistischen Deutung des Kausalprinzips daraus ab, dass die Frage nach der „Quelle aller Lebensäußerungen des Menschen" (8) seine Besonderheit erkennen lässt, weil diese planerischem Handeln entspringt und im Gegensatz zu den geregelten Abläufen der Natur steht (10–12). Der sich hier artikulierende Geist des Menschen prägt das Wesen des Menschen und zeigt sich darin, dass der menschliche Geist die Sinnesdaten in „Begriffen, Urteilen und Schlussfolgerungen" (20) verarbeiten, „das Erleben [der] Gefühle zu gestalten" und „zu erziehen" (31) vermag und durch die Willensfreiheit das instinkthafte Verlangen überschreiten kann (32–37). Kann aufgrund der angeführten und analytisch beschriebenen Lebensäußerungen philosophisch auf die Existenz der menschlichen Seele als Grundlage dieser Lebensäußerungen geschlossen werden (39), ermöglicht der philosophische Weg in synthetischer Weise eine Definition der Seele, als deren Kennzeichen er ihre Substantialität (43), Unsterblichkeit (44) und Verbundenheit mit dem Leib herausarbeitet. Fußend auf den bereits getätigten Ausführungen und die spätere Theologie des Leibes bereits anklingen lassend, betont Karol Wojtyła die Einheit von Leib und Seele im personalen Sein des Menschen. Aus christlicher Perspektive, mit Thomas von Aquin als Paten, lässt sich sagen, dass die Seele nicht im Leib eingesperrt ist, sondern der Leib durch die über ihn kommenden Daten der Sinnenwelt zur Entfaltung und Reifung der Seele beiträgt (50). Mit der Geistigkeit des Menschen ist schließlich das personale Sein des Menschen verbunden. Denn nur ein Geistwesen kann Person sein. Die Personalität besteht darin, dass der Mensch nicht nur „ein Individuum der menschlichen Art [ist], sondern vor allem ein bestimmter innerer geistiger Reichtum, der strikt einzigartig, nur diesem Individuum eigentümlich ist, ein Reichtum, der keinem anderen ‚Ich' zugeschrieben werden kann, auf dieses zurückgeführt, in ihm bewusst gemacht oder für dieses verantwortlich gemacht werden kann" (52). Von theologischer Seite sieht Karol Wojtyła den Menschen durch die in der in Jesus Christus eröffneten Teilhabe an der Sohnschaft Gottes (63–66) und damit der göttlichen Natur qualifiziert. In der Aufnahme des Lebens Gottes sieht Karol Wojtyła den „Gipfel aller menschlichen Möglichkeiten" (71) erreicht.

Die in diesem Band vorgelegten *Betrachtungen über das Wesen des Menschen* lassen erkennen, wie reif das Denken Karol Wojtyłas bereits in frühen Jahren war und wie erstaunlich groß seine Kenntnisse über den Menschen bereits angelegt waren. Auf naturwissenschaftlichem Boden verankert, wie sein Blick etwa auf psychologische und neurologische Kenntnisse verrät, entfaltet er in prägnanter Weise eine umfassende Sicht auf den Menschen. Liefert der Band für den wissenschaftlich Interessierten einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der historischen Entwicklung des Denkens Karol Wojtyłas, so stellt er auch für den weniger wissenschaftlich Interessierten einen ähnlich großen Gewinn dar. Denn das Werk hat seinen Ursprung in Vorträgen, die Wojtyła in der Pfarrei St. Florian in Krakau gehalten hat. Das macht seine Gedanken für einen breiten Leserkreis verständlich. Dazu trägt auch die äußerst gelungene Einführung Hanns-Gregor Nissings mit der Kontextualisierung und Einordnung des Denkens von Karol Wojtyła bei. Dem Buch ist eine weite Verbreitung zu wünschen, um das Denken und Ringen um den Menschen in der Welt von heute neu zu inspirieren. S. Endriss

Füssel, Marian: *Zur Aktualität von Michel de Certeau.* Einführung in sein Werk (Aktuelle und klassische Sozial- und Kulturwissenschaftler/innen). Wiesbaden: Springer VS 2018. VII/203 S., ISBN 978–3–531–16816–6 (Paperback); 978–3–531–94199–8 (PDF).

Der französische Jesuit Michel de Certeau (= C.; 1925–1986) war ein Kulturwissenschaftler und in Paris und Kalifornien lehrender Historiker der Spiritualität, der auf der Grundlage einer eigenen postmodernen Geschichts- und Handlungstheorie sowie mit dazu entwickelten Methoden religiöse und kulturelle Phänomene des 16. bis 20. Jahrhunderts deutete. Als engagierter Intellektueller brachte er sich in gesellschaftliche Debatten seiner Zeit ein – vor allem zu den Umbrüchen von 1968, zu französischen Bildungsreformen und lateinamerikanischen Befreiungsbewegungen. Bis in die Gegenwart wirkt er mit seinen Schriften als Ideengeber in verschiedenen Disziplinen wie der Geschichtswissenschaft, der Soziologie, den Kulturwissenschaften, der Religionswissenschaft und der Theologie. Während er im romanischen und englischen Sprachraum als postmoderner Denker durchaus intensiv rezipiert wird, diagnostiziert der Autor der vorliegenden Einführung, der Göttinger Historiker Marian Füssel (= F.), in der deutschsprachigen Geschichtswissenschaft „Skepsis oder gar Ignoranz" (23) bezüglich C. Von Seiten der Theologie und Religionswissenschaft gibt es jedoch einzelne Versuche eines Dialogs. Die verhaltene Rezeption ist auch darauf zurückzuführen, dass lange Zeit nur wenige Werke C.s in deutscher Übersetzung vorlagen, und diese in sehr verstreuten Veröffentlichungen. Außerdem ist die metaphernreiche Sprache des Autors der Wissenschaftspraxis hierzulande eher fremd, sofern nicht grundsätzliche Vorbehalte gegen die von ihm favorisierten postmodernen Kategorien wie die ‚schwache' Vernunft bestehen. F. stellt demgegenüber C. als einen in vielen Bereichen anregenden Denker dar, der klassische Sichtweisen auf Gesellschaft und Religion in der Geschichtsschreibung und Kulturdeutung herauszufordern vermag.

In seinem Interesse für Religionsgeschichte und Mystik sowie in seiner Aufmerksamkeit für Paradoxien wurde C. stark von Henri de Lubac SJ (1896–1991) geprägt. In den Jahren nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ergab sich jedoch ein Bruch zwischen ihnen, als C. im Gegensatz zu seinem Mitbruder die kirchlichen Reformen über das Konzil hinaus weiterführen und das Christsein stärker in eine politische Existenz hinein transformieren wollte. Dies zeigte sich besonders in C.s positiver Deutung der Studentenbewegung von 1968 als „be-gründende" Revolution (35). Fortan lebte er am Rande des Jesuitenordens, kehrte aber bis zuletzt seiner Grundfrage keineswegs den Rücken: „Wie kann ein Christentum unter den Bedingungen der Moderne existieren?" (162). Wenn es einen Schlüssel für das Verständnis seines Werkes gibt, der nach F. schwer zu identifizieren ist (15), dann liegt er m. E. in dieser Frage. C. beantwortete sie nicht direkt, sondern suchte die Bedingungen der Moderne zu ergründen und in einer aktiven Deutung derselben den anderen, fernen Gott als christliche Grunderfahrung und Ermöglichung des Glaubens zu entdecken: an den Grenzen des Denkens und in der Praxis gerade der einfachen Leute und des Alltags. Dazu interpretierte C.

neben Texten auch Bilder und Filme. Er ging dabei oft im Rahmen eines *close reading* äußerst genau auf seine Vorlagen, auf Autoren und Protagonisten ein, um zum Beispiel in Ausdrucksnuancen auch Stimmungen und psychologische Aspekte wahrzunehmen. Er versuchte sich gleichsam mit diesen Personen zu bewegen, indem er ihr Sein und ihr Handeln kommentierte und weiterschrieb („ré-écriture", 17).

Das vorliegende Buch beginnt mit einer sehr knappen biographischen Hinführung, einem Überblick über zentrale Denkfiguren des Werks sowie über dessen Rezeption (5–27). Etwas ausführlicher stellt F. die „Aufbrüche" dar: vor allem ideengeschichtliche Umbrüche, die C. als Wenden versteht, die in der Welt einen intellektuellen Fortschritt ermöglichten und auch sein eigenes Denken anregten (29–53). Es folgen vier Kapitel, in denen F. thematisch gebündelt jeweils auf wichtige Schriften eingeht. In „Orte des Anderen" (55–74) stellt er zum Beispiel C.s Beschäftigung mit mikrogeschichtlichen Reiseberichten vor und führt dabei einerseits in die Denkfigur der Alterität ein. Andererseits kommt mit der Reflexion der Spannung von Oralität und Schriftlichkeit bereits eine Frage der Theorie der Geschichtsschreibung zur Sprache, die im nächsten Kapitel zur „Meta-Historiographie" (75–94) behandelt wird. F. geht vor allem nach dem Buch *Das Schreiben der Geschichte* (Orig. 1975, dt. 1991) vor, in dem es um die Frage geht, wie Geschichte ‚gemacht' wird. Geschichtsschreibung schaffe gleichsam ein Grabmal für Abwesendes und gebe ihm dadurch einen Ort. F. geht darüber hinaus auch auf C.s Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse sowie mit quantitativen Forschungsmethoden in den Sozialwissenschaften ein. Eher kulturwissenschaftlich ausgerichtet ist das Kapitel zur „politischen Anthropologie des Alltags" (95–136), in dem neben der *Kunst des Handelns* (Orig. 1980, dt. 1988) auch zeitdiagnostische Schriften C.s behandelt werden. Die Grundlage für seinen scharfen Blick auf das, was die Gesellschaft prägt, liegt nicht nur in der Analyse von Strategien und Taktiken, sondern im methodischen ‚Wandern' des Autors durch seine ‚Orte', wodurch er ‚Räume' gleichsam konstruiert und kartiert. F. weist auf die Vorwegnahme des sozialwissenschaftlichen *spatial turn* bei C. hin, der heute etwa durch die Entstehung digitaler virtueller Räume höchst aktuell ist. Ebenso weitsichtig waren zum Beispiel C.s Reflexionen über den Wandel der Kommunikationsformen und über die Integration von Immigranten, auch wenn er noch zu sehr von einer Gestaltbarkeit der Transformationen durch Intellektuelle oder eine staatliche Steuerung ausgegangen ist, was sich inzwischen teilweise als Illusion erwiesen hat (vgl. 131 f.). Ein weiteres Kapitel behandelt die „historische Anthropologie des Religiösen" (137–156) vor allem im Buch *Mystische Fabel* (Bd. 1: Orig. 1982, dt. 2010). C. beschäftigte sich mit der Geschichte der christlichen Mystik freilich nicht erst zum Ende seines Lebens, sondern bereits in der frühen Phase seines Schaffens, zum Beispiel in seinen Studien von 1954 bis 1966 zu den Jesuiten Peter Faber und Jean-Joseph Surin. So kam er in seinem Spätwerk wieder auf dieses Thema zurück, wenn auch mit viel stärkerem Interesse an metahistorischer und kulturwissenschaftlicher Theoriebildung, worauf bereits das Wort ‚Fabel' im Titel hinweist. Zudem trat nun viel deutlicher die Krise des Glaubens im 20. Jahrhundert als Hintergrund der Beschäftigung mit der Mystikgeschichte hervor. F. stellt in diesem Kontext auch den 2013 von Luce Giard aus dem Nachlass zusammengestellten zweiten Band der *Mystischen Fabel* vor, der noch nicht auf Deutsch vorliegt. In ihm interpretiert C. das Vorgehen einiger frühneuzeitlicher Mystiker als „Wissenschaft" eigener Art (148). Leider konnte jedoch nicht mehr die Übersetzung der wichtigen frühen religionstheoretischen Schrift *Der Fremde oder Einheit in Verschiedenheit* (Orig. 1969, dt. 2018) berücksichtigt werden, die Andreas Falkner kurz nach dem Erscheinen des hier rezensierten Bandes publiziert hat.

Die Fertigstellung dieser bereits für 2011 angekündigten Einführung hatte sich ohnehin sehr verzögert. Da sie die erste ihrer Art zu C. in deutscher Sprache ist, war der Band sehr erwartet worden. Löst er aber ein, was die (vom Reihenherausgeber vorgegebene) Titelformulierung verspricht: die „Aktualität" von C. zu zeigen? Hierzu wäre im Schlusskapitel mehr zu erwarten, nachdem die Überschrift wiederum von der „Aktualität" sowie von „Perspektiven" spricht (157–163). Es werden aber eher zusammenfassend die wichtigsten Themen in C.s Werk aufgezählt und benannt, mit welchen Denkern er in der Literatur verglichen wird. Interessant wäre aber, noch deutlicher zu erfahren, inwiefern C.s Anregungen, vor allem seine theoretischen und methodischen

Konzepte, in der aktuellen Forschung diskutiert und fruchtbar werden (vgl. 159 f.). Dieses Anliegen hätte auch noch stärker in den vorherigen Kapiteln umgesetzt werden können, indem zum Beispiel in ausführlicheren thematischen Hinführungen oder systematisierenden Resümees C.s Thesen in aktuelle Debatten eingeordnet oder weitere Hinweise zum Status seiner Hauptwerke in den jeweiligen Fächern gegeben worden wären. Gerade wegen seines Einflusses auf verschiedene Fächer wäre es interessant zu erfahren, welche Rollen er in den jeweiligen Disziplinen spielt. Für die interdisziplinäre Lektüre der Einführung sind die immer wieder eingefügten, satztechnisch vom Haupttext abgehobenen Kurzinformationen zu bestimmten Begriffen oder Vorgängen sehr hilfreich, zum Beispiel zum Zweiten Vatikanischen Konzil, zu den Ereignissen im Mai 1968, zur Mikrogeschichte oder zur Psychohistorie. Dies dürfte vor allem für Studierende wichtig sein. Insgesamt wären dem Buch – vor allem aber C. selbst – viele interdisziplinär interessierte Leser und Leserinnen zu wünschen. Sie finden in diesem knappen, aber überschaubaren und leicht zu lesenden Band eine gute Hinführung zum Werk eines Intellektuellen, der geistesgeschichtliche Entwicklungen sensibel wahrgenommen hat und für den die Gottsuche nicht entzaubert werden darf, sondern unaufgebbar zum Menschen in seiner jeweiligen Welt auf je eigene Weise gehört. Nur in Aufmerksamkeit für diese Dimension werden nach C. Gesellschaft und Geschichte in ihren Tiefenstrukturen zu verstehen sein. B. Knorn SJ

Henrich, Dieter: *Sein oder Nichts.* Erkundungen um Samuel Beckett und Hölderlin. München: C. H. Beck 2016. 493 S., ISBN 978–3–406–66324–6 (Hardback); 978–3–406–66325–3 (EPUB).

Ich bin mir zweifelsfrei gewiss, dass ich existiere. Ich erfahre mich als unausweichlich endlich und vergänglich. Wie ist diese Spannung auszuhalten? Wie ist dieser Widerspruch zu denken und zu deuten – der Widerspruch zwischen Sein und Nichts, der dazu zu zwingen scheint, ein „oder" zwischen beide Wörter zu setzen? Das ist die Grundfrage des hier besprochenen Buches. Es ist letztlich die Grundfrage, die das gesamte große Werk Dieter Henrichs (= H.) durchzieht und motiviert. Sie hat er immer wieder adressiert, indem er zweierlei zugleich geleistet hat: akkurate historisch-philologische Arbeit sowie abwägende systematische Reflexion. Beides kommt auch in diesem Buch zusammen, das tief in die Hölderlin- und Beckett-Interpretation hineinführt und so mit den besagten Lebensfragen konfrontiert. Das Buch besteht aus vier Teilen, die nach einem a-b-a-b-Schema geordnet sind: in Teil I und III wird die eher literarische, in Teil II und IV die eher philosophische Dimension ausgelotet.

H. beginnt nicht am Nullpunkt, sondern zehrt offensichtlich von seinen jahrzehntelangen Studien zu Hölderlin und seinem Umfeld, insbesondere von der Interpretation des philosophischen Schlüsseltextes *Urtheil und Seyn* (vgl. dazu insbesondere *Der Grund im Bewusstsein*, 1992). Ebenso steht der ausführliche systematische Entwurf von *Denken und Selbstsein* (2007) im Hintergrund. Dessen Kenntnis ist, wie H. selbst zugibt (vgl. z. B. die Fußnote auf 140), eigentlich eine Voraussetzung für die neuerliche Lektüre. Auch wenn sich die Anlage der beiden Bücher unterscheidet, können sie sogar als zwei Seiten einer Medaille betrachtet werden: Während *Denken und Selbstsein* den Anweg über die Analyse des Phänomens der Subjektivität nimmt, schreitet *Sein oder Nichts* den dazugehörigen metaphysischen Untergrund ab – und beide zusammen stellen sie sich der existentiellen Krisis namens Nihilismus.

Überraschend mag scheinen, dass Beckett ins Spiel kommt. Bisher war er kein besonderer Gegenstand von H.s Forschungen. H. hat Beckett früh gelesen und war von ihm nachhaltig beeindruckt (vgl. 7); in den späten 1960er Jahren veranstaltete er ein Seminar über einen von Becketts Texten (vgl. 338). Dass Beckett aber nun so abrupt die große Bühne betritt, ist das „Resultat eines zufälligen Anlasses" (12) der jüngsten Zeit, in der H. darauf gestoßen worden ist, in welchem Ausmaß sich Beckett Motive Hölderlins angeeignet hat. Wenn H. diesem Anstoß nun auf den Grund geht, ist das freilich alles andere als zufällig im Sinne von beliebig. Es folgt vielmehr einer eigenen Notwendigkeit. H. arbeitet detailliert heraus, wie Beckett, von Hölderlins Texten inspiriert und mit ihnen spielend, dieselben Fragen stellt wie dieser – sie aber

nicht mit dessen Leitgedanken „Sein", sondern mit dem „Nichts" beantwortet. Mit dieser Diagnose macht H. zugleich einen rezeptionsstrategischen Zug: Indem er das grenzüberschreitende Einverständnis zwischen dem „Negativisten" Beckett und Hölderlin betont, will er letzteren aus dem vaterländischen Kartell um Heidegger und den George-Kreis herauslösen (vgl. dazu die Stellungnahmen auf 274, 280, 289, 380, 472 f. sowie das gesamte Kapitel 17, 381–396, das eingangs entsprechend deklariert wird).

Als prophetischer Nationaldichter, der zwischen Himmel und Erde vermittelt, wurde Hölderlin vom George-Kreis zum Verkünder des „geheimen Deutschland" stilisiert. Ähnlich war er für Heidegger ein prophetischer Dichter „in dürftiger Zeit", der in den Ab-Grund, das Abhandengekommensein eines Seinsgrundes, hineinlangte, diesen mit einer prophetischen Fackel ausleuchtete, um der Menschheit so von jenem Sein zu künden, das sich in seiner Geschichte ver- und entberge. Zwar behält Hölderlin für H. die Charakterisierung als Philosoph des Seins, verliert dabei aber den prophetischen und nationalen Charakter. Teil I geht mit philologischen Studien *medias in res*. Zentrale literarische Bezugspunkte, um das Verhältnis Becketts zu Hölderlin zu verstehen, bilden auf Hölderlins Seite die Texte *Hyperions Schicksalslied* und *Mnemosyne* und auf Becketts Seite *That time* und *Krapp's last tape*. Die Bedeutung der Texte Hölderlins für Beckett wird in komparativer Arbeit an ihnen selbst fundiert herausgestellt und führt schließlich zum eigentlichen Thema: Beckett als philosophierenden Dichter des Nichts von dem ihm anscheinend kontradiktorisch entgegengesetzten Hölderlin als dem philosophierenden Dichter des Seins her zu verstehen.

Der darauffolgende Teil II widmet sich der Philosophie: H. selbst spricht von einer sprachanalytischen Untersuchung – offensichtlich eine Form der Sprachanalyse, die metaphysische und existentielle Fragen nicht von vornherein als sinnlos verabschiedet. Sie folgt der Spur der beiden Leitgedanken – Sein oder Nichts – und bringt diverse philosophische Instrumentarien und historische Apparate zum Einsatz. Stellenweise wird der Horizont sehr weit vermessen, was etwas ermüden und Beckett und Hölderlin vergessen lassen mag. H. ist sich des Charakters dieses Teils bewusst, so dass er an dessen Ende eine Zwischenbilanz zieht (209–225), die es ermöglicht, ggf. etwas zügiger voranzuschreiten. Dennoch sollte nicht übersehen werden, wie sehr H. hier gerade angesichts der Möglichkeit der Nichtigkeit unserer menschlichen Existenz reflektiert und ausspricht, was für ihn in den zurückliegenden Jahren – bspw. in *Endlichkeit und Sammlung des Lebens* (2009) – ein wichtiges Motiv gewesen ist, was nun mit Beckett nochmals neu benannt sowie begriffen werden kann und zugleich losgelassen werden muss. Wer das Nichts denkerisch ernst nehmen möchte, der muss zusehen können, wie die eigene Welt, wie das eigene Leben in den Tod hinein zerbricht. Die metaphysische Frage nach dem Nichts ist existentiell auszuhalten, da sie die „*universale[] Tendenz von allem* hin zum Nichtsein [als] eigentliche Realität" (126) aufdeckt, „ein Geschehen des Zerfallens oder des Zer-nichtens, der A-nihilation" (128). H.s Sprachanalyse des Wortes „Nichts" und der in ihm verborgenen Metaphysik zielt auf das, was Beckett als ein „Fallen" beschworen hat, als eine, nun in H.s Worten, „negative Gravitation" (129). Beckett wie Hölderlin hätten beide diese Tendenz des Hinfälligen verstanden, das Dementieren dessen, was menschliche Subjektivität ausmacht. Aber sie hätten ihr unterschiedliche Richtungen gegeben: hin zum Sein oder hin zum Nichts. H. bettet diese Erkenntnisse in seinen eigenen subjektphilosophischen Entwurf des bewussten Lebens ein (vgl. 148–172). Das transzendentale „*Ich denke – Ich bin*" sieht sich in solch letzte Gedanken notwendig hineingezogen. Eine äußerste Alternative darstellend, wird der eine *oder* der andere Grund-Gedanke zum Prinzip des Lebensganges und seiner Deutung erhoben. Es geht um eine „Option" (148), die zu treffen ich aufgefordert bin (vgl. 168 sowie 219–221).

Eine solch prinzipielle Wahl zwingt – in Teil III – zu der Frage, wie sich die jeweilige Alternative konkret vollzieht und darstellt. Dabei ergeben sich interessante Überkreuzungen zwischen Hölderlins und Becketts Poetologien. Die Frage nach der Darstellbarkeit eines Grundes im Bewusstsein trieb Hölderlin wie die gesamte philosophische Frühromantik um. Beim Versuch, sich dem schlechthin Unbegreiflichen anzunähern, wurde das Fragment als die adäquate wissenschaftliche und zugleich rationalitätskritische Methode ausgezeichnet. Als in Form gebrachte Formlosigkeit eröffnet das

Fragment dank seiner wesentlichen Unabgeschlossenheit und gleichzeitigen inneren Systematik die ersehnte unendliche Annäherung. Dieser rationalitätskritische Zug, die Akzeptanz eines Unbegreiflichen und ganz Anderen, eines Seins jenseits des Bewusstseins, erweist sich durch die Postmoderne bis in unsere Gegenwart hinein als prägend. Das Ich ist nicht mehr Herr im Haus. Und hier kreuzt sich dieser Weg, Hölderlins Weg, mit Becketts Bestrebungen. Wenn das Nichts an die Stelle des Seins rückt, das Ich also sich selbst und das restliche Seiende nicht aus einem sinnstiftenden, sondern schlechterdings sinnlosen Horizont erfährt, dispensiert dies keineswegs von der Frage nach der Darstellbarkeit dieses Horizontes. Beckett sah dies klar vor sich: „To find a form that accommodates the mess, that is the task of the artist now" (von H. zitiert auf 346). Wie die Frühromantiker erfährt Beckett diese Schwierigkeit. Er muss sein Leitwort, das Nichts, geradezu als *mess*, als Chaos, bezeichnen – so wie Novalis es seinerseits vom Sein tat. Er sieht die Notwendigkeit, eine angemessene Form der Darstellung – eine *syntax of weakness* – zu erarbeiten, ohne den Anspruch erheben zu können, sie schon vollends gefunden zu haben. Einige Charakteristika einer solchen *syntax of weakness* lassen sich dennoch benennen. Sie nähert sich einer Realität an, die vom Nichts durchdrungen wird. Ihr Vokabular wird daher bestimmt von Verben wie „fallen" und „scheitern", die sich fortpflanzen in „verschlimmern, schwinden, schrumpfen, festsitzen, versagen, dies und das nicht mehr können" (239). Sie prägt aber auch das ganze Setting auf der Bühne: „Wortlos gegenwärtig ist der Prozess im Schmutz und Abfall, im Dämmerlicht der Szenen, im Amputiert-, Verkrüppelt-, Nach-unten-gewandt-Sein, im Ausgestoßensein und im grundlosen, aber scheinbar zielstrebigen Weitermüssen der Personen, im Stocken und Sich-Zersetzen der Sprache sowie im Zerfall des Selbstseins und der Erinnerung, schließlich in der Abhängigkeit von fremden und anonymen Mächten" (ebd.). Für all jene Elemente, die Becketts Stücke bevölkern, nennt er selbst ein Schlüsselwort: „The key word in my plays is ‚perhaps'" (von H. zitiert auf 358). Eine Existenz, die ins Nichts fällt und doch unausweichlich die Aufgabe zu übernehmen hat, weiter zu existieren, gar ein Ich zu sein, befindet sich im Schwebezustand des *perhaps*. Und doch, so H. angesichts von Becketts Text *Neither*, ist auch im Weder-Noch, im Hin-und-Her, ein Zuhause zu finden – so endet dieser Text: mit dem Wort „home" (vgl. 369 f.).

Die Beheimatung in allem Fallen, die Affirmation angesichts drohender Annihilation, unterstreicht H. in einer letzten Wendung durch teils mündliche Zeugnisse (u. a. von Siegfried Unseld) über Aussagen Becketts. In seinen letzten Lebensjahren scheint er sich von Freunden, von denen er annahm, sie nicht mehr wiederzutreffen, mit der Wendung „God bless you" verabschiedet zu haben. Damit habe Becket sicherlich kein theistisches Bekenntnis abgelegt, wohl aber, so H., „der Situation der Trennung von Freunden eine letzte Bedeutung" gegeben: „er lässt sie in einer unergründlichen, aber gründenden Wirklichkeit verankert sein, die es zulässt, dass sich endliche Leben in ihrem Fallen ihr zuwenden und sich in ihr sammeln" (377). Wiederum sind hier H.'s Erwägungen aus *Endlichkeit und Sammlung des Lebens* präsent. Darüber hinaus hat er nun nach dem Motiv der *Danksagung* auch das des *Segnens* aus den religiösen Traditionen herausgelöst und ihm einen säkularen Wert zugesprochen.

In Teil IV kehrt H. zu prinzipiellen Erwägungen zurück. Das bereits zuvor (vgl. 149) angesprochene Verhältnis einer natürlichen bzw. spontanen Metaphysik zu einer professionellen bzw. disziplinierten Metaphysik rückt nun in den Mittelpunkt. Die letztgenannte expliziert die Rechtsgründe für unsere alltäglichen Überzeugungen. Ursprünglich aber ist die Metaphysik, die in jeder Lebensführung und -deutung implizit präsent ist: „Der Gedanke von einem unbedingten Ganzen ist kein Produkt wissenschaftlicher oder vorwissenschaftlicher Bemühung und Ausbildung. Der Mensch hat ihn im Sinn, auch wenn er ganz in die Verrichtungen seines Alltags konzentriert bleibt. […] Zu einem genaueren Ausdruck für das, wohin ihn sein Nachdenken zieht, muss er dabei nicht gelangen. Doch in der Entwicklung der Sprache und in dem Prozess, der zur Ausbildung von Religionen mit einem Gedanken von einer ‚transzendenten' Dimension geführt hat, zeigt sich eben dies Nachdenken am Werke und als richtungsweisend, das über jeden alltäglichen Sinn von ‚Welt' hinausgreift. Dass es dazu kommen muss [!], erklärt sich daraus, dass der Anstoß zu solchem Denken von der Grundverfassung

des bewussten Lebens ausgeht“ (399). H. unterscheidet „drei Weisen von Ganzheit“ (403): die jemeinige Lebenswelt, die Welt als solche, die wir heute oft mit der Natur gleichsetzen, und eine Ganzheit schlechthin. Es ist diese dritte, umfassendste und radikalste Form von Ganzheit, die in diesem Buch immer wieder als die Alternative von Sein oder Nichts aufgetreten ist. Mit solchen existentiellen Gedanken stehen wir an der Grenze der natürlichen Metaphysik – mit der Ausbildung einer philosophischen Theorie über sie machen wir den Schritt zur disziplinierten Metaphysik. Nur diese vermag auszubuchstabieren, wie das Verhältnis zwischen der von der natürlichen Metaphysik angenommenen Ganzheit zu den in ihr enthaltenen endlichen Teilen zu denken ist, und wie die Dynamik der Subjektivität in diesem Zuschnitt nicht verloren geht (vgl. 444 f.). Ebenso ist es Aufgabe der disziplinierten Metaphysik, ihr Verhältnis zu anderen Formen menschlicher Selbstdeutung, insbesondere in den Religionen und den Künsten, zu bestimmen. All dies sind Motive, die aus H.s Schriften seit den *Fluchtlinien* (1982) vertraut sind, die hier jedoch in einer erneuten triftigen Meta-Reflexion bedacht werden. Für das Verhältnis der Philosophie zur Religion mag eine beredte Fußnote hervorgehoben werden: H. weist auf den von Rudolf Langthaler und Michael Hofer herausgegebenen Sammelband *Selbstbewusstsein und Gottesgedanke* (2010) hin, in dem sich namhafte Autorinnen und Autoren aus Philosophie und Theologie mit H.s Theorie des Absoluten auseinandergesetzt haben, worauf H. am selben Ort ausführlich geantwortet hat. Nun ermutigt er dazu, diese Diskussionen fortzusetzen, insbesondere mit Blick auf die Frage, „ob und wenn ja wie ein als Absolutes gedachter Grund als wissend, als intelligibel und zudem als Adressat endlicher Wesen zu denken ist“ (486).

Dieses große Buch weist sicherlich einige formale Mängel auf. Es ist teils langwierig, es fehlt ein solides Literaturverzeichnis, und bei der Weite der Thematik wäre ein Personenindex äußerst hilfreich. In diesen Punkten hätte der Verlag womöglich eine umfangreichere Redaktionsarbeit leisten sollen. Die inhaltliche Stärke des Buches ist, dass H. sowohl eine Summe seines Denkens zieht als auch durch die Auseinandersetzung mit Beckett einen innovativen Beitrag leistet. Es lohnt sich, diese Schätze zu heben. Wir haben ein gewaltiges Buch vor uns, das den Sinn für das Zerbrechliche lehrt – einen Sinn für die Würde von Seinsdenken und Nihilismus gleichermaßen.

T. Hamadi / Th. Hanke

2. Biblische und Historische Theologie

Hieke, Thomas / Schöning, Benedict unter Mitarbeit von Sonja Dussel und Franziska Rauh: *Methoden alttestamentlicher Exegese*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2017. 170 S., ISBN 978–3–534–26877–1 (Paperback); 978–3–534–74233–2 (PDF); 978–3–534–74234–9 (EPUB).

Das „Lernbuch“ von Thomas Hieke und Benedict Schöning *Methoden alttestamentlicher Exegese* verfolgt einen praktischen Ansatz. Es sei ein Resultat jahrelanger Praxis, erprobt in zahlreichen Proseminaren und unter der Mitarbeit von Studierenden entstanden, heißt es in der Beschreibung der Autoren (vgl. 7 f.), und das erkennt man auch. Das Methodenbuch will Studierende dazu motivieren, exegetische Methoden einzuüben. In diesem Buch gehe es weniger darum, die Methoden theoretisch zu beschreiben und zu reflektieren, sondern darum, Studierende an die methodengeleite Exegese heranzuführen. Das ist das selbst gesteckte Ziel der Autoren (vgl. 7). Dieser Ansatz macht in der Tat die Besonderheit dieses Methodenbuchs aus. Die exegetischen Methoden werden an Beispielen vorgeführt und laden so zum Nachahmen ein.

Das Lernbuch ist in einer verständlichen, für Studierende in den ersten Semestern angemessenen Sprache verfasst und darüber hinaus ansprechend und übersichtlich gestaltet. Da das Lernbuch mit gängigen deutschsprachigen Übersetzungen arbeitet, eignet es sich auch für Studierende ohne Hebräischkenntnisse.

Das Methodenbuch ist in sieben Kapitel gegliedert. Das erste Kapitel (I) stellt grundsätzliche, für das Gesamtverständnis wichtige Vorüberlegungen an (z. B.: „Was ist ein

Text?“ oder „Wozu sind Methoden da?“) und gibt praktische Hinweise (z. B. wissenschaftliche Literarturrecherche; [Online-]Hilfsmittel). Es schließen sich fünf weitere Kapitel an (II-VI), die jeweils einen exegetischen Methodenschritt vorführen. Sie sind überschrieben mit „Textsicherung“ (II), „Strukturanalyse“ (III), „Inhaltsanalyse“ (IV), „Texttypik“ (V) sowie „Kontexteinbettung und biblische Auslegung“ (VI). Ein letztes, knapp gehaltenes Kapitel (VII) beschreibt und demonstriert an einem Beispiel, wie die einzelnen Methodenschritte in einer Interpretation zusammengeführt werden können.

Das Lernbuch führt das ganze Repertoire synchroner und diachroner Methoden vor (die Begriffe „synchron“ und „diachron“ werden von Hieke und Schöning allerdings selbst kaum verwendet). Dabei ist nicht zu verkennen, dass die Autoren gewisse Schwerpunkte setzen.

1) Einen besonderen Wert legen die Autoren zum Beispiel auf die Strukturanalyse (vgl. 47–83). Das ist insofern sinnvoll und gerechtfertigt, als die Analyse der Textstruktur für alle weiteren Methodenschritte eine wichtige Grundlage darstellt und für die Interpretation des Textes als Ganzes entscheidend ist. Die ausführliche Behandlung der Strukturanalyse ist deshalb zu begrüßen, da in vielen – vor allem in eher diachron ausgerichteten – Methodenbüchern über diesen wichtigen Methodenschritt nicht selten allzu schnell hinweggegangen wird. Demgegenüber findet sich im Lernbuch von Hieke und Schöning eine detaillierte und Schritt für Schritt vorgeführte Strukturanalyse, die alle Ebenen des Textes umfasst.

2) Des Weiteren sticht das Methodenbuch auch aufgrund der Beschreibung und Vorführung der Sprechaktanalyse in Kapitel IV („Inhaltsanalyse“) hervor (vgl. 94–104). Hieke und Schöning lehnen sich hierbei an die Ausführungen von Hubert Irsigler an. Im Unterschied zu vielen anderen Methodenbüchern, die die Sprechaktanalyse – wenn überhaupt – nur am Rande behandeln, führt das Lernbuch sie in einer ausgearbeiteten und dennoch zugleich verständlichen und damit für Studierende gewinnbringenden Form vor.

3) Ein weiterer Aspekt, den Hieke und Schöning einbringen, ist die Sensibilisierung für die Rezeptionsseite des Textes. Diese wird bereits im ersten Kapitel angesprochen, indem die Autoren darauf aufmerksam machen, dass Leserinnen und Leser aufgrund von textinternen Merkmalen in einem Text weit mehr entdecken können als ein Autor in seinen Text hineingelegt hat (vgl. 14). Die Rezeptionsseite des Textes bzw. die Rolle des Lesers oder der Leserin wird sodann in Kapitel IV unter „Wirkung des Textes“ (= Textpragmatik) sowie in Kapitel VI unter „Biblische Auslegung“ vertieft. Dieser hermeneutische Zugang ist generell für alle Texte, aber insbesondere für alttestamentliche gewinnbringend. Da die Autoren alttestamentlicher Texte unbekannt sind, lässt sich deren Absicht im Nachhinein kaum mehr sicher rekonstruieren. Was der Leserschaft heute vorliegt, ist ein Text mit seinen literarischen, textimmanenten Signalen, die es erlauben, nicht mehr als Vermutungen über die Intention des Textes anzustellen.

Neben dieser inhaltlichen Schwerpunktsetzung ist außerdem zu begrüßen, dass die Autoren bei ihren Ausführungen Online-Hilfsmittel und die neueste Bibelsoftware miteinbeziehen (vgl. 25.89–91), was derzeit viele Methodenbücher noch vermissen lassen. Schaubilder, Skizzen, Überblicks- und Stichwortkästen sind nicht nur gestalterisch ansprechend, sondern machen das Lernbuch praktikabel in seiner Handhabung und unterstützen die Aneignung des „Lernstoffs“ sowie das Einüben der einzelnen Methodenschritte.

Was im Lernbuch von Hieke und Schöning inhaltlich nicht behandelt oder angesprochen wird, sind konkrete bibelhermeneutische Zugänge und Lektüreweisen, wie beispielsweise die befreiungstheologische, soziologische oder feministische. Dies würde den Umfang und Rahmen eines Lernbuchs für Studienanfängerinnen und Studienanfänger, das vor allem grundlegendes exegetisches Handwerkzeugs vermitteln möchte, jedoch sprengen.

Hinsichtlich der Abfolge der Methodenschritte ist auffällig: Die Autoren behandeln die Methode der Literarkritik, das heißt die Frage nach der Kohärenz des Textes („Gibt es störende Wiederholungen oder Widersprüche o.ä., die auf eine längere Entstehungsgeschichte des Textes hinweisen?“; vgl. 41–46), vor der Strukturanalyse. Zwar machen die Autoren zu Recht selbst darauf aufmerksam, dass die Untersuchung der Kohärenz

des Textes als erster Schritt nach der Textkritik noch vorläufig bleiben muss. Denn auf den ersten Blick scheinbar störende Wiederholungen oder Ungereimtheiten können sich unter Umständen nach einer ausführlichen Strukturanalyse als literarische Stilmittel entpuppen. Doch stellt sich gerade deshalb die Frage, ob es dann nicht sogar sinnvoller wäre, die Methode der Literarkritik (abgesehen von der Abgrenzung des Textes, die die Autoren auch zur Literarkritik zählen) nach der Darstellung der Struktur- und Inhaltsanalyse zu behandeln, um gerade so noch deutlicher – und zwar schon durch den Aufbau des Methodenbuchs – vor Augen zu führen, dass literarkritische Operationen einer gründlichen Strukturanalyse bedürfen.

In diesem Zusammenhang fällt auch auf, dass die Autoren – im Unterschied zu vielen anderen Methodenbüchern – die Begrifflichkeiten „synchron" und „diachron" kaum verwenden bzw. einführen (beispielsweise gibt es keinen Stichwortkasten, der die Begriffe „Diachronie" und „Synchronie" erklärt); das hat möglicherweise auch etwas mit dem praktischen Ansatz des Lernbuchs zu tun und folglich wohl auch damit, dass viele Methodenschritte in ihrer praktischen Ausführung sowohl synchrone als auch diachrone Aspekte des Textes berühren. Dennoch kann die (theoretische) Unterscheidung zwischen eher synchron (= Methoden, die die uns heute vorliegende Endgestalt des Textes stärker in den Blick nehmen) und eher diachron ausgerichteten Methodenschritten (= Methoden, die stärker den Wachstumsprozess und die Entstehung des Textes betrachten) für das Gesamtverständnis exegetischen Arbeitens nützlich und hilfreich sein und gerade Studienanfängerinnen und Studienanfänger noch stärker für die Vielschichtigkeit biblischer Texte sowie für die Vielfalt exegetischer Methoden und exegetischer Fragestellungen sensibilisieren.

Insgesamt ist festzuhalten: Die inhaltliche und gestalterisch sehr gelungene Aufmachung des Lernbuchs von Hieke und Schöning eignet sich hervorragend, exegetische Methodenschritte einzuüben. Studierende bekommen einen Einblick in das gesamte Repertoire exegetischer Methodik, ohne dabei den Überblick zu verlieren. Denn alle Methodenschritte bauen nicht nur aufeinander auf, sondern münden schließlich in eine zusammenfassende Interpretation. Das Innovative dieses Methodenbuchs liegt in seinem starken Praxisbezug begründet (lernen statt lehren), sowie in der Setzung eigener Akzente (ausführliche Strukturanalyse, Sprechakttheorie, Rezeptionsseite des Textes).

M. Peetz

Meier, Johannes: *Bis an die Ränder der Welt*. Wege des Katholizismus im Zeitalter der Reformation und des Barock. Münster: Aschendorff 2018. 368 S., ISBN 978–3–402–13256–2.

Dieses Buch, Frucht der Lehrtätigkeit des emeritierten Mainzer Kirchenhistorikers, ist eine gelungene Gesamtdarstellung der frühneuzeitlichen katholischen Missionsgeschichte. Gegliedert ist es nicht nach Epochen, sondern nach Missionsregionen. Nach dem „Auftakt", dem Untergang des christlichen Konstantinopel 1453, beginnt es, entsprechend der portugiesischen Kolonialexpansion, mit Afrika, spannt dann den Bogen nach Asien und schließlich nach Amerika. Innerhalb Asiens und Amerikas ist die Reihenfolge der Missionsregionen von dem Zeitpunkt bestimmt, zu dem eine nennenswerte Mission einsetzt: also für Asien erst Indien, dann Japan, China und Südostasien; für Amerika erst die karibische Inselwelt, dann Mexiko und Mittelamerika, Anden und La-Plata-Raum, Brasilien, schließlich Kanada und Louisiana.

Die Darstellung beginnt (in dem Kapitel „Rückkehr nach Afrika", 19–41) mit den beiden tragischen Geschichten des ersten christlichen Königreichs im Kongo sowie dem „ökumenischen" Experiment der Union mit der äthiopischen Kirche – gescheitert im ersten Fall am portugiesischen Kolonialismus, im zweiten am römischen Zentralismus und Unverständnis für fremde christliche Traditionen. Das Kapitel über Indien (43–73) enthält die Darstellungen über Goa, die Mission Franz Xavers, die Religionsgespräche am Hof des Großmoguls, die Thomas-Christen und schließlich die nach 1600 durch Roberto de Nobili begonnene Madurai-Mission. Es folgt „Kirishitan" (75–94), die vielversprechende und dann in einer rigorosen Verfolgung zunichtegemachte Mission in Japan. Bei der „Begegnung mit China" (95–119) stehen Matteo Ricci, die

„Mission als interkultureller Austausch“, aber auch der verhängnisvolle Ritenstreit im Vordergrund. Im Rahmen von „Südostasien“ (121–143) erfahren eine ausführlichere Darstellung einerseits die Mission in Vietnam, und andererseits die wenig bekannte auf den Philippinen, wenig bekannt wohl auch deshalb, weil sie vergleichsweise gewaltlos und ohne schwere Konflikte geschah (137; 140). Die Ausführungen zu Amerika beginnen dann (entsprechend der Reihenfolge der „Entdeckungen“, Eroberungen und Missionierungen) mit der karibischen Inselwelt (145–167), wobei der Kampf der Dominikaner gegen die Versklavung der Indios mitsamt dem ersten Einsatz von Las Casas das gebührende Gewicht erhält. Im Rahmen von „Mexiko und Mittelamerika“ (169–206) sei besonders auf die weniger bekannte Franziskanermission in Mexiko (177–187) hingewiesen. Es folgt das spanische Südamerika (207–254). Ausführlich und mit vielen wörtlichen Zitaten wird von der kritischen Darstellung des Mestizen Guamán Poma der spanischen Herrschaft berichtet (225–232), dann über die Jesuitenreduktionen (233–247), natürlich vor allem die unter den Guaranì, aber auch über die weniger bekannte Chiloé-Mission im Süden Chiles (245–247). Das Kapitel über Brasilien (255–280) ist vor allem auf zwei Themen konzentriert: die Missionsdörfer („Aldeias“) der Jesuiten (256; 265–268) und das dortige Problem des Verhältnisses von Kirche und Mission zur Versklavung der Afrikaner (268–275). Im Gegensatz zur Versklavung der Indios, die seit Antonio de Montesinos und Bartolomé de Las Casas auf eine breite kirchliche Protestbewegung stieß, gab es hier Widerstände und Proteste nur von Einzelnen – vor allem Kapuzinern (271). Römische Verurteilungen, die auf Initiative des brasilianischen Mulatten Lourenço da Silva 1684 seitens des Propaganda-Sekretärs und 1686 sogar durch Papst Innocenz XI. erfolgten (271 f.), blieben damals und im Grunde bis heute so gut wie unbekannt, mitunter deshalb, weil ihnen keine Exkommunikation der Sklavenhändler beigegeben war: Was eben damals zählte, war nicht eine päpstliche Lehrentscheidung, sondern eine päpstliche Exkommunikation. Und ohne letztere waren ersteren „die Zähne gezogen“. Es folgt „Kanada und Louisiana“ (281–298) und in diesem Rahmen sowohl die Huronenmission wie die französische Kolonialkirche. Das letzte Kapitel „Eine Epoche und ihr Ende“ (299–327) ist schließlich regionenübergreifend. Es behandelt den Beginn einer protestantischen Mission: sowohl den Misserfolg des rigoristischen Calvinismus als auch die fruchtbare pietistische Mission in Tranquebar (Indien) sowie durch die Herrnhuter. Ein schwerer, ja wohl der schwerste Schlag für die katholische Mission war dann (noch vor der päpstlichen Aufhebung des Ordens) die Vertreibung der Jesuiten erst aus dem portugiesischen, dann dem spanischen Kolonialreich, wozu hier viele bewegende Originalzeugnisse zitiert werden. In dem letzten Teilkapitel „Ausblick auf die Zeit um und ab 1800“ (320–323) fehlt nicht der positive Ausblick: die ersten Anfänge des Christentums in Korea in den 1780er Jahren, und dies – ein absolutes Unikum in der Missionsgeschichte – nicht durch Missionare oder überhaupt persönliche Kontakte mit Christen, sondern zunächst rein auf literarischem Wege, durch Lektüre von Schriften in China wirkender Jesuiten.

Zahlreich sind die Vorzüge des Werkes. Durchweg stützt es sich auf die neuesten Forschungen, wobei das allgemeine Literaturverzeichnis relativ knappgehalten ist und nur die in mehr als einem Kapitel zitierten Titel enthält, während sich die übrigen in den Endnoten am Ende jedes Kapitels befinden. Die Gesamturteile sind ausgewogen und begründet; gerade Fragen der Kulturbegegnung und Inkulturation des Christentums erhalten ihr gebührendes Gewicht. Zu Beginn jedes Kapitels erfolgt eine ausführliche Darstellung der europäischen Entdeckungen und Eroberungen und ebenso (für die meso-amerikanischen und andinen Kulturen) der vorkolonialen Vergangenheit. Sehr viele Detailinformationen erhält man auch über die Ausbildung der kirchlichen Organisation, die Gründung von Bistümern, Ordenshäusern und -provinzen. Zu begrüßen ist die häufige und lange Verwendung von wichtigen Originalzitaten: Sie bringen die historischen Persönlichkeiten zum Sprechen und vermitteln zeitgenössisches Flair, was durch keine noch so begründete moderne Interpretation ersetzt werden kann. Wertvoll sind ebenso die zahlreichen (manchmal zeitgenössischen) Karten und sonstigen Illustrationen. Dadurch ist das Werk auch für den Nicht-Fachmann spannend zu lesen.

Die regionale (und nicht epochale) Gliederung hat natürlich ihre Kehrseiten. Ein epochaler Einschnitt, wie der mit der Gründung der Propaganda 1622 gegebene, kommt dadurch als solcher nicht immer zur Geltung, ebenso wenig wie der Austausch von Missionserfahrungen verschiedener Kontinente etwa innerhalb des Jesuitenordens (so schon bei José de Acosta 1588 in „De procuranda Indorum salute") oder der Propaganda-Kongregation. Zusammengehörendes ist dadurch auseinandergerissen und auf verschiedene Kapitel verteilt. So erfährt man über die Gründung der Propaganda-Kongregation eher nebenher im Kontext des chinesischen Ritenstreites (112 f.), dann über ihre weitere Missionspolitik bei Vietnam (128–131), wobei der Patronatsstreit mit dem portugiesischen Padroado, der Indien, Vietnam und China in Mitleidenschaft zog, nur kurz berührt und die Versuche zur Schaffung eines einheimischen Episkopats gar nicht behandelt werden (so kommt der erste „indische Bischof" Matthaeus de Castro nicht vor). Vom spanischen Patronat erfährt man im Rahmen der ersten Bistumsgründungen in der Karibik (153 f.). Der erste Einsatz der Dominikaner und speziell von Las Casas gegen die Versklavung der Indios wird im Rahmen der karibischen Inselwelt dargestellt; die Fortsetzung, nämlich das Unternehmen von Chiapas, die päpstliche Bulle *Sublimis Deus* von 1537 und das Wirken von Las Casas am spanischen Hof dagegen im Rahmen von Mexiko (195–198); das Problem der Negersklaverei schließlich im Rahmen von Brasilien. Vermeiden lässt sich freilich eine solches Auseinanderreißen nicht, wenn man an einer konsequenten Gliederung festhält. Die dadurch naturgegebenen Nachteile hätten vielleicht aufgefangen werden können, wenn dem Personen- und geographischen Register ein Sachregister beigefügt worden wäre, in welchem Stichworte wie „Einheimischer Klerus", „Patronat" (bzw. „Padroado"), „Propagandakongregation", „Sklaverei" das in verschiedenen Kapiteln Ausgeführte verbunden hätten.

Eine Kleinigkeit ist bei den Jesuitenreduktionen zu korrigieren. Die jesuitische Normalbesetzung einer Reduktion bestand nicht aus einem Pater und einem Bruder (so 242), sondern – schon um bei Reisen des einen die seelsorgliche Grundversorgung aufrechtzuerhalten – aus zwei Patres (dem Pfarrer und dem Socius); Brüder, durchweg Spezialisten, kamen nur fallweise, etwa für wichtige Bauarbeiten, hinzu.

Jedenfalls verdient das Buch, als Standardwerk der früh-neuzeitlichen Missionsgeschichte in die Hände sowohl von Theologie- wie auch von Geschichtsstudenten und schließlich aller missionarisch und geschichtlich Interessierten zu gelangen.

Kl. Schatz SJ

Gimm, Martin: *Der Fall Prinz Rong im Prozeß gegen den Jesuitenpater Adam Schall in den Jahren 1664/65 in China* (Sinologica Coloniensia; 36). Wiesbaden: Harrassowitz 2018. 126 S., ISBN 978–3–447–10985–7 (Hardback).

Im Pekinger Prozess gegen den Jesuitenastronomen Johann Adam Schall von Bell (1592–1666) war neben angeblich „falschen astronomischen Lehren" (die im chinesischen Weltbild kriminell waren, weil sie die Ordnung des Kosmos störten) der Hauptanklagepunkt die falsche geomantische Bestimmung des Zeitpunktes für die Beisetzung des 1658 im Alter von nur dreieinhalb Monaten verstorbenen Prinzen Rong. Die Berechnungszeit des Kaiserlichen Astronomischen Amtes, für das P. Schall verantwortlich zeichnete, auf den Morgen angesetzt, wurde durch den Präsidenten des Ritenministeriums, Enggedei, eigenmächtig auf die Mittagszeit verschoben. Nachher wurden vier Todesfälle, darunter der des jungen Kaisers Shunzhi, den ein freundschaftliches Verhältnis mit Schall verband (1661), als Alarmzeichen gewertet, dass durch den falschen Zeitpunkt der Beisetzung die Ordnung des Weltalls gestört war. Sündenbock war jedoch Schall, der durch seine Stellung genug Neider hatte und dessen kaiserlicher Protektor gestorben war, während der neue Kaiser Kangxi noch jugendlich war und unter Vormundschaft stand. Ihm wurde der falsche Zeitpunkt angelastet, und so wurde er zur schärfsten Todesstrafe, zur langsamen Zerstückelung verurteilt. Neue „Zeichen des Himmels", nämlich Erdbeben, Feuer im Palast und Kometen bewirkten erst Milderung der Todesstrafe, dann Begnadigung. Dies alles kann man bereits ausführlich in der Schall-Biographie von Väth (1933, Neuauflage 1991) lesen.

Zum Prozeßgeschehen gibt es in Beijing Geheimakten, und zwar nicht auf Chinesisch, sondern auf Mandschurisch (der Sprache der seit 1644 regierenden Mandschu-Dynastie und ihrer Führungselite), um sie für chinesische Leser unzugänglich zu machen. Sie sind erst 1990 entdeckt worden und werden hier vom Verfasser ausgewertet. Sie bestätigen die Version Schalls: Die Begräbniszeit von Prinz Rong wurde von Enggedei eigenmächtig geändert, wohl als Intrige (33). In weiteren Kapiteln werden detailreich die Mausoleen der Qing-(Mandschu-)Dynastie, der im Babyalter verstorbenen Prinz Rong selbst, seinen Vater Kaiser Shunzhi, die Mutter des Prinzen Xianfei, die Grabinschrift und schließlich die letzten Tage des Kaisers und sein Testament besprochen (37–85). Abbildungen runden die Darstellung ab (109–121). Kl. Schatz SJ

O'Malley SJ, John W.: *Vatican I. The Council and the Making of the Ultramontane Church*. Cambridge (Mass.) / London: Harvard University Press 2018. 307 S., ISBN 978–0–67497–998–7 (Hardback); 978–0–674–98612–1 (PDF); 978–0–674–98617–6 (EPUB); 978–0–674–98616–9 (MOBI).

Bisher vor allem hervorgetreten durch bahnbrechende Forschung zu den Anfängen der Gesellschaft Jesu sowie durch Arbeiten zu Deutung und historischem Stellenwert des Zweiten Vatikanums liefert O'Malley diesmal eine Veröffentlichung über historischen Kontext und Verlauf des Ersten Vatikanums. Sie stützt sich zwar nicht auf eigene archivalische Forschungen, wertet jedoch die publizierten Quellen und die neuere Literatur erschöpfend aus und bietet für den Nicht-Fachmann, der jedoch theologisch und historisch interessiert ist, eine leicht lesbare Darstellung, mit allen nötigen Erklärungen. Wie schon der Titel sagt: Das Buch ist auf das Erste Vatikanum konzentriert, umspannt jedoch einen größeren Rahmen – die Schaffung der „ultramontanen Kirche". Nur zwei der fünf Hauptteile behandeln den Verlauf des Konzils, drei Hauptteile oder 54,5 % des Haupttextes seine Vorgeschichte. Dies ist, wie der Verfasser ausführt, darin begründet, dass das Erste Vatikanum nicht nur, wie jedes Konzil, nicht ohne seine Vorgeschichte verständlich, sondern auch durch sie in einer Weise prädeterminiert ist wie dies weder Trient noch das Zweite Vatikanum waren, die viel mehr durch überraschende Wendungen geprägt wurden (21).

Zurecht greift O'Malley in dem ersten Kapitel „Catholicism and the Century of Lights" (22–54) nicht nur auf die Französische Revolution zurück, sondern auf die früheren innerkirchlichen Verwerfungen und Konflikte, ohne die wiederum die Rolle der katholischen Kirche in der Revolution nicht verständlich ist: auf den Gallikanismus, Febronianismus, Josephinismus, die Synode von Pistoia, den Jansenismus und die „Katholische Aufklärung", die, wenngleich aus unterschiedlichen Wurzeln stammend, vielfach Symbiosen eingingen und seitens Roms als eine einheitliche Bedrohung wahrgenommen wurden. Diese sehr komplexen Phänomene werden für den heutigen Leser, der mit ihnen meist nichts verbindet, relativ kurz, aber doch in ihrer Differenziertheit vorgestellt. Das Kapitel behandelt dann die Französische Revolution sowie die Päpste bis zu Gregor XVI., aber auch den Beginn der Romantik, insbesondere Chateaubriand und Möhler, und reicht damit im Grunde bis zum Vorabend von 1848. – Zeitlich überschneidet es sich daher mit dem folgenden Kapitel „The Ultramontane Movement" (55–95), welches mit dem ultramontanen Umschwung im französischen Klerus und Episkopat um 1850 einsetzt, dann aber zeitlich zurückgreift und vor allem auf prägende Persönlichkeiten fokussiert ist: zunächst natürlich de Maistre, dann Lamennais, in Deutschland Görres mit seinem „Athanasius", schließlich Guéranger, Veuillot, in Großbritannien Manning und Ward, dann Curci und die anderen Jesuiten der „Civiltà Cattolica". – Das nächste Kapitel „The Eve of the Council" (96–132) behandelt die unmittelbare Vorgeschichte des Konzils: Es reicht von dem Schock, den die Revolutionsereignisse von 1848 auf Pius IX. ausübten, über den „Syllabus" von 1864 und die Konzilsvorbereitung bis zu den öffentlichen Kontroversen des Jahres 1869. In diesem Rahmen erfahren sowohl Maret wie Döllinger eine ausführlichere Darstellung.

Die beiden folgenden Kapitel sind dem Konzilsverlauf selbst gewidmet. Das erste „Under Way and Moving toward Dei Filius" (133–179) stellt die Geschehnisse bis zur

Verabschiedung der Konstitution *Dei Filius* über Glauben und Ratio, also von Dezember 1869 bis Ende April 1870 dar, enthält dabei aber auch eine Vorstellung der führenden Konzilsväter und sonstiger auf das Konzil einwirkenden Personen (139–152). Das letzte Kapitel „Infallibility" (180–224) behandelt die Infallibilitätsdiskussion bis zum 18. Juli 1870. Diese wird, bei aller notwendigen Kürze, in ihrer Differenziertheit dargestellt, wie auch sonst weder die „Ultramontanen" als homogener Block noch die „päpstliche Unfehlbarkeit" als von vornherein einheitliche und eindeutige Lehre präsentiert werden. Hier übernimmt der Autor die Wertungen der meisten neueren Autoren, nicht zuletzt des Rezensenten; was er zusätzlich bietet, ist vor allem die gelungene Charakterisierung der wirkenden Personen und ihrer Hintergründe.

Das Schlusskapitel („Conclusion", 225–248) bietet eine nochmalige Zusammenfassung, eine Darstellung des „Aftermath" (231–242), d.h. der unmittelbaren und weiteren Rezeptionsgeschichte. Wichtig scheint die Feststellung, dass der „Ultramontanismus" als historisches Phänomen weiter als das Erste Vatikanum und die päpstliche Unfehlbarkeit reicht. Wesentliche Entwicklungen, die ihn weiterführen, kommen erst später: so die Freiheit des Papstes bei den Bischofsernennungen durch Wegfall der staatskirchlichen Einschränkungen, schließlich die Papst-Zentrierung durch die modernen Medien (239–242). Das Erste Vatikanum war hier nur ein, wenngleich entscheidendes Moment. Letzten Endes ist es ein Phänomen der „Moderne", einer immer mehr global vernetzten und durch die Säkularisierung der Staaten von früheren staatskirchlichen Bindungen gelösten Kirche. Auf die Bemerkungen des Autors hinsichtlich der Rezeption des Konzils von 1869/70 im Zweiten Vatikanum soll am Schluss noch eingegangen werden.

Für den Leser, dem die 3 Bände des Rezensenten über das Erste Vatikanum zu viel sind, empfiehlt sich das Bändchen von O'Malley als derzeit beste Darstellung: kompakt und knapp zusammengefasst, bietet es die Dinge doch in der nötigen Differenzierung und stellt vor allem den historischen Gesamtkontext seit dem 18. Jhdt. ausführlich dar. Dazu ist es aufgelockert durch Personenbilder, Karten und auch Karikaturen (so z. B. auf S. 106 „The Pope's Mad Bull" über den Syllabus). Nur einige Fehler sollten in einer eventuellen zweiten Auflage bereinigt werden: Der 1858 seinen Eltern weggenommene, weil in Todesgefahr getaufte Judenjunge hieß Mortara, nicht Mortaro (98; 99). – In Mainz war keine Universität, nur ein Seminar (123). – Bischof Martin von Paderborn war nicht Jesuit (139), wie ja auch bis dato in Deutschland kein Jesuit Bischof oder auch nur Weihbischof geworden ist. – Das Konzilsschema „De sede [episcopali] vacante" ging nicht um Papst-Sedisvakanz, sondern um solche des Bischöflichen Stuhles (161).

Das Zweite Vatikanum als vertiefte „Rezeption" des Ersten oder als sein „Kontrapunkt"? In der Tat lässt sich nicht leugnen, was zuerst Conzemius 1970 herausgestellt hat, dass die unterlegene Minorität auf dem Ersten Vatikanum in Mentalität und Positionen dem Zweiten Vatikanum und seiner Mehrheit viel nähersteht als die damalige Majorität. Historisch wäre zumindest der komplementäre, in Bezug etwa auf den „Syllabus" auch der kontradiktorische Charakter zu unterstreichen. Aber ist dies etwas Neues in der Kirchengeschichte? Hier scheint eine Feststellung des Autors interessant und zum Weiterdenken anregend: Ähnlich wie Chalkedon (451) entscheidendes Moment in der Rezeption von Nikaia (325), so war dies das Zweite Vatikanum in Bezug auf das Erste (247). Eine solche Parallele dürfte vor allem deshalb aufschlussreich sein, weil Chalkedon eben nicht eine geradlinige Weiterführung jener Linie war, die von Nikaia ausging, in Ephesos I (431) fortgeführt und in Ephesos II (dem „latrocinium" von 449) radikalisiert wurde. Es war in mancher Hinsicht bei aller Kontinuität doch eine Richtungsänderung: einmal in der Überwindung der Absolutsetzung von Nikaia und dann christologisch in der Anerkennung der Eigenständigkeit des Menschseins Jesu. Rezeption vollzieht sich hier wie dort nicht in einfacher Bestätigung, sondern in einer Dialektik von Kontinuität und Korrektur. Aber dann stellt sich auch die Frage: War Chalkedon wirklich Endpunkt und wird es das Zweite Vatikanum sein? Die Pendelausschläge gingen nach Chalkedon bekanntlich weiter: zu Konstantinopel II (553) und dann Konstantinopel III (680/81). Und die Frage des Verhältnisses der Kirche zur Moderne in ihren jeweils neuen Aspekten brach in der Rezeptionsgeschichte des Zweiten Vatikanums immer wieder neu auf und wird sicher nicht in absehbarer Zeit zur Ruhe kommen.

Kl. Schatz SJ

Kirchengeschichte im Porträt. Katholische Kirchenhistoriker des 20. Jahrhunderts. Herausgegeben von *Jörg Ernesti* und *Gregor Wurst*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2016. 314 S., ISBN 978–3–451–34288–2 (Hardback); 978–3–451–80963–7 (PDF).

Das 2016 herausgegebene Werk der beiden Augsburger Kirchenhistoriker *Jörg Ernesti* und *Gregor Wurst* umfasst insgesamt 314 Seiten. Es besteht aus einer Einleitung (7–11), dem Hauptteil mit der Vorstellung von 22 Kirchenhistorikern aus dem 20. Jahrhundert (13–305), einem Autorenverzeichnis (307–308) und einem Personenregister (309–314). Die Herausgeber betonen in ihrer Einleitung, sie wollten in ihrem breit aufgestellten Band vornehmlich Kirchenhistoriker vorstellen, die „theologie- und kirchenpolitisch sehr einflußreich" waren (8).

Als ersten Kirchenhistoriker stellt *Christian Mazenik* Giuseppe Alberigo (13–26) vor, der 1967 schließlich den Lehrstuhl für Kirchengeschichte in Bologna übernahm (15 f.). Für ihn führte Kirchengeschichte hin zu einem tieferen Verständnis des Glaubens, vor allem durch eine wissenschaftliche Durchdringung des II. Vatikanums (18–20). Dem folgt *Réne Roux* über den Patrologen Berthold Altaner (27–43), der nach vielen Jahren wissenschaftlicher Tätigkeit in Breslau im Jahr 1945 dann nach Würzburg kam (30 f.) und Spezialist für die Kirchenväter wurde (33 f.). Bekannt wurde auch seine Kontroverse um die Assumpta Lehre (37 f.). Die beiden Autoren *Karim Schelkens* und *Dries Bosschaert* stellen den belgischen Kirchenhistoriker Roger Aubert vor (45–55), der vor allem zu Papst Pius IX. forschte (48 f.). Er wurde auch in den Sprach-Streit der Universität Löwen 1970 hineingezogen (52). *Wolfgang Vogl* bearbeitet den Benediktiner Romuald Bauerreiß OSB (57–72), der nach 1918 in der Abtei St. Bonifaz in München tätig war. Während der NS-Zeit hatte er sogar Kontakte zur Scholl-Widerstandsgruppe (59). Er forschte viele Jahrzehnte zur Ordensgeschichte und zur bayerischen Kirchengeschichte (64 f.). *Thomas Groll* geht anschließend auf Joseph Bernhart ein (73–83), der 1904 zum Priester geweiht wurde, 1913 aber heiratete. Er beschäftigte sich vor allem mit der Mystik und den großen mittelalterlichen Theologen (73–76) und wurde 1952 Honorarprofessor für Geschichte in München, war aber doch mehr ein Geschichtsphilosoph (77 f.).

Der Herausgeber *Gregor Wurst* stellt Norbert Brox vor (85–94). Brox habilitierte sich als Laie 1962 in Graz und wechselte dann nach Regensburg (85), wo er zahlreiche Forschungen zur Alten Kirchengeschichte durchführte (88–91). Anschließend behandelt *Christian Bauer* den Dominikaner und Konzilstheologen Marie-Dominique Chenu (95–109). Er bezeichnet ihn als einen Theologiegeschichtler und Geschichtstheoretiker (95). Chenu bekam ein „weltweites Ansehen als Mediävist" aufgrund seiner Thomas-Forschungen (102 f.). *Michel Fédou* folgt mit seinem Beitrag über Jean Daniélou SJ, der in Paris mit Schwerpunkt Antikes Christentum lehrte und forschte (111–123). *Christian Hornung* stellt den späteren Bonner Kirchenhistoriker Franz Joseph Dölger vor (125–135), der seinen Schwerpunkt auf die frühchristliche Sozial-und Frömmigkeitsgeschichte legte (131). *Andreas Meyer* liefert einen Beitrag zum Franziskaner Karl Suso Frank OFM (137–150), der besonders tief im Bereich der Ordensgeschichte forschte (139 f.). Den weitaus bekannteren Kirchenhistoriker der neuesten Zeit Erwin Gatz (151–162) bearbeitet *Gisela Fleckenstein*. Er verbrachte viele Jahrzehnte am Campo Teutonico in Rom (154 f.) und lieferte der neuesten Kirchengeschichte viele Erkenntnisse (159–161). *Thomas Marschler* stellt Martin Grabmann vor (163–175), der im Besonderen über Thomas von Aquin forschte (165 f.). *Barbara Hallensleben* berichtet über Erwin Iserloh (177–191), späterer Professor in Münster, der bekannt wurde durch seine Reformationsforschungen und seine These, der Thesenanschlag Luthers habe nicht stattgefunden (183).

Den wohl bekanntesten deutschen Kirchenhistoriker des 20. Jahrhunderts, Hubert Jedin (193–201) behandelt *John O'Malley SJ* in seinem Beitrag. Dem Breslauer Jedin wurde aufgrund seiner halbjüdischen Abstammung eine Karriere unter den Nationalsozialisten verwehrt und er emigrierte bis Kriegsende an den Campo Santo in Rom (195 f.), anschließend wurde er Professor in Bonn. Seine Geschichte des Konzils von Trient ist bis heute für die akademische Kirchengeschichte maßgeblich (197 f.). Im Anschluss berichtet *Michael Durst* über Theodor Klauser (203–216). Klauser erwarb

sich an der Universität Bonn viele wissenschaftliche Verdienste um das Reallexikon für Antike und Christentum (206). *Jörg Ulrich* bearbeitet den Münsteraner Patrologen Bernhard Kötting (217–226), der auch wichtige Beiträge zur Ökumenischen Kirchengeschichte lieferte (221). Der Herausgeber *Jörg Ernesti* trägt über den Luxemburger Josef Lortz (227–240) vor, den er als eine der schillerndsten Gestalten der deutschen Kirchengeschichtsschreibung betitelt, der sogar NSDAP Mitglied wurde und eine Brücke zwischen Nationalsozialismus und Christentum schlagen wollte (227 f.). In Münster forschte Lortz vor allem zur Reformationsgeschichte (236). *Giovanni Catapano* stellt weiter den Franzosen und Assumptionisten Goulven Madec AA (241–253) vor. Er widmete sich in Paris zahlreichen Forschungen zur patristischen Philosophie (244 f.) und speziell zum Kirchenvater Augustinus (247 f.). Der französische Kirchenhistoriker Henri-Irenee Marrou (255–263) wird von *Marie-Josèphe Rondeau* präsentiert, der neben seinen Kirchenväterstudien auch an der bekannten Reihe „Sources Chretiennes" mitarbeitete (257). *Maria Lupi* berichtet über Giacomo Martina SJ (265–276), der in Italien an der Gregoriana in Rom lehrte. Sein wichtigstes Werk wurde seine Monographie über Papst Pius IX. (267), er forschte aber auch zur Kirche des Spätmittelalters (271). Im vorletzten Artikel behandelt *Thomas Brechenmacher* den Frühneuzeithistoriker Ludwig Freiherr von Pastor (277–290), der nach 1883 viele Forschungen im Vatikanischen Archiv durchführte (281) und die Geschichte der Päpste erforschte (282 f.). Als einen letzten Beitrag zum Werk stellt *Karl Heinz Neufeld* abschließend Hugo Rahner SJ (291-305) vor, der in Innsbruck lehrte und dort zur Patristik forschte (299 f.).

Zusammenfassend ist es den Herausgebern und den zahlreichen Autoren durchaus gelungen, mit ihren kurzen aber aussagekräftigen Beiträgen in diesem Band der theologischen Fachwelt einmal eine „Kirchengeschichte in Lebensbildern" oder eine „Kirchengeschichte der Kirchenhistoriker" zu präsentieren, und damit die Personen, die das Fach Kirchengeschichte im letzten Jahrhundert, vornehmlich im deutschsprachigen Raum, aber auch darüber hinaus, weitgehend akademisch geprägt haben, der wissenschaftlichen Nachwelt vorzustellen. Auch wurden für die einzelnen Beiträge von den Autoren umfangreich Quellen und Literatur zu den Personen eingesehen, um deren Lebensbild und deren akademische Leistung nachzuzeichnen und zu würdigen. Das Werk ist deshalb ein erfolgreicher Beitrag, die Kirchengeschichte in personalisierter Perspektive darzustellen und damit ihre Entwicklung zu ehren. Das Werk sollte deshalb in keiner theologischen Bibliothek fehlen. M. Schmerbauch

3. Systematische Theologie

Faith in formulae. A collection of early Christian creeds and creed-related texts. Edited and annotated by *Wolfram Kinzig*, translated by *Wolfram Kinzig* with the assistance of *Christopher M. Hays* (Oxford Early Christian Texts), volume 1–4. Oxford: Oxford University Press 2017. Volume 1: XXIV/552 S., ISBN 978–0–19–960902–4; volume 2: 420 S., ISBN 978–0–19–960903–1; volume 3: 464 S., ISBN 978–0–19–875841–9; volume 4: VI/509 S., ISBN 978–0–19–875842–6; volume 1–4: 1856 S., ISBN 978–0–19–826941–0 (Hardback).

Dieses vierbändige Werk bietet eine umfassende Sammlung von frühen christlichen Glaubensbekenntnissen. Befasst man sich mit diesem Werk, so bestätigt sich, was man schon vermuten konnte: Zwei aus den ersten christlichen Jahrhunderten stammende Glaubensbekenntnisse oder – wie man auch formulieren kann – Glaubenssymbole oder Glaubensregeln – *regulae fidei* – sind in den christlichen Kirchen bis heute in Gebrauch: das Apostolische Glaubensbekenntnis und das Nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis. Ebenso bedeutend, wenngleich nicht im selben Maße bekannt ist außerdem das Athanasianische Glaubensbekenntnis. Diese Credo-Texte wurden schon im ersten Jahrtausend der Kirchengeschichte in vielen Schriften zitiert. Ihr Textbestand ist in auffallender Weise gleichförmig. Die Varianten, auf die man

gleichwohl bei ihrer Lektüre bisweilen stößt, sind in der Regel geringwertig. Die Credo-Texte, die es über die drei schon genannten hinaus in nicht geringer Zahl gab, kamen mit diesen inhaltlich weitgehend überein. Bemerkenswert ist, dass von der frühen nachbiblischen Zeit an alle Symbola den Glauben an den einen, dreifaltigen Gott artikulieren und folglich Bekenntnisse zu Gott dem Vater, zu seinem Sohn Jesus Christus sowie zum Heiligen Geist sind.

Im Laufe der zurückliegenden Jahrzehnte sind mehrfach Sammlungen dieser Glaubensbekenntnisse erstellt und veröffentlicht worden. Sie gehören in die Vorgeschichte der neuen, nun von Wolfram Kinzig vorgelegten Sammlung. An die bekanntesten aus früheren Zeiten stammenden Sammlungen erinnert der Verf.: „Previous collections of creeds" (18–28). Besonders wichtig waren: August Hahn und G. Ludwig Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche* (Breslau 1897); Philip und David S. Schaff, *The creeds of Christendom with a history and critical notes* (New York 1931); Ferdinand Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol: Seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche* (repr. Hildesheim 1962); John N. D. Kelly, *Early christian creeds*, London ^{3}1972; Jaroslav Pelikan und Valerie Hotchkiss, *Creeds and confessions of faith in der the christian tradition*, 4. Bde., London 2003. In diese Reihe fügt sich nun das neue Werk ein, das Kinzig vorbereitet und veröffentlicht hat. Es ist in Oxford erschienen und stellt die Credo-Texte in englischen Übersetzungen vor. Diese haben die Aufgabe, heutigen Lesern und Forschern den Zugang zu den ursprünglich in griechischer oder lateinischer Sprache abgefassten, so überlieferten und auch den Kernbereich des vorliegenden Werkes ausmachenden Ursprungsfassungen zu erleichtern. Den auf diese Weise zusammengetragenen, sehr zahlreichen Credo-Texten hat der Verf. Informationen beigegeben, die die Situationen und Intentionen ihrer ursprünglichen Abfassung betreffen. Und er hat auf die Literatur verwiesen, die dem Interpreten der aus den ersten acht Jahrhunderten der Geschichte der Kirche stammenden Credo-Texte bei ihrer historischen und theologischen Erschließung helfen können. Der Verf. hat das besondere Profil der von ihm vorgelegten Sammlung so umrissen: „what is missing at present is a collection which allows easy access to the Greek and Latin texts through English translations, while at the same time catering to the needs of the specialist by providing a comprehensive and up-to-date choice of source texts in order to stimulate further research on the creeds. This is what the present volumes aim to supply" (28). So setzt das vorliegende Werk die Reihe der Sammlungen der Glaubenssymbole fort. Es gibt Einblick in den aktuellen Stand ihrer historischen und theologischen Erforschung.

Der Verf. eröffnet den ersten der vier Bände durch eine Einführung – „Introduction" (1–2). Sie enthält Aussagen über den Sinn der Credo-Texte in der Welt des Glaubens und stellt heraus, dass sie ursprünglich nicht ausschließlich, aber doch vorwiegend in den Bereich der Taufliturgie gehörten, bevor sie auch in anderen liturgischen Kontexten verwendet wurden. Und sie bietet einen knappen Überblick über die Zeit, in der die in dieser Sammlung zusammengetragenen Glaubenssymbole entstanden sind: Es war die Zeit vom Beginn der Christengemeinde im ersten Jahrhundert bis zur karolingischen Reform im frühen 9. Jahrhundert. In der westlichen Kirche war der bedeutendste Credo-Text das schon erwähnte *Apostolicum*, zu dem dann im sechsten Jahrhundert noch das stärker lehrhaft gestaltete *Symbolum quicumque* – das *Athanasianum* – hinzukam. In der östlichen Kirche sammelten sich die credobezogenen Entwicklungen in der Entscheidung zum *Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum*, das auf die Jahre 325 und 381 zurückgeht. Im Übrigen gibt der Verf. in der „Introduction" Rechenschaft über die Gesichtspunkte, die zu der in den dann folgenden Kapiteln angebotenen Sammlung der Texte geführt haben.

Das erste und zugleich kürzeste dieser Kapitel – Kapitel 2 – erinnert an die „Credal Formulae in the Old Testament" und stellt heraus, dass es sie auf eine für einen Blick aus der christlichen Perspektive relevante Weise nur in Dtn 6,4 und Dtn 26,5–11 gibt. Das dritte Kapitel – „Credal Formulae in the New Testament" – lässt erkennen, dass die ursprünglichsten Bekenntnistexte schwerpunktmäßig den Glauben an die Person und die Bedeutung Jesu beinhalteten und im Übrigen in ihren Formen noch wenig

vereinheitlicht waren. Der knappste neutestamentlich bezeugte Credo-Text findet sich in Röm 10,9 f.: „Wenn du mit deinem Mund bekennst: Herr ist Jesus – und in deinem Herzen glaubst: Gott hat ihn von den Toten auferweckt, so wirst du gerettet werden."

Die dann folgenden drei Kapitel – Kapitel 4 bis 6 – lenken den Blick auf die Credo-Szene der ersten nachbiblischen Jahrhunderte. Es wird herausgearbeitet, dass die Credo-Formulare entweder die Gestalt von Tauffragen oder den Sinn knappster und lehrhaft gerichteter Zusammenfassungen des christlichen Glaubens waren – „Glaubensregeln". Das 7. Kapitel bietet eine Auflistung der aus dem 4. bis 9. Jahrhundert stammenden Credo-Formeln, die aus dem Raum der östlichen Christenheit stammen. Das sehr umfangreiche 8. Kapitel lässt auf die entsprechenden Traditionen in der westlichen Kirche schauen. Im 9. Kapitel geht es um kirchenrechtliche Texte, die sich in ihren Ausrichtungen an den Credo-Formeln orientieren. Und dann erinnert der Verf. noch an die vielfältigen Formen, in denen sich im Raum der kirchlichen Liturgie und auch des persönlichen Betens Bezüge zu den Credo-Vorgaben ausmachen lassen. Im 10. Kapitel endet der Durchgang durch die Geschichte des ersten Jahrtausends mit einer Wahrnehmung der Credo-Traditionen in der Zeit der karolingischen Reform, also im 9. Jahrhundert. Was der Verf. an Zitationen oder Verweisen zur Credo-Tradition des ersten Jahrtausends zusammenzustellen vermocht hat, hat er in der beachtlichen Zahl von insgesamt 863 Paragraphen untergebracht. Und ein erheblicher Teil dieser Paragraphen ist von Quellen- und weiteren Literaturverweisen umgeben.

Die umfangreiche und wohl strukturierte Zusammenstellung der Credo-Texte ist ein den aktuellen Stand der entsprechenden Forschung repräsentierendes Instrument für ein weiteres Erkunden der Kirchen- und Theologiegeschichte des ersten Jahrtausends. Diesem Zweck dienen auch die außerordentlich ergiebige Bibliographie sowie die verschiedenen Indice-Sammlungen, die das Werk abrunden.

Man wird sowohl wünschen als auch voraussagen können, dass das Werk *Faith in Formulae*, das der Bonner evangelische Theologe Wolfram Kinzig zusammen mit einer Reihe von im Vorwort erwähnten Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern vorgelegt hat, zu einem bewährten Instrument theologiegeschichtlichen Forschens und theologischen Nachdenkens wird. W. Löser SJ

Der dreifaltige Gott. Christlicher Glaube im säkularen Zeitalter. Festschrift für Gerhard Kardinal Müller. Herausgegeben von *George Augustin*, *Christian Schaller* und *Sławomir Śledziewski*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2017. 695 S., ISBN 978–3–451–37875–1 (Hardback); 978–3–451–81875–2 (PDF).

Im Dezember 2017 vollendete Gerhard Kardinal Müller sein 70. Lebensjahr. Er konnte und kann auf ein Leben zurückblicken, in dem er viele anspruchsvolle Aufgaben anvertraut bekommen und wahrgenommen hat. Er war in Gemeinden priesterlich tätig, er war Lehrer der Theologie an theologischen Fakultäten, er war Bischof einer deutschen Diözese, er war schließlich Präfekt der römischen Glaubenskongregation. Darüber hinaus ist er als Verfasser theologischer Schriften, von denen einige einen beachtlichen Umfang aufweisen, hervorgetreten. Er hat schließlich intensive Kontakte zur katholischen Kirche in Lateinamerika und dort mit einigen Vertretern der „Theologie der Befreiung" unterhalten. Er war und ist bekannt als entschiedener Vertreter und Verteidiger eines der kirchlichen Tradition verpflichteten Glaubenskonzepts, was ihm nicht nur Beifall bescherte. Im Jahr 2014 würdigte Papst Franziskus die vielgestaltigen Verdienste von Bischof Müller dadurch, dass er ihn ins Kardinalskollegium berief.

Nun ist Kardinal Müller aus Anlass seines Geburtstags eine umfangreiche Festschrift bereitet und übergeben worden – das Buch, auf das hier hingewiesen wird. Das Panorama der in den insgesamt 35 Beiträgen behandelten Themen ist sehr weit gefächert. Gleichwohl fällt das in den Aufsätzen Dargebotene nicht in ein beliebiges Vielerlei auseinander. Was die Beiträge schließlich zusammenhält, ist in dem Titel, den die Herausgeber dem Band gegeben haben, angedeutet: Es ist der christliche Glaube, der im Ja zum dreifaltigen Gott lebt und sich unter den Bedingungen unserer säkularen Zeit zu entfalten und zu bewähren hat. Dabei tritt zutage, dass er sich auch in Formen,

die in früheren Zeiten nicht einmal geahnt werden konnten, als tragfähig zu erweisen vermag. Das besagt gleichzeitig nicht, der christliche Glauben und das Leben hätte im Laufe der hinter uns liegenden inzwischen zweitausendjährigen Geschichte nicht auch immer wieder auf jeweils sich stellende gesellschaftliche und religiöse Herausforderungen eingehen dürfen oder auch müssen.

Die Qualität der in diesem Band zusammengestellten Aufsätze ist durchweg beachtlich. Sie alle wären einer kurzen Vorstellung wert, was freilich den hier gegebenen Rahmen sprengen würde. So sei – stellvertretend und in der gebotenen Kürze – auf drei mehr oder weniger beliebig herausgegriffene Beiträge verwiesen.

Dirk Ansorge hat eine Darstellung der Geschichte, zumal der jüngsten Phase, der Beziehungen zwischen Judentum und Christentum beigesteuert: „Gottes Treue zu Israel und die universale Heilsbedeutung Jesu Christi. Verhältnisbestimmungen von Judentum und Christentum" (115–152). Bis in die feinsten Nuancen treffen seine Informationen und Reflexionen zu – was von erheblicher Aktualität ist, seitdem das jüdisch-christliche Gespräch durch eine neuere diesbezügliche Wortmeldung von Benedikt XVI. und die dadurch ausgelöste Diskussion noch einmal in eine neue Phase eingetreten ist. Umso wichtiger ist es, dass der Verf. an die bedeutsame Wende erinnert, die die katholische Kirche im II. Vatikanischen Konzil (vgl. *Nostra aetate* 4) in ihrer Beziehung zum Judentum vollzogen hat. Sie hat sich von ihrer bis dahin weitgehend antijudaistischen Einstellung gelöst und mit Röm 9–11 das Bekenntnis ausgesprochen, dass Gottes Bund mit seinem jüdischen Volk fortbesteht. Und dann kommt er auch auf die neueren Erklärungen zu sprechen, die sowohl jüdischerseits als auch kirchlicherseits das inzwischen gewachsene Miteinander bestätigen.

Helmut Hoping nimmt die Leser seines Beitrags mit in eine Begegnung mit dem Islam: „Der Sohn Marias ist Gottes Wort. Der eine Gott und die Göttlichkeit Jesu im Gespräch mit dem Islam" (580–601). Er stellt durch die Erinnerung an die bedeutendsten Bekenntnistexte der islamischen und der christlichen Welt heraus, wo und wie sich der christliche Glaube mit den koranischen Lehren berührt oder eben letztlich auch nicht trifft. Er zeichnet das Verständnis der Einheit Gottes nach, wie der Koran es versteht. Dabei ergibt sich, dass Jesus wohl die Stellung eines Propheten haben, aber als menschgewordener Sohn des ewigen Gottes nicht verstanden werden konnte. Hoping erinnert bei seinen Darlegungen zum koranischen Gottes- und Jesusbild vor allem an die Auslegungen, die der bedeutende islamische Gelehrte Abu Hamid al-Ghazali (1058–1111) in seinem Werk „Wider die Gottheit Jesu" hinterlassen hat. Als Ergebnis seiner Reflexionen hält Hoping fest, dass trotz der bestehenden Berührungspunkte zwischen der islamischen und der christlichen Religion doch eine Gemeinsamkeit, wie sie zwischen dem Judentum und dem Christentum besteht, nicht angenommen werden kann. Er deutet an, dass dies auch die Auffassung sei, die Kardinal Müller einmal in „Gott und seine Geschichte" (Freiburg 2012, 78–89) geäußert habe.

Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz hat in einem bewegenden, in seinen Konsequenzen in unseren Zeiten und Breiten freilich auch sehr herausfordernden Text über das in der ewigen Liebe des dreifaltigen Gottes gründende Unterschiedensein und gleichzeitig Aufeinander-in-Liebe-Verwiesensein von Mann und Frau und das damit gegebene Fruchtbarsein nachgedacht: „Communio vitae. Dreieinigkeit und eheliche Gemeinschaft" (665–674). Sie entfaltet eine Philosophie und Theologie der Liebe. Sie legt dar, dass das Konzept der sakramentalen Ehe, wie es die Kirche bis heute kennt und vertritt, den Einsichten einer Phänomenologie der Geschlechter und ihrer auch die Dimension des Leiblichen einschließenden Verbundenheit miteinander entspricht.

Die Kardinal Müller gewidmete Festschrift wird eröffnet durch ein Grußwort, das kein geringerer als Benedikt XVI. beigesteuert hat. Es ist ein Zeugnis einer bemerkenswert herzlichen Verbundenheit, die in langen Jahren gewachsen ist und sich im Zusammenwirken für die weltweite Kirche zu bewähren hatte.

So hält dieser Band für den Leser, der die christlichen Lebenswege in unserer Zeit nachdenklich zu gehen versucht, viele Überraschungen bereit und kann deswegen bedenkenlos empfohlen werden. Einen langen Atem freilich muss der Leser mitbringen, wenn er die Beiträge nicht nur gerade überfliegen will. W. Löser SJ

Jahae, Raymond: *Von der Formel zum Sein*. Der Wahrheitsanspruch des Christentums angesichts der Herausforderung durch die Naturwissenschaft in der Diskussion der Gegenwart (Religion in der Moderne; 27). Würzburg: Echter 2018. 437 S., ISBN 978–3–429–04468–8 (Paperback); 987–429–04948–5 (PDF); 978–3–429–06368–9 (EPUB).

Raymond Jahae OMI untersucht in seiner hier besprochenen Habilitationsschrift das Verhältnis von christlichem Schöpfungsglauben und Naturwissenschaft und spannt dafür einen klar strukturierten thematischen Rahmen auf. Initial legt er eine „historische Skizze" zum Verhältnis der beiden Disziplinen vor (24–147), um dann auf jeweils vierzig bis achtzig Seiten die Thesen von vier Autoren zu diskutieren, die wichtige Beiträge zur Debatte geliefert haben: Michał Heller, Hans-Dieter Mutschler, Thomas Nagel und Béla Weissmahr. Den abschließenden dritten Teil des Buches (356–417) bildet eine sogenannte „Systematische Besinnung" zur Reichweite naturwissenschaftlicher Aussagen.

Gleich zu Beginn der Arbeit konstatiert Jahae eine zunehmende Entchristlichung der Länder des Westens, die bis zur „Feindseligkeit gegenüber ‚Religion'" (15) reiche. Diese Diagnose kommt allerdings recht unmittelbar daher; eine differenzierte Analyse hätte ihr gutgetan. So verzichtet Jahae darauf, die einschlägigen Studien von Charles Taylor oder Hans Joas zu erwähnen. Zudem ist er nicht davor gefeit, eine gelegentlich kulturkritische Tonalität anzuschlagen. Hinzu kommen stilistische Details, die irritierend wirken, etwa die sehr häufige Verwendung des *pluralis auctoris* oder das durchgängige Deklinieren des Namens Jesu („Jesum Christum"). Dessen ungeachtet stellt Jahae bald die entscheidende Frage nach einem möglichen Zusammenhang zwischen dem Niedergang der Religion und den Erfolgen der Naturwissenschaften. Er selbst hält dies für unwahrscheinlich. Zwar ermöglichten Physik, Chemie und Biologie das Verständnis empirischer Zusammenhänge, doch tangiere dies nicht jene Fragen, die im Zentrum der Theologie stehen. Die nun folgende ideengeschichtliche Skizze, die von der ionischen Philosophie bis zur Gegenwart reicht, ist klar strukturiert und instruktiv. Jahae legt Wert darauf, dass die Denker der griechischen Antike nach einem grundsätzlichen Zugang zum Wesen des Wirklichen gefragt haben und somit ganz anders orientiert waren als die modernen Naturwissenschaften. Hinsichtlich des christlich geprägten Mittelalters betont er die aus der Schöpfungsordnung abgeleitete Offenheit für Vernunft und Philosophie, wobei auch hier die griechische Philosophie als allgemein akzeptierte „Denkform des Christentums" (51) das Fragen bestimmt habe. Ein grundsätzlicher Wandel habe erst mit Beginn der Neuzeit eingesetzt. Die seinerzeit favorisierte „mechanizistische Konzeption der Natur" (98) habe den Niedergang des teleologischen Denkens befördert, hatte ihren Fokus dabei aber, wie Kant gezeigt hat, ganz auf der Ebene der Erscheinungen. Auch die nach-Newton'sche Physik änderte daran, so Jahae, wenig. Die Diskussion von Relativitätstheorie und Quantenmechanik hält er daher knapp. Die gravierenden Neuerungen im Verständnis des Makrokosmos – bis hin zum Modell der Anfangssingularität – seien epistemisch nicht realistisch zu verstehen und bewahrten zudem den provisorischen Charakter allen naturwissenschaftlichen Denkens (vgl. 111). Nicht zuletzt habe der Kritische Rationalismus die Falsifizierbarkeit einer jeden Theorie aufgezeigt, die sich auf das Empirische beziehe. Für Jahae gilt: Die Naturwissenschaft fordert die Theologie nicht heraus, denn „in Wirklichkeit […] stellt die Naturwissenschaft nicht einmal die Frage, warum es überhaupt etwas gibt, oder warum das, was ist, das, was es ist, ist […]" (114). Wenn Naturforscher von Laplace bis Hawking das Gegenteil behaupteten, argumentierten sie auf der Basis materialistischer Präjudizien.

Im darauffolgenden Diskurs vierer Protagonisten des Grenzgebiets von Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft beginnt Jahae mit der Position von Michał Heller, katholischer Philosoph und zugleich Kosmologe mit Expertise für Fragen der Allgemeinen Relativitätstheorie. Jahae referiert Hellers Auffassung, dass das neuzeitliche Modell der Naturwissenschaften sein Entstehen sowohl den Griechen als auch dem Christentum verdanke – erinnert sei an die Glaubensüberzeugung einer in ihren Strukturen erkennbaren Schöpfung oder die mittelalterliche Diskussion um den

Nominalismus. Dass dennoch eine Kluft zwischen Christentum und Naturwissenschaften bestehe, habe, so Heller, damit zu tun, dass sich das christliche Denken allzu oft überholter Konzepte – etwa des Aristotelismus – bediene und dass zudem viele Naturwissenschaftler eine Neigung zu Positivismus und Szientismus hätten. Heller hingegen plädiert für eine maßvoll realistische Interpretation der mathematischen Modelle physikalischer Phänomene. Es sei daher notwendig, dass die Theologie ihre Glaubenslehre immer auch im Licht des jeweiligen naturwissenschaftlichen Kenntnisstandes formuliere, und zwar einerseits, um das Evangelium so auszulegen, dass es für Menschen, die vom naturwissenschaftlichen Paradigma geprägt sind, verständlich ist, und andererseits, weil nicht zuletzt die Versuche einer Letzterklärung des Universums – vom Quantenvakuum bis zum Multiversum – ebenso wie das naturwissenschaftliche Verständnis von Finalität, Kausalität oder Zufall für theologische Überlegungen relevant seien. Für Jahae jedoch haben die heuristischen Ziele von Theologie und Philosophie kaum etwas mit den Naturwissenschaften zu tun: „Wahre Erkenntnis der Welt fällt nicht zusammen mit der modernen Naturwissenschaft, insbesondere der Physik, und die rationale Struktur der Welt fällt nicht zusammen mit der mathematischen Struktur […], die die Physik in der Welt erblickt" (177 f.).

Im Anschluss daran stellt Jahae Hans-Dieter Mutschlers These der „gegenseitigen Irreduzibilität" vor. Damit ist gemeint, dass die Naturwissenschaften zwar über ein gutes Instrumentarium zur Erlangung theoretischer Naturerkenntnis verfügen, es darüber hinaus aber eine davon unabhängige und insofern irreduzible Form des Wissens gebe, das vermittels der Lebenswelt erworben werde. Letzteres betreffe vor allem den Bereich der Technik und des ethischen Bewusstseins. Die aristotelische Metaphysik wendet Mutschler nicht zur Beschreibung des Seins an sich, sondern nur bezüglich ihrer Relevanz für den Menschen an. So sei die Teleologie nicht der Natur als solcher eingeschrieben, aber dennoch gut geeignet, die „Bedeutung des Stofflichen für den Menschen" (245) darzustellen. Jahae folgt Mutschler in weiten Teilen, formuliert aber einen entscheidenden Einwand, dessen aristotelische Prägung offenkundig ist. Er kritisiert zunächst, dass Mutschler die Gottesfrage als Angelegenheit der praktischen und nicht der theoretischen Vernunft verhandelt. In diesem Kontext führt er ein Argument für die Existenz Gottes an, das an der Kontingenz der Sinnenwelt und Diskontinuität des Seienden, etwa im Prozess der Evolution, anknüpft: „Die erfaßte Wirklichkeit ist nie derart, daß sie die Abfolge der Ereignisse in der Zeit aus sich selbst heraus garantiert. Das Spätere ist nie mit logischer Notwendigkeit aus dem Früheren abzuleiten. […] [Die Naturwissenschaft] erklärt nichts, sondern konstatiert und beschreibt nur bestimmte Regelmäßigkeiten in natürlichen Prozessen, rein äußerliche Zusammenhänge zwischen Phänomenen, die innerlich (logisch bzw. ontologisch) nicht miteinander verbunden sind." (252) Weiter schreibt Jahae: „In allem Endlichen, das ist, gibt es etwas, was es im Endlichen, das war, nicht gegeben hat. Die Tatsache der Veränderung des Endlichen […] weist auf die Gegenwart und Tätigkeit eines transzendenten Seinsgrundes in der endlichen Wirklichkeit hin; denn sie setzt logischerweise mehr als das, was sie ist, voraus" (ebd.). Hier wird deutlich, wie konsequent Jahae den Aristotelismus durchdekliniert. Dies ist epistemologisch plausibel, allerdings um den Preis, dass sich Theologie und Naturphilosophie sehenden Auges aus den Diskursen unserer Zeit verabschieden und in eine philosophische Sonderwelt eintauchen, die zu überwinden schon in den dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts das Ziel vieler katholischer Intellektueller war. Genau in dieser Tradition steht auch Mutschler. Jahae hingegen betont: „Mit dem Bewußtsein der Endlichkeit und der Kontingenz alles Weltlichen läßt sich das Bewußtsein der Transzendenz nicht abschütteln" (260). Die Prämisse dieses Satzes mag von Vielen geteilt werden; die Schlussfolgerung eher nicht – wie sich am Beispiel zahlreicher Existenzialisten von Heidegger bis Sartre studieren lässt.

Der US-Amerikaner Thomas Nagel (*What Is It Like to Be a Bat?*) nimmt insofern eine Sonderrolle in der Gruppe der von Jahae vorgestellten Philosophen ein, als er kein studierter Theologe ist und den christlichen Theismus zudem ausdrücklich ablehnt. Umso mehr sorgte es für Aufsehen, dass er in *Mind and Cosmos* (2012) die „materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur" grundlegend hinterfragt hat, und zwar vor allem die Erklärung der Entstehung mentaler Phänomene. Nagel

selbst favorisiert das Konzept einer speziellen Teleologie, die auf Prinzipien der Selbstorganisation bzw. der Entwicklung von Komplexität gründet, die über die bekannten Gesetzmäßigkeiten der Evolution hinausgehen. Er begründet diese Teleologie nicht intentional – es geht nicht um einen personalen Urheber –, wohl aber mit Werten, die der Natur inhärent seien. Für Jahae ist nun weniger dieser Vorschlag entscheidend als die Analyse, dass die naturalistische Erklärung der Einheit von Materie und Leben, Bewusstsein und Geist ungenügend ist.

Hieran schließen unmittelbar Béla Weissmahrs Überlegungen zum Wirken Gottes in der Welt an. Weissmahr zufolge gilt jenseits des naturwissenschaftlichen Kausalitätsprinzips (demzufolge Ursache und Wirkung so miteinander in Bezug stehen, dass die Wirkung quantitativ eindeutig auf die Ursache folgt und restlos auf diese zurückgeführt werden kann) das metaphysische Prinzip, dass jedes nicht notwendig Seiende notwendigerweise eine Ursache voraussetzt. Im Rahmen dessen diskutiert Weissmahr das Verhältnis von göttlichem und kreatürlichem Wirken. Er ist überzeugt: „Alles, was ist, hat teil an Gottes Sein" (313). Der Mensch mache in allem Erkennen implizit die Erfahrung eines notwendig Existierenden. Zudem bezeichne das Schöpfungshandeln Gottes gerade kein einmaliges, gar temporal verortbares Geschehen. Hingegen gelte, dass das Wirken Gottes „sich durch das Wirken des Geschöpfs vermittelt, es umfaßt und trägt" (311). Jedes Handeln Gottes in der Welt, selbst jedes Wunder oder auch Ereignis der evolutionären Entwicklung, ereigne sich vermittelt durch Zweitursachen. Alles in der Welt geschehe durch innerweltliche Kausalität und sei metaphysisch betrachtet dennoch auf Gottes Schöpfungshandeln zurückzuführen. Für Jahae schließt sich damit der Kreis. Entscheidend für eine Ontologie, die nicht nur Regelmäßigkeiten rekonstruiert, sondern dem Sein der Dinge auf die Spur kommt, wäre demnach nicht die Naturwissenschaft, sondern die Metaphysik, mithin das Wirken Gottes, das Raum lässt für die Eigenwirksamkeit des Kontingenten.

Damit schließt Jahaes Diskussion der vier genannten Protagonisten, die jeweils entscheidende Positionen der Debatte abbilden. Seinen eigenen naturphilosophischen Standpunkt rekapituliert er im Schlussteil des Buches systematisch, setzt dabei aber keine grundsätzlich neuen Akzente mehr. Er gibt sich überzeugt, dass ein interdisziplinäres Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft trotz der großen Zahl einschlägiger Literatur *de facto* kaum stattfinde, da es hier in aller Regel nicht um naturwissenschaftliche, sondern um naturalistische Theorien gehe. Die entscheidenden Fragen seien rein philosophischer Natur. Auf scheinbare Details, etwa „wie das allesbestimmende Wirken Gottes" mit der Freiheit des Menschen zu vereinbaren ist, lässt Jahae sich nicht ein. Als entscheidenden Streitpunkt macht er schließlich die Frage nach der Vereinbarkeit des Schöpfungsglaubens mit der (naturalistischen Interpretation) der Evolutionstheorie aus. Dabei besteht für ihn kein Zweifel: „Finalität lässt sich auf allen Ebenen der materiellen Welt wahrnehmen" (396): im Fall des intelligenten Lebens in Gestalt von bewusstem Handeln und in der weiteren Natur insofern, als alles Sein auf die volle Entfaltung seiner selbst ausgerichtet ist. Der Frage der Theodizee hingegen widmet Jahae auf den letzten Seiten seiner Arbeit nur eine knappe und alles andere als zufriedenstellende Analyse. Besonders irritieren seine Sympathien für einen dualistischen Lösungsansatz, der auf die Existenz einer personalen, transzendenten und Gott feindlich gesonnenen Macht setzt. Die Erkenntnis, dass dieser Antwortversuch absolut keinen heuristischen Mehrwert in der Grundfrage liefert („Warum lässt Gott das zu?"), ficht ihn offenbar nicht an.

Dessen ungeachtet liefert er mit seinem Werk einen beachtenswerten Beitrag zur Debatte um die Herausforderung des christlichen Glaubens durch die Naturwissenschaften. Es ist philosophisch und theologisch völlig legitim, auf den Aristotelismus zu setzen. Allerdings wird ein solcher Ansatz dem modernen naturwissenschaftlichen Weltbild weiterhin fremd und in letzter Konsequenz unverständlich bleiben. Wenn der metaphysische Diskurs auf diese Weise geführt wird, gleicht er mehr einem philosophisch-theologischen Selbstgespräch als einem Hören auf die Argumente des Anderen. Im Grunde ist es elitär und wenig zielführend, den Diskurs von Theologie und Naturwissenschaften für beendet zu erklären, indem man sich auf eine Hermeneutik zurückzieht, die außerhalb der Theologie nicht verstanden wird. T. Dennebaum

Die Kirche als Leib Christi. Geltung und Grenze einer umstrittenen Metapher. Herausgegeben von *Matthias Remenyi* und *Saskia Wendel* (Quaestiones disputatae; Band 288). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2017. 430 [432] S., ISBN 978–3–451–02288–3 (Paperback); 978–3–451–82288–9 (PDF).

Metaphern dienen der Anschaulichkeit, stiften Identität und ermöglichen ein sachgerechtes Verständnis, entstehen indessen aber vor einem historisch-kulturell konstituierten Kontext, der im Gegensatz zu der oft wortwörtlich, mitunter emphatisch zitierten Begriffsfigur Transformationsprozesse durchläuft. Im Rahmen des 50. Jahrestags des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde etwa die Rede vom „Geist des Konzils" mit divergierenden Zuschreibungen kontrovers diskutiert. In diesem Band wird aus den jeweils beteiligten disziplinären Perspektiven – fundamentaltheologisch, philosophisch, kirchengeschichtlich und systematisch-ekklesiologisch – die paulinisch imprägnierte Wendung von der Kirche als „Leib Christi" aufgenommen und differenziert erörtert. Auf eine exegetische Reflexion des Begriffs wird verzichtet. Diese Aufsätze, in der von Peter Hünermann herausgegebenen Reihe „Quaestiones disputatae" erschienen, gehen hauptsächlich auf ein Colloquium in Berlin von 2015 zurück. Auch die nun erfolgende Vorstellung und Würdigung der Beiträge ist ein konstruktiver Versuch, zu der komplexen theologischen Darlegung der Metapher und ihrer sachgerechten Entfaltung beizutragen.

Sichtbar werden in den Beiträgen insbesondere politische Kontexte und Überlagerungen, die vom paulinischen Verständnis separiert aufgenommen und diskutiert werden. Der Münsteraner Theologe *Klaus Müller* widmet sich mit vertrautem Engagement dem Werk Karl Adams, der „höchst Modernes in der Christologie" publiziert habe, zugleich aber dem „braunen Gedankensumpf" (219) bedrohlich nahegekommen war. Die Dimension des Leib-Begriffs weckt gedankliche Parallelen zu „völkischen, vitalistischen und gemeinschaftlichen Begriffen", die auch Klaus Unterburger anspricht, wenn er Karl Adam als „sog. Brückenbauer zum Nationalsozialismus" bezeichnet und daran erinnert, dass die von diesem betriebene Parallelisierung der „Leib-Christi-Idee an sich" als „objektive, völkische Gemeinschaft" (108) von ihm aufgefasst wurde. Die Verehrung Adams mag längst nachgelassen haben, nichtsdestoweniger bleiben diese Hinweise bedenkenswert, ja notwendig. Von „Ideologieanfälligkeit" (265) bezüglich des Gebrauchs der Metapher „Leib Christi" spricht auch *Georg Essen*, wenngleich insgesamt noch zu erforschen wäre, ob auch der vom Zweiten Vatikanischen Konzil verwendete Begriff „Volk Gottes" theologisch nur dann sachgerecht aufgefasst wird, wenn dieser Begriff von der nationalistisch okkupierten Sprache einer homogenen „Volksgemeinschaft" deutlich unterschieden wird. Die Kirche des Herrn strebt nämlich gerade nicht dem Prinzip eines völkischen Regionalismus nach, sondern ist universal angelegt. So werden die Abstammungen und biederen Formen der Volksgenossenschaft zwar nicht vollständig nivelliert, aber heilsgeschichtlich erheblich relativiert.

Hartmut Westermann stellt Parallelisierungen zu identitätstheoretischen Positionen heute (vgl. 90) vor, die durchaus in der paulinischen Lehre verwurzelt sind. Zu fragen wäre jedoch, ob diese Überlegungen exegetisch unproblematisch sind. Er spricht von einer „sympathetischen Integrierung" und wählt einen weiteren problematischen Begriff, der suggeriert, dass „Mitglieder einer Gemeinde wie die Glieder eines Körpers einem mehr als nur arbeitsteiligen Gefüge" angehörten, weil sie „in funktionaler, darüber hinaus aber auch in emotionaler und letztlich in vitaler Hinsicht miteinander verbunden und damit Teil einer – emphatisch gesagt – Schicksalsgemeinschaft" (77) seien. Diesen romantisch-pathetischen Sprachgebrauch des 19. Jahrhunderts hätten sich die verfolgten Christen im Römischen Reich kaum zu Eigen gemacht.

Klaus Müller indessen verweist zu Recht auf den „kontextsensitiven Sprachgebrauch" und beharrt auf der Verwendung des Begriffs „Leib Christi", u. a. durch Bezugnahme auf Karl Rahner, der Sakramente nicht als „punktförmige Einbrüche Gottes in eine profane Welt" verstanden habe. Müller spricht seiner eigenen Lesart eine „Verständigungskraft" zu: „Wenn man Kirche zudem panentheistisch als Response der geschichtlich-gesellschaftlichen Weltwirklichkeit auf die Selbstexplikation des Absoluten im Endlichen – oder streng philosophisch: auf die Selbstdifferenzierung des

Absoluten – begreift, lässt sich auch noch der mit der ekklesiologischen Dimension von ‚Leib Christi' engstens verbundene sakramententheologische Sinn des Wortes verknüpfen" (232 f.).

Georg Essen zeigt auf – ein anregender Gedanke auch dies –, dass „strukturkonservative Ekklesiologien" mit dem Hinweis auf den „Geheimnischarakter der Kirche" innovativen „Strukturfragen" ausweichen und den „Ruf nach institutionellen Veränderungen ohne Widerhall zum Verstummen bringen zu wollen". Dasselbe aber gelte nicht nur für das Bestreben, kontingenten Strukturen der Organisation Kirche einen „Ewigkeitswert" zuzusprechen, sondern auch für „reformorientierte Ekklesiologien, die einen Strukturwandel der Kirche einfordern und für ein partizipatives und kollegiales Miteinander in der Kirche eintreten, ohne auf die Rechtsverbindlichkeit lehramtlicher Entscheidungen zu Organisationsstrukturen der Kirche […] zu reflektieren" (278). *Thomas Marschler* deutet an, die wesentlichen Züge der Leib-Christi-Ekklesiologie von Sebastian Tromp SJ vorstellend, dass diese tradierte Ekklesiologie eine „echte ekklesiale Realität außerhalb der sichtbaren römischen Kirche" nur bedingt anzuerkennen vermochte. Eine „gestufte Zugehörigkeit" sei in dieses Modell schwerlich integrierbar, so dass ein Paradox sichtbar werde, nämlich dass mit „Leib Christi" ein organisch verstandener Begriff zwar mehr als nur schematisch aufgefasst werden könne, letztlich jedoch auf die „sichtbare *Ecclesia catholica*" (141) beschränkt bliebe. Tromp sah also Schwierigkeiten, die er nicht überwinden konnte oder wollte. Marschler empfiehlt Begriffe, in der die Kirche als „menschliche Sozietät" sichtbar werde, um das „Verhältnis zwischen Christus und den Gläubigen in der Kirche als personale, durch Freiheit bestimmte Relation zu verstehen und das personale Eigensein jedes Glieds gegenüber der kollektiven Quasi-Person Kirche ernst zu nehmen" (142). *Florian Bruckmann* sieht die Begriffsfigur „Leib Christi" ausdrücklich als positiv und hilfreich an, besonders in eschatologischer Perspektive, weil „Eucharistie in der Hoffnung gefeiert" werde, in dem Sinne, „dass die Gläubigen und mit ihnen alle Menschen aller Zeiten und der gesamte Kosmos an dem zentralen Verwandlungsgeschehen der Heilsgeschichte Anteil erhalten: der Auferweckung Jesu aus den Toten durch Gott" (240). Der vormalige „ideologisch-idealistische Triumphalismus", der mit dem Begriff verbunden sei, müsse revidiert, indessen auch der Volk-Gottes-Begriff „nicht verabsolutiert" werden. Bruckmann wirbt für ein neues Verständnis der Kirche als „Leib Christi", eschatologisch gefasst jenes Neue, „das zwar in den Sakramenten schon dargestellt und gefeiert werden kann und darf, das aber erst im Jenseits zur Vollendung kommen wird" (262).

Aurica Nutt berücksichtigt die Gender-Debatte und ermutigt dazu, das „vielversprechende Desiderat" mit Blick auf die traditionelle Redeweise zu vergegenwärtigen, die das „biologische Geschlecht des historischen Jesus" unreflektiert „auf den Logos und den Leib Christi als Heilsraum und weiter auf die hierarchisch aufgebaute Kirche als männlicher Leib übertragen", die Kirche hingegen bräutlich verstanden habe. Heute könnte die „starke Betonung von Geschlechterdichotomien mit den geschilderten Implikationen" (331) kritisch diskutiert und neu durchdacht werden. Auch *Saskia Wendel* grenzt sich nicht grundsätzlich von der Begriffsfigur „Leib Christi" ab. Sie erwägt zwar, trotz der „prekären Interpretationsmöglichkeiten" und trotz des Hinweises, das man von Kirche auch wie von einem „Netzwerk" sprechen könne, die Metapher von innen her zu erneuern: „Mystisch könnte man auf die mystische Lehre der immerwährenden Inkarnation bzw. Geburt Gottes im Grund der Seele referieren und dies bewusstseinstheoretisch wie verkörperungstheoretisch reformulieren etwa als These vom Bildwerden Gottes im Vollzug bewussten Lebens in der Einheit von Mentalem und Physischem. Diese Gottbildlichkeit könnte dann christologisch weiter durchbestimmt werden. Pneumatologisch ließe sich durch Verweis auf die Geistbegabung aller ansetzen" (312). *Julia Knop* akzentuiert positiv, dass das Zweite Vatikanische Konzil die „überkommene Rede vom mystischen Leib Christi" integriert habe, als es die Kirche als „Sakrament" bestimmte, um die „heilsgeschichtliche Funktion zu erfassen, alle Welt zur Einheit zu führen". So sei auch „jede Selbstzwecklichkeit der Kirche" (344) abgewiesen worden.

Eingangs sprechen sich die Herausgeber gegen eine „Diskursverweigerung" aus und fragen: „Lässt sich die Metapher zähmen?" (9). *Jürgen Werbick* hat zu Anfang welt-

liche Aspekte im Blick, wenn er den „Heilsorganismus des Leibes Christi“ mit dem Begriff Gehorsam gegenüber den Hierarchen in der Kirche anspricht, die „Forcierung der Innen-außen-Differenz“ nennt sowie die Erwartung, dass die „Eingliederung in die hierarchisch geordnete Heilskörperschaft“ (17) erfolgen müsse. Auch Werbick wirbt für ein erneuertes Verständnis: „So ist der Leib Christi eine Gemeinschaft des Sich-Einbringens, in der die Glieder nicht nur eine Funktion für das Ganze erfüllen, sondern den Dienst leisten, der ihr Selbst ins Spiel bringt und zur Geltung kommen lässt; dadurch zur Geltung kommen lässt, dass sie gemeinsam teilhaben an dem freien Atem des Geistes, in dem Christus sich in die Gemeinde einbringt, in ihren Gliedern und ihrer Communio lebendig wird“ (22). *Matthias Remenyi* zeigt Spannungen des ekklesiologischen Verständnisses auf, die weitere Diskurse bedingen und zu möglichen Vertiefungen führen könnten: „Die Kirche ist der *Leib* Christi, aber sie ist nicht Christus, und sie ist auch nicht die andauernde Fleischwerdung desselben. Die Spannung von Identität und Differenz oszilliert hier zwischen einem planen Christomonismus einerseits, der die Kirche mit Christus identifiziert (Kirche ist ganz der in der Geschichte fortlebende Christus), und einem harten Differenzdenken andererseits, das nun aber umgekehrt das identitätsstiftende, mit Christus einende Moment der Metapher zu verlieren droht (Kirche unterscheidet sich gänzlich von Christus)“ (35). Er betont die „Werkzeuglichkeit der Kirche“ (46): „Je mehr sie von sich selbst absieht, je mehr sie sich auf ihre instrumentelle Funktion besinnt, desto mehr kann sie ihre ihr von Christus her zugedachte Bestimmung realisieren, ‚allumfassendes Sakrament des Heils‘ […] zu sein“. Remenyi betont: „Dass sie trotz aller geschichtlichen Verirrungen und Verwirrungen, trotz Sünde und Versagen diese ihre Berufung niemals zur Gänze wird verlieren können, ist freilich – bei aller Zumutung – als Zusage im Sakramentsbegriff ebenfalls impliziert“ (47). Der Fundamentaltheologe plädiert gewissermaßen summarisch für ein prozessuales Verständnis der Kirche, in der sich auch die vom Zweiten Vatikanischen Konzil betonte Dynamik des Heiligen Geistes widerspiegelt: „Die Kirche als geschichtliches Sakrament des Geistes ist – weil sie eine Kirche des Ereignisses, der Handlung ist – eine Kirche im Werden, im Prozess, in der Interaktion. So ist sie zugleich die Kirche einer bestimmten Haltung, eines bestimmten Lebensstils, einer bestimmten Weise, die Welt zu bewohnen – jenes Stils nämlich der sich selbst, bis um Äußersten, bis zum Kreuz hin wegschenkenden Gastfreundlichkeit Jesu Christi“ (67). Diesem anregenden, instruktiven Band ist eine breite Rezeption zu wünschen.

Th. Paprotny

Bergner, Georg: *Volk Gottes*. Entstehung, Rezeption und Aktualität einer ekklesiologischen Leitmetapher (Bonner Dogmatische Studien; 58). Würzburg: Echter 2018. 580 S., ISBN 978–3–429–04414–5 (Hardback); 978–429–04946–1 (PDF); 978–3–429–06366–5 (EPUB).

Die vorliegende Studie von Georg Bergner widmet sich einem zentralen ekklesiologischen Motiv des Zweiten Vatikanischen Konzils, dem Volk-Gottes-Begriff, und wurde als Dissertation bei Prof. Karl-Heinz Menke an der Universität Bonn eingereicht. Es kann als ausgesprochen erfreulich gelten, dass in jüngerer Zeit der Volk-Gottes-Begriff in den theologischen Diskursen an Bedeutung gewonnen hat und mit der vorliegenden Arbeit eine Darstellung der theologiegeschichtlichen Entwicklung insbesondere des 20. Jahrhunderts vorliegt, in dem er vom Autor als „Leitmetapher“ gewürdigt wird.

Der Volk-Gottes-Begriff hat schon in der Vorkonzilszeit eine prägnante Genese erfahren, die vom Autor zunächst in einem Blick auf die Bearbeitung bei Mannes D. Koster (21–42), in der Arbeit von Joseph Ratzinger (43–56) und in der frankophonen Theologie (57–70) dargestellt wird. Eine große Bedeutung erhält der Begriff in den Diskussionsprozessen des Konzils um die Textentwürfe der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, deren Verlauf hier noch einmal in ihren drei Etappen nachgezeichnet wird (79–124). Aus ihren Ursprüngen in einer Theologie des Laientums kommt es hier zu einer Weitung, in der der Volk-Gottes-Begriff zu einem umfassenden ekklesiologischen Modell weiterentwickelt (109), die Gegenüberstellung von Klerus und Laien bearbeitet und zugunsten einer Kirche als Gemeinschaft aller Glaubenden

(111) überwunden werden kann. Den Abschluss des ersten Hauptteils bilden drei vom Autor vorgestellte Theologen (125–165), in deren Werken der Volk-Gottes-Begriff eine profilierte Stellung einnimmt (Yves Congar, Karl Rahner und Hans Küng). Mit ihnen richtet sich im zweiten Hauptteil der Blick in die Rezeption der Nachkonzilszeit. Mit Bezugnahmen auf die politischen Debatten, die gesellschaftlichen Umwälzungen und das Anliegen der gesellschaftlichen Demokratisierung seit den 1960er Jahren (175–220) zeigt der Autor, welche Stellung der Volk-Gottes-Begriff in den teilweise parallel verlaufenden kirchlichen Diskussionen einnimmt. Sehr entschieden verweist der Autor auf die Grenzen der Forderungen nach kirchlichen Demokratisierungen in *Lumen gentium* (220). Die Diskussionen um den Begriff werden einerseits an der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, die der Autor in ihren Grundzügen darstellt (221–294), und andererseits an der Verhältnisbestimmung von Judentum und Kirche (295–342) mit Hilfe unterschiedlicher bundestheologischer Ansätze aufgezeigt, die von heftigen theologischen und kirchlichen Auseinandersetzungen in der Nachkonzilszeit geprägt waren.

Im dritten Hauptteil wendet sich der Autor den jüngeren kirchlichen und theologischen Entwicklungen zu. Dabei nehmen die Debatten der Bischofssynode aus dem Jahr 1985 (348–378) und deren weitergehende Bearbeitungen im Raum von Theologie und Kirche zunächst eine herausragende Stellung ein. Hier kam es zu einer markanten Unterordnung des Volk-Gottes-Begriffs unter den Communio-Begriff. Diesen Verschiebungen geht Bergner weiter in den dogmatischen Arbeiten zur Ekklesiologie von Walter Kasper, Joseph Ratzinger, Bruno Forte und Medard Kehl nach (379–416). Zwar richtet der Autor nun den Fokus auf die verschiedenen Communio-Theologien (417–427) mit ihren trinitätstheologischen Grundlagen (Gisbert Greshake), mit der konflikthaften Verhältnisbestimmung von Universal- und Teilkirchen (Walter Kasper und Joseph Ratzinger), mit den Bezügen zur *communio sanctorum* und der Warnung vor einer zu großen Begriffsweite (Paul Josef Cordes). Doch gerade in der Beobachtung möglicher Instrumentalisierungen des Communio-Begriffs durch einige theologischen Ansätze deutet sich das alternative Potenzial der Volk-Gottes-Metapher an. Die verschiedenen Ansätze, dieses Potenzial zu heben, bleiben hier nur in Kürze genannt (Ottmar Fuchs, Bernd Jochen Hilberath, Elmar Klinger).

Der Ansatz des Autors, sich auch in einer dogmatischen Arbeit den ekklesialen Praxisfeldern (429–475), insbesondere den diözesanen Strukturmaßnahmen, zuzuwenden, ist ausgesprochen begrüßenswert. So rücken auch pastorale Handlungsfelder, wenn auch nur vorrangig in einer ekklesiopraktischen Ausrichtung (Matthias Sellmann, Christian Hennecke) und einem an der französischen Diözese Poitiers orientierten Entwurf von Peter Neuner und Paul M. Zulehner, in den Blick. Mit einem Verweis auf Rainer Bucher wird die Möglichkeit erkennbar, mit dem Volk-Gottes-Begriff die Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Welt neu zu interpretieren. In einem letzten Kapitel werden theologische Elemente in der Verkündigungspraxis von Papst Franziskus mit in den Blick genommen (477–505). Eine Auswertung rundet die Studie ab (507–522).

In gewissenhafter Detailarbeit referiert die vorliegende Arbeit die theologischen Entwicklungs- und Diskussionsprozesse des Volk-Gottes-Begriffes, die maßgeblich von den Konzilsdebatten um *Lumen gentium* geprägt sind. Es ist sehr ansprechend, dass historische Querverbindungen zu gesellschaftlichen Debatten, theologischen Diskursen um die Theologie der Befreiung und die Verhältnisbestimmung zwischen Judentum und Kirche vorgenommen und damit als Bestandteil theologischer Diskussionen sichtbar werden. In ihnen wird die fundamentale Bedeutung dieses Begriffs für zentrale theologische Felder sichtbar – zugleich aber auch ihre theologische und kirchliche Brisanz. Obwohl jedes dieser Themen eine eigene, vertiefende Bearbeitung lohnt, liegt der Wert der vorliegenden Forschungsarbeit in dem ermöglichten Überblick. Felder intensiver theologischer und auch lehramtlicher Debatten werden hier nachgezeichnet. Der Autor bemüht sich jedoch erkennbar darum, die Position neutraler Beschreibung zu wahren und auf die Entwicklung eines eigenen Ansatzes zu verzichten. Gerade dies wäre jedoch in der Beschäftigung mit dem Volk-Gottes-Begriff lohnend und hätte kreative und innovative Ausgriffe ermöglichen können. Das „kritische Potenzial" (Gerhard Kruip) dieser ekklesiologischen Leitmetapher gegenüber einer zu starken

Ausrichtung auf die klerikale Hierarchie hätte hier weitergehende Entwicklungen ermöglicht. Die Chance dazu hätte vor allem die über Jahre für die Konzilshermeneutik prägende Unterordnung unter den Communio-Begriff geboten. Diese kann über weite Strecken auch als strategische und disziplinarische Maßnahme bis hin zum Konzept einer *communio hierarchica*, wie sie von Bernd Jochen Hilberath kritisiert wurde, und als „Uminterpretation des Konzils" (Elmar Klinger) verstanden werden. Der Überblick, der zu diesem theologischen Konflikt von Walter Kasper 2012 vorgestellt wurde, bleibt hier unberücksichtigt. Nach einer vom Communio-Begriff dominierten Phase seit der Bischofssynode von 1985 wurde es in den zurückliegenden Jahren möglich, in den Säkularisierungsprozessen, wie auch den Autoritätsnivellierungen von Institutionen in modernen Gesellschaften nach neuen Ansätzen für ekklesiologische Bestimmungen zu suchen. In diesen Ansätzen werden die soziologischen Reflexionen der abnehmenden konfessionellen Bindekräfte ebenso integriert, wie auch aktuelle sakramententheologische Fragestellungen mit ihren Rückwirkungen auf die vielfältig bestehenden Kirchenverständnisse innerhalb des Volkes Gottes. So wurde etwa in der (leider hier nicht berücksichtigten) Arbeit von Jan Loffeld aus dem Jahr 2011 sichtbar, dass mit dem Volk-Gottes-Begriff Anschlussmöglichkeiten gegenüber den Pluralitätsherausforderungen der Moderne entwickelt werden können. Gerade das breite Feld pastoraltheologischer Forschung hätte hier gezeigt, dass mit dem Volk-Gottes-Begriff die Entwicklung von anschlussfähigen Sozialformen und ekklesiologischen Ansätzen im Kontext der Postmoderne möglich wird. Die Pastoral, der sich der Autor im dritten Hauptteil zuwendet, wird vorrangig als theologisches Anwendungsfeld verstanden. Symptomatisch ist dabei, dass „aktuelle Herausforderungen an die Pastoral" (430) formuliert werden, aber keine theologischen Herausforderungen aus (!) der Pastoral wahrgenommen und deren theologiegenerative Würdigungen als *locus theologicus* vorgenommen werden. Das hieße indes, in den praktischen Lebensvollzügen und Glaubensbiographien eine Vielzahl von Theologien und auch Ekklesiologien zu entdecken und ihnen Autorität zuzugestehen. Es hieße, Theologie nicht (nur) zu betreiben und in der Pastoral zur Anwendung zu bringen, sondern sie in den konkreten Lebensvollzügen als bereits vorfindlich wahrzunehmen und damit immer wieder die theologischen Ortswechsel (Hans-Joachim Sander) des Zweiten Vatikanischen Konzils zu vollziehen.

Der Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit lässt sich in der theologiegeschichtlichen Entwicklung des Volk-Gottes-Begriffs im Verlauf des 20. Jahrhunderts ausmachen. Wenn Bergner auch in den pastoraltheologischen Ansätzen, in den Strukturdebatten deutscher Diözesen mit den unterschiedlichen Akzentsetzungen ihren theologischen Vergewisserungen oder in den aktuellen Verlautbarungen der Deutschen Bischofskonferenz der Präsenz der Volk-Gottes-Theologie nachgeht, werden spannende Diskursfelder sichtbar, die, wenngleich nur in Kürze, angedeutet werden. Beispielhaft sei dies an dem Hirtenwort der Deutschen Bischöfe *Gemeinsam Kirche sein* gezeigt, das ganz auf der Dogmatischen Konstitution über die Kirche (*Lumen gentium*) aufbaut und die Charismenorientierung als zentrales Element einer Volk-Gottes-Ekklesiologie betont. Dabei wird besonders anschaulich, wie sehr eine ekklesiologische Bestimmung in einer modernen Gesellschaft des 21. Jahrhunderts vom Wechselspiel und der gegenseitigen Interpretation von *Lumen gentium* mit der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* profitieren würde.

Mit der vorliegenden Studie legt der Autor Georg Bergner eine ausgesprochen hilfreiche Darstellung theologischer Diskurse zum Volk-Gottes-Begriff im Verlauf des 20. Jahrhunderts vor. An den neuralgischen Stellen konfliktiver theologischer Auseinandersetzung meidet er jedoch das Beziehen einer profilierten eigenen Position. Gerade hier wäre nicht nur das Beschreiben von Diskussionen, sondern darüber hinaus das Formulieren eines eigenen Diskussionsbeitrags reizvoll gewesen. So werden gerade in den Bezügen zu den ekklesiologischen Vergewisserungen innerhalb der pastoralen Umbrüche der Gegenwart die mit diesem zentralen Motiv erkennbaren Potenziale eher angedeutet.

W. Beck

Tück, Jan-Heiner: *Gottes Augapfel*. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz. Freiburg i. Br.: Herder 2016. 396 S., ISBN 978–3–451–32973–9 (Hardback).

Dieses Buch bietet eine Zusammenstellung von Aufsätzen, die der Verf. im Laufe der letzten etwa 20 Jahre abgefasst und schon in verschiedenen Zeitschriften und Sammelbänden veröffentlicht hat. Für den vorliegenden Band hat er sie nun noch einmal überarbeitet und zum Teil auch erweitert. Als er dies tat, konnte er wohl nicht ahnen, dass eine neue Phase des intensiven Gesprächs zwischen Juden und Christen unmittelbar bevorstand. Repräsentanten des weltweiten Judentums machten neue Schritte auf die christlichen Kirchen zu – 50 Jahre nach der konziliaren Erklärung *Nostra aetate*. Sie taten dies in den Erklärungen *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen* (2015) und *Zwischen Jerusalem und Rom* (2017). Katholischerseits wurde ebenfalls ein wichtiger Text veröffentlicht: *„Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt" (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums von „Nostra aetate" (Nr. 4).* Die Schritte, die Juden und Christen somit aufeinander zu gesetzt hatten, hatten eine einigermaßen entspannte Atmosphäre zur Folge. Diese erfuhr aber dann eine Störung, als ein von Benedikt XVI./Joseph Ratzinger verfasster Aufsatz *Gnade und Berufung ohne Reue – Anmerkungen zum Traktat „De Iudaeos"* (IKaZ 47 [2018] 387–406) eine ganz überflüssige und argumentativ oberflächliche Diskussion in den Medien provozierte.

Die neue, hier vorliegende Präsentation der Aufsätze konnte nicht als Reaktion auf die angedeutete Diskussionslage intendiert sein. Umso mehr darf aber wahrgenommen und gewürdigt werden, dass sie gleichwohl ein überaus wichtiger Beitrag zum nach wie vor nicht abgeschlossenen Gespräch über die Fragen des jüdisch-christlichen Verhältnisses sind. Man kann allen, die sich hier engagieren, nur empfehlen, sich den Informationen und den Reflexionen, die der Verf. hier vorlegt, zu stellen, ja zu öffnen.

In der „Einleitung" (13–26) legt der Verf. dar, was ihn bewegt hat, den vorliegenden Band zu veröffentlichen: Er möchte aus der Perspektive einer problemsensiblen katholischen Theologie dazu beitragen, dass die Wege des Judentums in all ihren vielschichtigen, oft extrem schmerzhaften Aspekten nicht nur nicht in Vergessenheit geraten, sondern letztlich auch in dem Licht eines gnädigen Gerichts Gottes, des Lenkers und Vollenders der Geschichte, angeschaut werden. Dabei erläutert er auch die Wahl des Titels der Aufsatzsammlung: *Gottes Augapfel*. Dieser ist Israel, Gottes erwähltes Volk. Das Motiv stammt aus dem Buch des Propheten Sacharja, bei dem sich Gottes Wort über Israel findet: „Wer euch antastet, tastet meinen Augapfel an" (Sach 2,12). Eben dies ist in der Geschichte immer wieder geschehen, in ungeheuerlichem Maße in den nationalsozialistischen Judenvernichtungsaktionen, die vor allem in Auschwitz stattfanden und gewöhnlich mit dem Begriff *Shoa* bezeichnet werden. In der Wahl dieses Titelmotivs deutet sich an, dass der Verf. vorsichtig, aber doch erkennbar zum Ausdruck bringen möchte, dass der Antisemitismus, der sich schließlich in Auschwitz austobte, eine das Rassistische zwar implizierende, aber dann doch auch transzendierende Dimension hatte: Er war in der Tiefe ein Aufstand gegen den Gott, der von den Juden und ebenso von den Christen als der Schöpfer der Welt und der „Hirt seines Volkes" geglaubt und verehrt wurde und wird. Der Verf. beruft sich für diese Deutung der Shoa einmal auf Sätze, die Benedikt XVI. bei seinem Besuch in Auschwitz gesprochen hat: „Im tiefsten wollten jene Gewalttäter mit dem Austilgen dieses Volkes den Gott töten, der Abraham berufen, der am Sinai gesprochen und dort die bleibend gültigen Maße des Menschseins aufgerichtet hat. […] Mit dem Zerstören Israels, mit der Schoah, sollte im letzten auch die Wurzel ausgerissen werden, auf der der christliche Glaube beruht"(51).

Die Aktivitäten, die der Auslöschung des Judentums galten, haben in der Shoa Ausmaße angenommen, die die menschliche Vorstellungskraft weit übersteigen. Gedankliche und sprachliche Annäherungen wurden bisweilen von Menschen gewagt, die in dieser oder jener Weise den Opfern nahestanden und gleichzeitig des Wortes mächtig waren – Dichter, Schriftsteller und viele mehr. Sie haben sich in Gedichten

und Romanen oder auch in philosophischen oder theologischen Abhandlungen geäußert. Der Verf. hat sich in mehreren Aufsätzen, die er im vorliegenden Band noch einmal präsentiert, auf ein problemsensibles Gespräch mit ihnen eingelassen. So nimmt er seine Leser auf einen persönlichen und gleichzeitig herausfordernden Weg mit. Stationen dieses Weges sind Begegnungen mit einschlägigen Gedichten Paul Celans, Hilde Domins und Rose Ausländers sowie Auseinandersetzungen mit den Reflexionen, an denen Hans Jonas, Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann sowie Hartmut Lange, Vladimir Jankélévitsch, Jacques Derrida und einige andere die Leser ihrer Abhandlungen teilnehmen lassen. In diesen poetischen sowie philosophischen und theologischen Texten geht es nicht selten um die Frage, ob und wenn ja, unter welchen Voraussetzungen gehofft werden darf, dass den Opfern der Shoa Friede zuteilwerden kann, und ob und wenn ja, unter welchen Voraussetzungen den Tätern samt ihren zerstörerischen Systemen Verzeihung und Versöhnung gewährt werden können. In der Regel lautet die Antwort: Beides ist nicht denkbar, ja auch letztlich nicht wünschbar. An dieser Stelle lotet der Verf. aber in ganz vorsichtiger Weise die Reichweite der christlichen Erlösungsbotschaft aus, die die Grenzen des geschichtlich Denkbaren überschreitet. Sie trägt die Züge einer trinitarischen Theologie des Karfreitags, des Karsamstags und des Ostertags. Wer die in ihr reflektierte Botschaft gläubig annehmen kann, der darf auch hoffen, dass Gott, der Herr der Welt und der Vollender aller menschlichen Wege am Ende dem Leben und dem Frieden zum Sieg verhelfen kann. Mit Theologen wie Hans Urs von Balthasar erinnert der Verf. daran, dass Gott selbst – „unus ex sanctissima trinitate" – bereit und in der Lage war, die Leere der Gottverlassenheit zu erleiden – im „descensus ad inferos". Er sagt es einmal so: „Die Rückfrage, wie Gott selbst sich angesichts der Leidensgeschichte dieser Welt rechtfertigen könne, läuft nur dann nicht ins Leere, wenn im Gericht deutlich wird, dass der Richter die Situation des Leidens selbst aufgesucht hat und von innen her kennt"(190).

Die darin gründende gläubige Hoffnung zu bezeugen ist freilich in dieser Welt und in dieser Zeit nur erträglich, wenn gleichzeitig ein doppelter Einsatz christlicherseits nicht ausfällt. Der eine Einsatz gilt dem ernsten Bemühen, die heute lebenden Juden aufrichtig um Vergebung und Verzeihung zu bitten für das Unrecht, das ihrem Volk auch durch christliche Mitschuld zuteilgeworden ist. Der Verf. kann an dieser Stelle daran erinnern, dass sowohl das II. Vatikanische Konzil als auch die Päpste der letzten Jahrzehnte in nachdrücklicher und aufrichtiger Weise in Worten und Gesten um diese Verzeihung gebeten haben. Besuche in jüdischen Synagogen (Johannes Paul II.), in Auschwitz (Benedikt XVI.) und in Yad VaShem (Franziskus) waren Marksteine auf dem Weg solcher Bemühung. Der andere Einsatz, ohne den der Verweis auf die Versöhnung am Ende aller Geschichte ungenügend bliebe, hat mit dem Bemühen um Erneuerung und Vertiefung einer Theologie zu tun, die die bleibende Verwiesenheit der christlichen Kirche auf die jüdischen Wurzeln betont. Dies immer wieder in der rechten Weise zu vollziehen, ist angesichts der immer wieder aufflammenden Versuchung, das Christliche in der Absetzung vom Jüdischen zu verstehen und zu leben, eine stets aktuelle Aufgabe. Nur so kann der Position Markions und der Theologen, die meinten in seiner Spur denken zu sollen (z. B. Adolf von Harnack, Notger Slenczka u. a.) widerstanden werden. Das II. Vatikanische Konzil hat in *Nostra aetate* (Nr. 4) die Weichen in der rechten Weise und mit der höchsten denkbaren Verbindlichkeit gestellt, wie der Verf. mit Recht in Erinnerung ruft. Mit Röm 9–11 hält er fest, dass Gottes Bund mit seinem Volk Israel auch aus christlicher Sicht für unkündbar gehalten werden muss. Dass und wie dies dann nicht zu der Auffassung führen darf, dass es nach Gottes Willen und bis ans Ende der Tage zwei voneinander unabhängige Wege gibt, der Verheissungen Gottes teilhaft zu werden, deutet der Verf. mehrfach und mit Recht an. Diese Position kann sich, ja muss sich gemäß ihrer inneren Logik in einem gut durchdachten, theologischen Konzept christlicher Prägung entfalten – eine Aufgabe, die auch aktuell bleibt, wenn man alle Informationen und Positionen des vorliegenden Buches, dessen Lektüre nur empfohlen werden kann, nicht nur zur Kenntnis genommen, sondern auch dankbar übernommen hat.

W. Löser SJ

4. Praktische Theologie

„Ein Symbol dessen, was wir sind". Liturgische Perspektiven zur Frage der Sakramentalität. Herausgegeben von *Martin Stuflesser*, *Joris Geldhof* und *Andy Theuer* (Theologie der Liturgie; 13). Regensburg: Pustet 2018. 192 S., ISBN 978–3–7917–2585–7 (Paperback); 978–3–7917–7189–2 (PDF).

Was sind Sakramente, was heißt Sakramentalität? Diese Frage kann nicht allein von der Dogmatik her beantwortet werden. Vielmehr sind die konkreten liturgischen Vollzüge zu berücksichtigen, in denen sich der Gehalt der Sakramente zeigt. Auch die Erkenntnisse aus Philosophie und Kulturtheorie, Anthropologie, Religionswissenschaften und Kirchenrecht müssen in die theologische Forschung einbezogen werden. In ökumenischer Offenheit legt das vorliegende Buch ein Fundament für die weitere Forschung auf dem Weg zu einer allgemeinen Theologie der Sakramentalität.

Die Arbeit enthält 10 größere, kleinere und ganz kurze Beiträge. Einige von ihnen möchte ich (wenigstens im Umriss) darstellen. *Martin Stuflesser* („... damit wir einst als unverhüllte Wirklichkeit empfangen, was wir jetzt in heiligen Zeichen begehen". Anmerkungen zur Theologie der Sakramente und der Sakramentalität im ökumenischen Kontext, 25–49) versucht, in einem Einleitungsvortrag das Thema der Sakramentalität darzustellen. Zumindest in Europa scheint sich der pastorale „Sitz im Leben" der Sakramente zu wandeln. Konnte man noch vor einigen Jahren unter dem Eindruck der Säkularisierung den Eindruck gewinnen, dass vor allem die stark volkskirchlich geprägten Sakramente der Initiation (Säuglingstaufe, Erstkommunion, Firmung) eher aus Gewohnheit und unter einem gewissen sozialen Druck irgendwie „mitgenommen" wurden, weil dies eben „gut katholisch" dazugehörte, so scheint sich diese Situation gegenwärtig zu verändern. Der Autor erläutert dies in drei Punkten: 1. Es soll das Verhältnis von Kirche und Sakramenten (also von Ekklesiologie und Sakramententheologie) dargestellt werden. 2. Das Verhältnis von Kirche und Sakramenten soll eine Grundlage sein, auf der die Liturgie aufbauen kann. 3. Es sollen die Forschungsfragen und die entsprechenden Felder benannt werden, welche in der (nahen) Zukunft zu bearbeiten sind. „Auch wenn in den Jahren seit dem II. Vatikanischen Konzil die ökumenischen Reflexionsprozesse über Sinn- und Feiergestalt des christlichen Gottesdienstes weit vorangeschritten sind, bleiben doch offene (liturgie-)theologische Fragen, die wohl erst in Zukunft einer Klärung zugeführt werden können, die aber in jedem Fall zu klären sind, wenn das Bemühen um die kirchliche Einheit, die sich auch in einer gemeinsamen Feier des Gottesdienstes ausdrückt, nicht zu einem bloßen Lippenbekenntnis degenerieren soll" (31). Bei all dem geht es um nicht mehr und nicht weniger als um die Begegnung mit dem lebendigen Gott, die wir in heiligen Zeichen feiernd begehen.

Peter Gärdenfors („Pantomime als Grundlage für Ritual und Sprache", 50–67) bedenkt die Funktion und Aufgabe der Pantomime, also der Darstellung einer Szene nur mit Gebärden und Mienenspiel. „Meine These ist dabei, dass Rituale als Konventionalisierungen von Pantomimen entstanden sind. Die ursprüngliche Funktion von Pantomime ist die Lehre. In dieser Funktion bezieht sich Pantomime auf Demonstration" (50). Als Beispiel mag der folgende Ablauf gelten, in dem vier Szenen aufeinander folgen (vgl. 52): 1. Der Demonstrierende führt die Handlungen vor, die zu einer Aufgabe gehören. 2. Der Demonstrierende stellt sicher, dass der Lernende die Folge der Handlungen aufmerksam verfolgt. 3. Der Demonstrierende sorgt dafür, dass der Lernende die richtigen Handlungen in der korrekten Reihenfolge erfasst. 4. Der Demonstrierende übertreibt und verlangsamt einige der Handlungen, damit der Lernende wichtige Merkmale wahrnimmt. – Man sieht an diesem Beispiel deutlich, dass die Pantomime ein Vorläufer der Sprache ist. „In diesem Abschnitt möchte ich die Entwicklung mit dem Übergang von Pantomime und anderen Gesten zur Sprache vergleichen" (63). Es wird schwer zu sagen sein, welche Übergangsformen zwischen der Pantomime und der Sprache im Einzelnen zu benennen sind. Es darf aber das folgende Ergebnis formuliert werden: „Pantomime ist […] ein entscheidender Schritt in der Evolution einer dieser Formen" (67).

Josef Quitterer („Liturgie als geteilte intentionale Praxis", 68–82) geht noch einmal auf Probleme ein, die Gärdenfors schon berührt hatte. Quitterer vertritt die These, dass liturgische Rituale geteilte Überzeugungen bei den an einer liturgischen Feier beteiligten Personen voraussetzen. Auch wenn es in der Liturgie unterschiedliche Rollen gibt, kann man von keiner intentionalen Asymmetrie zwischen Ausführenden (Priestern usw.) und Beiwohnenden (Gläubigen) sprechen. „Bei liturgischen Veranstaltungen handelt es sich um geteilte Aktivitäten aller Beteiligten, die auf geteilten Überzeugungen, Intentionen und Zielsetzungen beruhen" (68). In der Liturgie ist es so, dass die innere Anteilnahme der Anwesenden ein integraler Bestandteil der performativen Sprechhandlungen der primär handelnden Personen (Priester usw.) ist. Liturgische Rituale werden also nicht von einer einzelnen Person vollzogen und von passiven Zuschauern beobachtet, die schließlich durch das Ritual dazu gebracht werden, bestimmte Überzeugungen über vermeintliche kausale Mechanismen und übernatürliche Entitäten zu teilen. Im Gegenteil! Folgt man den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, handelt es sich bei der Liturgie um eine gemeinschaftliche Feier mit Beteiligung und tätiger Teilnahme aller Gläubigen (vgl. 71).

Thomas Pott („Sakramentale Grenzgänge. Liturgie zwischen Lebenswirklichkeit und Glaubenswahrheit", 83–99) weist in seinem Beitrag auf eine gewisse (mögliche) innere Entfremdung zwischen Liturgie und Leben hin. Zwar kann die Bedeutsamkeit von Symbolen in der Verfasstheit der Kirche kaum überschätzt werden. „Dennoch führen diese Symbole häufig zu Missverständnissen, sie werden ihres ursprünglichen Sinnes entleert und enden letztlich als verdrehte, verzerrte oder gar gegenteilige Aussage ihrer eigentlichen Bedeutung" (83). Diese Feststellung lässt sich durch die drei folgenden Tatsachen etwas erläutern: 1. Die Frage nach dem Verhältnis von Liturgie und Sakrament wurde von zahlreichen Theologen des 20. Jahrhunderts behandelt. Eine Rolle spielten dabei das sog. Mysterion und die sog. liturgische Theologie der Kirchenväter. Allerdings spielte dieses Mysterion im liturgischen Alltag der Kirche keine große Rolle. 2. In der Forschung sind die Sakramente und die Sakramentalität von großer Bedeutung. In der Praxis werden die Sakramente allerdings häufig nur dem Kirchenrecht und der Rubrizistik unterstellt. 3. Im Blick auf die Sakramente selbst fällt es in der Regel nicht leicht, diese ohne erhebliche geistige Anstrengung als Symbole des Lebens oder des Daseins in der Welt wahrzunehmen. Pott ist der Meinung, die westliche Liturgie könne auf diesem Gebiet von der byzantinischen Liturgie lernen. „Die Probleme hinsichtlich der liturgischen und sakramentalen Praxis der Ostkirchen sind gewiss nicht geringer als jene der westlichen Liturgien. Grundsätzlich wurde jedoch die Sakramentenlehre des Ostens nicht so sehr von den Kategorien der scholastischen Theologie durchdrungen wie die des Westens" (86). Das Fazit, das unser Autor zieht, ist eindeutig: „Heute ist das Hauptproblem weder die anhaltende Dominanz der Scholastik in Liturgie und Sakramenten noch die in der Tat schwierige Wiederbelebung einer Sakramentenpastoral anhand der reichen Fülle und Dynamik des *mysterion*-Konzepts, auch nicht die Tatsache, dass die Liturgiereform faktisch zu einer Liturgie der verschiedenen Geschwindigkeiten und z. T. sogar zum Rückschritt geführt hat" (99). Das eigentliche Problem, das unterschiedslos die Liturgie, die Sakramente und das gesamte Leben der Kirche betrifft, liegt darin, dass Liturgie, Theologie und (sogar) die Frömmigkeit oft den Kontakt zur Leben spendenden Quelle der Sakramentalität verloren haben.

Elbatrina Clauteaux („Das Prinzip der Sakramentalität. Offenbarung der Göttlichkeit und der Menschlichkeit Gottes", 100–114) bedenkt vor allem die Symbolordnung der Wirklichkeit. Ausgangspunkt der Autorin sind anthropologische Beobachtungen über die narrativen, symbolischen und rituellen Vermittlungen bei den Pemón-Indianern im venezolanischen Teil des Amazonasgebiets. Das Volk der Pemón ist ein indigenes Volk Südamerikas, das sich in mehreren Stämmen über Venezuela, Brasilien und Guyana verteilt. Innerhalb von 10 Jahren hat die Autorin die verschiedenen Stämme der Ureinwohner beobachtet und deren Symbole, Mythen und Riten studiert. Aufgefallen ist der Autorin vor allem das sog. „symbolische Prinzip". Die Bedingung der Möglichkeit einer sakramentalen Symbolordnung und des Symbols überhaupt findet sich in der Wirklichkeit, deren Teil der Mensch ist. Wenn die symbolische Tätigkeit

des Menschen die Wirklichkeit zeichenhaft ausdrückt, so deshalb, weil die Wirklichkeit selbst schon symbolisch angelegt ist. „Diese Vermittlungen von Transzendenz bei den Pemón sind Orte der Offenbarung der Göttlichkeit und der Menschlichkeit des ‚Göttlichen', das sie übersteigt. In einer theologischen Perspektive sind diese Vermittlungen symbolisch, geprägt von Sakralität und einer auf Christus ausgerichteten Sakramentalität. Ein Christ kann darin das Aufgehen der Saat des Wortes sehen – der Heilssaat Christi" (113).

Johnson Kwabena Asamoah-Gyadu („Zeichen, Token und Gegenständlichkeit. Religiöser Symbolismus und Sakramentalität im nicht-westlichen Christentum", 133–154) bedenkt vor allem die „Konkretisierung" der Religion im afrikanischen Christentum. Die Entwicklung des Christentums in Afrika als nicht-westliche Religion hat seit der Mitte des 20. Jahrhunderts Veränderungen mit sich gebracht, die sich von den aus dem Westen geerbten Formen des Glaubenslebens unterscheiden. Religiöse Innovationen und neue Wege, den Glauben auszudrücken, sind zum Markenzeichen des afrikanischen Christentums geworden. „Ein klassisches Beispiel für die neuen sakramentalen Substanzen ist die weit verbreitete Verwendung des Salböls" (133). Dieses ist in afrikanischen christlichen Ritualen der Heilung zu einer wichtigen „Materie" geworden. Die Verwendung von Öl für die Salbung ist nicht unbedingt neu, aber im zeitgenössischen afrikanischen Christentum wurde es gleichsam neu erfunden und eingesetzt.

Das afrikanisch erneuerte Christentum der pneumatischen Art begann zu Beginn des 20. Jahrhunderts als Reaktion auf die verkopfte und formalisierte Natur der historischen Missionskirchen. Unser Autor erläutert dies an vier Beispielen: 1. Man achtete bei der Liturgie und den Frömmigkeitsformen auf die Verwendung von „Gegenständen", die in der Hl. Schrift genannt werden. So etwa auf den Mantel des Elias im Alten Testament oder die Nutzung von Salz zur Heilung des Wassers beim Propheten Elischa. Genannt sei auch die Berührung des Gewandes Jesu durch die blutflüssige Frau im Neuen Testament oder die Wunder des Paulus, welche durch Schweiß- und Taschentücher vorgenommen wurden (vgl. Apg 19,11). 2. Das Christentum folgte zum Teil dem Islam. Diesem war die Verbreitung von Talismanen und Amuletten wichtig. 3. Die Verwendung des Rosenkranzes, das populäre Verständnis der Macht der heiligen Kommunion und die Verfügbarkeit von Kerzen und heiligem Wasser im afrikanischen Katholizismus helfen sehr, die religiöse Gegenständlichkeit zu verbreiten. 4. Heutzutage tragen besonders die modernen Medien zur Verbreitung von Erneuerungen bei. Es ist nicht ungewöhnlich, dass im Christentum auch Praktiken aus anderen Kontexten (wie dem Internet oder den sozialen Medien) in die christliche religiöse Praxis übernommen werden. „Diese Neuerungen können dazu beitragen, besser zu verstehen, was die Afrikaner bei der Religion für wichtig halten, aber die Gefahr, dass die Nutzung von Gegenständen in den Aberglauben und die Ausbeutung der Empfindlichkeiten und Schwachstellen anderer Menschen degenerieren kann, ist auch sehr real" (154).

Lieven Boeve („Symbole dessen, was wir berufen sind zu werden. Sakramente in einer postsäkularen und postchristlichen Gesellschaft", 155–174) analysiert den gegenwärtigen westeuropäischen Kontext, der als Folge von sozialen Prozessen wie Enttraditionalisierung, Individualisierung und Pluralisierung postchristlich und postsäkular geworden ist. Die Analyse geschieht in den folgenden vier Punkten: 1. Es wird zunächst die veränderte Art und Weise aufgezeigt, wie sich unsere Gemeinschaften, vor allem der Staat, verändert haben. 2. In einem zweiten Schritt wird überlegt, wie Sakramente gleichsam als „Identitätsmarker" funktionieren könnten. 3. In einem dritten Schritt entfaltet der Autor ein sog. „kulturtheologisches" Argument dafür, dass es sich bei Sakramenten nicht nur um Symbole dessen handelt, wer wir sind, sondern vor allem auch um Symbole dessen, was wir berufen sind zu werden. 4. Schließlich zeigt der Autor, wie ein Dialog mit den nicht-christlichen Weltanschauungen uns helfen kann, die Liebe Gottes zu den Menschen zu überdenken. Zu 1: Säkularisierungsprozesse haben die quasi unhinterfragte Position des Christentums, die eine kollektive und individuelle Identität bot, verändert. Das selbstverständliche Wesen der christlichen Option und alles, was diese nach sich zieht, ist verschwunden, sogar für diejenigen, die sich selbst als christlich identifizieren. Zu 2: Auch heute gehören Sakramente zur Identität des christlichen Glaubens; sie sind „Symbole dessen, wer und was Christen sind." Ihr

Aufbau, ihre narrative Gestaltung und unsere Teilhabe an ihnen sind konstitutiv für die Frage, wer wir Christen sind. Das gilt sowohl kulturell als auch theologisch. Zu 3: Christen können ihre Identität nicht in verschlossener Weise aufbauen. Falls sie es dennoch versuchen würden, würden sie etwas ausschließen. Dies hätte nicht nur Konsequenzen für die christlichen Praktiken (also etwa für die Sakramente), sondern auch dafür, wie christlicher Glaube in der Gesellschaft dargestellt wird. Zu 4: Sakramentale Feiern als Momente, in denen sich das sakramentale Leben und Denken verdichtet, sind rituelle Versammlungen, bei denen die fundamentalen Glaubensüberzeugungen und die Einsichten der christlichen Tradition in Symbolen und symbolischen Handlungen zur Sprache gebracht werden. – Boeve schließt seinen Artikel mit der folgenden Überlegung (vgl. 174): Unser postsäkularer und postchristlicher Kontext regt sowohl in christlichen als auch nicht-christlichen Kreisen zu Überlegungen über die Zukunft des christlichen Glaubens an. Dabei sind die Sakramente par excellence Zeichen und Instrumente der Gnade Gottes, die die ersten Symbole dessen sein sollten, wer Gott ist, und dessen, wer wir berufen sind, zu werden.

Diese wenigen „Kostproben" aus dem vorliegenden Kongress-Band mögen genügen. Sie haben hoffentlich zeigen können, dass es sich sehr lohnt, das Buch zu lesen oder wenigstens zu konsultieren. Abgeschlossen wird die Arbeit durch das Verzeichnis der Vorträge in Gruppen (175–181), eine Retrospektive (182–185), eine Predigt (186–188), die Danksagung (189 f.) und das Autorenverzeichnis (191 f.). Ich habe den vorliegenden Band mit viel Gewinn gelesen. R. Sebott SJ

Theologia Iuris Canonici. Festschrift für Ludger Müller zur Vollendung des 65. Lebensjahres. Herausgegeben von *Christoph Ohly*, *Wilhelm Rees* und *Libero Gerosa*, (Kanonistische Studien und Texte; 67). Berlin: Duncker & Humblot 2017. 888 S., ISBN 978–3–428–15339–8 (Hardback).

Zur Vollendung seines 65. Lebensjahres wurde dem bekannten Wiener Kanonisten Ludger Müller die vorliegende „Melange" gewidmet. Die Arbeit enthält 42 Beiträge in sechs Teilen. Der erste Teil beschäftigt sich mit den Grundfragen des Kirchenrechts, der zweite mit dem kirchlichen Verfassungsrecht, der dritte mit den Grundvollzügen der Kirche, der vierte mit dem kirchlichen Sanktionsrecht, der fünfte mit dem Recht der orientalischen Kirchen und der sechste Teil mit dem Verhältnis von Staat und Kirche. Der Rezensent kann nicht annähernd alle Artikel der Festschrift vorstellen; er muss auswählen. Dabei hat er vor allem grundsätzliche Fragen und Probleme ausgewählt.

Arturo Cattaneo („Die Erwägungen Ludger Müllers zur Analogie zwischen kanonischem und weltlichen Recht", 25–39) geht auf eine frühe Arbeit von Müller ein. Das Zweite Vatikanische Konzil hat bekanntlich eine verstärkte Aufmerksamkeit für die Eigenart des Kirchenrechts und seine Verankerung in der Natur der Kirche gefördert. Vor dem Konzil war die Lehre von der Kirche als „societas perfecta" für eine philosophische und soziologische Begründung von Kirchenrecht maßgebend. In der nachkonziliaren Zeit spielten die Reden Pauls VI. (1963–1978) zum kanonischen Recht eine wichtige Rolle. Dieser Papst hat sich ohne Einschränkung zur theologischen Qualität des Rechts in der Kirche bekannt. Dieses Bekenntnis, verbunden mit der Forderung an die Kanonisten, ihre Bemühungen um eine Theologie des Kirchenrechts zu verstärken, zieht sich wie ein roter Faden durch alle Phasen der Entwicklung im Denken des Papstes. Die Kanonisten haben dieses Denken des Papstes im Begriff vom „analogen Recht" zusammengefasst. Die meisten Kanonisten, die sich darüber geäußert haben, bejahen die Analogie. Es gibt aber auch Kanonisten (und nach Meinung von Cattaneo dürfte L. Müller zu dieser Gruppe gehören), die entschlossen behaupten, dass das Wort „Recht" im kirchlichen und im weltlichen Recht univok ausgesprochen wird. Der Hauptgrund der Bejahung der Univozität des Rechtsbegriffs wird wohl in der Befürchtung liegen (so Cattaneo, 38), dass sonst das Kirchenrecht kein wahres Recht wäre oder seine Rechtlichkeit verlieren würde. Cattaneo selbst teilt diese Befürchtung nicht. Seine eigene Meinung fasst er so zusammen: „Angesichts solcher Risiken nicht nur für das Kirchenrecht, sondern auch für die Kirche, ist der Einsatz zu würdigen, mit

dem einige Kanonisten den juristischen Charakter des Kirchenrechts unterstreichen […] Nur eine Kanonistik, die es versteht, ihre zwei Dimensionen, die theologische und die juristische, miteinander zu vereinen, wird fähig sein, dem Kirchenrecht sowohl in seiner kirchlichen Natur als auch in seinem juristischen Charakter gerecht zu werden" (39).

Martin Grichting („‚Die Säkularisierung kommt der Kirche zu Hilfe'. Drei Beispiele und eine Hoffnung", 65–80) interpretiert die Freiburger Konzerthaus-Rede vom 25. September 2011, die Papst Benedikt XVI. gehalten hat. Dessen Forderung nach Entweltlichung der Kirche hat Zuspruch und Widerstand hervorgerufen, abgebildet in einer Fülle von Medienberichten. Im Verlauf der Kirchengeschichte hat sich immer wieder auch ein Phänomen manifestiert, das man passive Entweltlichung nennen könnte. Solchen Prozessen soll in dem Beitrag von Grichting nachgegangen werden und auch der Art und Weise, wie sich die Kirche ihnen gestellt hat. Verhandelt werden die Französische Revolution (1789), der Reichsdeputationshauptschluss (1803) und das Ende des Kirchenstaats (1870):

1. Die Gallikanische Kirche vor der Französischen Revolution. Die Gallikanische Kirche ist ein klassisches Beispiel dafür, wie die Kirche von der Staatsgewalt beherrscht und wie ihr dadurch zugleich zur Herrschaft verholfen werden kann. In der Tat war die Kirche in Frankreich seit dem Spätmittelalter ein ideologisches Machtinstrument des absolutistischen Königtums. Das nahm aber ein böses Ende. Am 2. November 1789 entschied die Nationalversammlung, das gesamte Kirchengut der ehemals stolzen Gallikanischen Kirche der französischen Nation zur Verfügung zu stellen. „Zweifellos herrscht in der heutigen Beurteilung der damaligen Ereignisse nicht mehr eine verlustgeschichtliche Deutung vor, wie das verständlicherweise in einer ersten Phase der Fall gewesen war. Zu deutlich ist geworden, dass die Entaristokratisierung der französischen Kirchenhierarchie, der neue Vorrang des Religiösen vor dem Politischen und Wirtschaftlichen, die damit von neuem ermöglichte Zuwendung zu den seelsorglichen Bedürfnissen der Gläubigen sowie die Zerschlagung einer die Einheit mit der Universalkirche gefährdenden Nationalkirche die Voraussetzungen für eine neue Blüte kirchlichen Lebens geschaffen haben" (69).

2. Die Reichskirche vor dem Reichsdeputationshauptschluss. Was mit Otto dem Großen (936–973) begann, hatte ein langes Leben. Und in einer vormodernen, feudalistisch geprägten Gesellschaft hatte es wohl auch jahrhundertelang seine Berechtigung. Es entstand ein Reichskirchensystem, in dem die Bischöfe nicht nur Hirten ihrer Gläubigen waren, sondern auch politische Herrscher über ihre Untertanen. Der Reichsdeputationshauptschluss vom 25. Februar 1803 traf die Kirche. Es kam zu der durch die Säkularisierung vorbereiteten Säkularisation der Reichskirche. War dies ein Unglück? Grichting ist anderer Meinung. „Die Kirche rappelte sich dann im 19. Jahrhundert wieder auf. Und mit der Zeit erkannte man, dass die Geschichte der Kirche durch die Säkularisation zu Hilfe gekommen war. Es kam in Deutschland zu einer Blüte der Kirche, die, von der barocken Reichskirche aus betrachtet, schlechterdings undenkbar erscheinen musste" (74).

3. Der Kirchenstaat vor der Einigung Italiens. Am 20. September 1870 brach der Kirchenstaat zusammen. „Auch hier zeigte sich, dass das Festhalten bis zum bitteren Ende an einstmals zweifellos erworbenen Rechten und Privilegien eine umso heftigere Gegenreaktion verursachte. Das Klima zwischen dem jungen Italien und dem brüskierten Papsttum war so vergiftet, dass es eines ‚Heilungsprozesses' von fast 60 Jahren, bis zum Jahr 1929, bedurfte, bis schließlich durch die Lateranverträge eine Entente gefunden werden konnte" (78).

Die drei hier angeführten Beispiele ließen sich leicht vermehren. Das Fazit bleibt dasselbe. Immer wieder hat es die Kirche versäumt, verändernde weltanschauliche, politische und gesellschaftliche Großwetterlagen rechtzeitig zu erkennen und dann angemessen darauf zu reagieren. Klug wäre es stets gewesen, sich als Kirche an die Spitze der Entwicklung zu stellen und die Veränderung von dort aus mitzugestalten.

In einem sehr dichten Beitrag („Wieviel an Recht verträgt die Kirche? Eine theoretische und theologische Problemanzeige zur Reichweite des kirchlichen Regelungsanspruchs", 81–97) versucht *Judith Hahn*, die Reichweite des kirchlichen Regelungsanspruchs auszuloten. Die Autorin geht aus von LG 8: „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete

Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst." Kurz gefasst kann man sagen: „Ohne ihre rechtliche Dimension würde es die katholische Kirche nicht geben" (vgl. 83). Dies bedeutet nun allerdings nicht, dass es in der katholischen Kirche mehr Recht geben müsste. Im Gegenteil! „Während das weltliche Recht eine Zunahme an Rechtsmaterie erlebt, ist in der Kirche ein sukzessiver Rückzug aus Bereichen der individuell-menschlichen Lebensgestaltung zu konstatieren. Dies lässt sich mit Blick auf die Rechtsentwicklung der vergangenen hundert Jahren belegen" (87 f.). Hahn meint, in der kirchlichen Gesetzgebung eine „pro-liberale oder rechtsrezessive Tendenz" (vgl. 89) erkennen zu können. In den Bereichen freilich, welche die Freiheitsordnung der (katholischen) Kirche schützen wollen, darf es durchaus ein „Mehr" an Recht geben. „Eine Rechtsordnung, die als Freiheitsordnung gelten will, ist […] auf ein starkes und dichtes Recht in den Bereichen verwiesen, aus denen die Rechtsadressatinnen und -adressaten ihre positive Freiheit beziehen. In der Kirche, die positive Freiheit als Ermöglichung versteht, den Glaubensakt als freien Akt zu setzen und sich zum Gnadenangebot der Kirche zustimmend zu verhalten, müssen daher die Materien regelungsdicht geordnet werden, die freien Zugang zu den Heilsgütern der Kirche gewährleisten" (95).

Thomas Schüller geht es in seinem Aufsatz („Auslegung von Gesetzen im Kirchenrecht. Ein rechtshistorischer und antekanonistischer Beitrag zur Debatte", 127–138) um die Auslegung von Gesetzen. Die geltende Rechtslage (also die Normen, die beim Verstehen und Auslegen helfen) dürfen wir hier übergehen. Kommen wir also gleich zu den antekanonistischen und historischen Voraussetzungen. Fundamental für das Verständnis des Kanonischen Rechts ist das Verhältnis der Kirche zum kirchlichen Recht. Aus dem Kirchenbegriff ergibt sich der Kirchenrechtsbegriff. Die zweite antekanonistische Voraussetzung besteht im Charakter der Gesetzgebung. Die Autorität manifestiert ihren Willen in der Form eines Gesetzes. Die dritte antekanonistische Voraussetzung betrifft die Wahl der Auslegungstheorie. Dabei unterscheidet man zwischen der voluntativen (subjektiven) und der gesetzesimmanenten (objektiven) Auslegungstheorie. – Neben den antekanonistischen kennt das Kirchenrecht noch die rechtshistorischen Voraussetzungen. „Dies evoziert die Frage nach der Auslegung von Gesetzen vor der Kodifikation, also den rechtshistorischen Grundlagen der Interpretation von Gesetzen" (136). In diesem Zusammenhang erwähnt unser Autor auch Papst Bonifaz VIII. (1294–1303) und dessen „Regulae iuris". Insgesamt können die Regulae iuris als Rechtsprinzipien die Auslegung von Gesetzen erleichtern. Sie sind keine allgemeinen Rechtsprinzipien wie etwa die „Aequitas canonica", die der Gesetzgeber bei der Gesetzgebung zu beachten hat, sondern dem Kanonischen Recht immanente hermeneutische Prinzipien, ohne die eine adäquate Auslegung nicht erfolgen kann. – Zum Schluss unterstreicht Schüller noch einmal den Sinn seiner Überlegungen und schließt mit einer Mahnung. „Dieser kleine Beitrag sollte aufzeigen, dass in den oft kontroversen Diskussionen um die richtige Art der Interpretation von kirchenrechtlichen Normen zu selten rechtstheoretisch und rechtsgeschichtlich die Grundlagen erarbeitet werden. Viele strittige Fragestellungen könnten so einer stimmigen Lösung zugeführt werden" (138).

Mit besonderem Interesse habe ich den Beitrag von *Anna Egler* („Papa emeritus. Anmerkungen zum Titel eines Papstes post renuntiationem", 169–184) gelesen; betritt die Autorin doch (kirchenrechtlich gesehen) völliges Neuland. Der Verzicht Papst Benedikts XVI. (2005–2013) auf das Petrusamt, ein Akt, der seit sieben Jahrhunderten nicht mehr erfolgte, hat Fragen um den künftigen Status des Resignierenden aufgeworfen. Regelungen und Normierungen für eine solche Situation gab und gibt es nicht, weder im Codex von 1917 noch in jenem von 1983. Die cc. 221 CIC/1917 und 332 § 2 CIC/1983 benennen nur die Möglichkeit eines päpstlichen Amtsverzichtes und das Erfordernis für dessen Gültigkeit. Benedikt XVI. hat nun für sich einige Details für die Zeit post renuntiationem festgelegt. So überraschend wie der Amtsverzicht des Papstes war, so ungewöhnlich ist auch der von ihm gewählte Titel „Papa emeritus". Frau Egler fragt nun

in ihren Überlegungen, ob dieser von Papst Benedikt gewählte Titel für seinen Status nach der Resignation zutreffend ist und schließlich welche anderen Titel möglich und angemessener wären. Hier gleich die Antwort: „Selbst nachdem seit der Renuntiatio Papst Benedikts XVI. vier Jahre verstrichen sind, bleiben Unklarheiten nicht nur hinsichtlich des Titels. Die verschiedenen Vorschläge zur Gestaltung der Situation eines Papstes, der auf das Petrusamt verzichtet hat, lassen das deutlich erkennen. Daher scheint es notwendig, rechtliche Regelungen für eine künftig mögliche Renuntiatio Papae zu treffen. Es liegt nicht nur daran, dass der Amtsverzicht zeitlich überraschend kam, ungewöhnlich und neu ist. Man kann […] zu dem Schluss gelangen, dass ein solcher mehr Fragen offen lässt ‚als er Lösungen bereithält'. Das scheint auch früheren Päpsten, die einen Amtsverzicht erwogen haben, aber nicht verwirklichten, bewusst gewesen zu sein" (184).

Andreas Weiß („‚Wir haben genügend Priester. Nur, wir weihen sie nicht.' Für mutige Vorstöße in der Zulassungsfrage zum amtlichen Priestertum", 445–457) stellt sich die folgende Frage: „Es kann und soll bei den […] Überlegungen nur darum gehen, die verpflichtende Auferlegung des Zölibats via Gesetz zu überprüfen, nicht aber seine freie Wahl aufgrund eines geschenkten Charismas und damit die Bedeutsamkeit der zölibatären Lebensform an sich in frage zu stellen" (446). Es geht in dem Beitrag also um das Charisma, das verpflichtend vorausgesetzt bzw. auferlegt wird. Ist es legitim, das Charisma des Zölibats zur „conditio sine qua non" der Weihezulassung nichtverheirateter Diakone und Priester zu machen? Die Reflexion dieser Frage ist nicht nur in der Systematischen Theologie zu erörtern, sondern ebenso auf dem Boden heutiger Pastoralerfahrungen. Zunächst: Welche Gründe werden für den Pflichtcharakter des Zölibats ins Feld geführt? Es sind vor allem biblisch verankerte Argumentationsketten: Jesus selbst hat ehelos gelebt, in Mt 19,11 f. die Ehelosigkeit um des Himmelreiches Willen empfohlen und damit eine zölibatär geprägte Amtsentwicklung der Kirche angestoßen. Dazu kommen dann auch Argumentationsschienen systematischer Art, die Weiß allerdings nicht weiter verfolgt. Ihm geht es vor allem um (negative) pastorale Erfahrungen, um bedrängende Notsituationen vor Ort. „Wegen des Zölibats wagen junge Theologen heute mehr denn je nicht, ihrer Berufung zu folgen. Und nicht wenige Priester geraten unter anderem wegen der Konsequenzen der Zölibatsverpflichtung in große persönliche Schwierigkeiten, vereinsamen zusehends, zerbrechen infolge des Leidensdrucks innerlich und scheitern am Priesteramt" (450).

Diese wenigen „Kostproben" aus der Festschrift für Ludger Müller mögen genügen. Sie haben hoffentlich zeigen können, dass es sich sehr lohnt, das Buch zu lesen oder wenigstens zu konsultieren. Abgeschlossen wird die Arbeit durch die Bibliographie von Ludger Müller (873–883) und das Autorenverzeichnis (885–888). Dass hier eine schöne und leserfreundliche wissenschaftliche Festschrift vorliegt, geht vor allem auf das Konto der Herausgeber *Ohly*, *Rees*, *Gerosa* und ihrer Mitarbeiter.

R. Sebott SJ

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

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

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter **www.herder.de** beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: +49 761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

ThPh 94 (2019) 321–340

Mysterium fidei – Feier des Geheimnisses und Praxis der Verheimlichung

Liturgie angesichts der hochmittelalterlichen Arkandisziplin

Von Hanns Peter Neuheuser

Nicht nur die Redeweise der Jüdischen Bibel vom sich verbergenden Gott (Jes 45,15)[1] fordert Konsequenzen für die Glaubenspraxis, sondern auch die neutestamentliche Briefliteratur, die das Bild von einem Wohnen Gottes in unzugänglichem Licht erzeugt (1 Tim 6,16). Die Vorstellung eines verborgenen Gottes[2] respektive eines fehlenden Zugangs stellt in eminenter Weise Fragen an ein individuelles Glaubensverständnis, an die Möglichkeiten einer diskursiven Reflexion über transzendente Gehalte sowie an den kirchlichen Verkündigungsauftrag und die Verwaltung der Heilsinstrumente, speziell in Vollzügen einer Liturgie, deren Zeichensprache eines Mindestmaßes an ‚Plausibilität' bedarf.[3] Hilfreich zur Vergewisserung über diese Zusammenhänge scheint das Eingeständnis der Tatsache zu sein, dass die erste Grundhaltung in einer latreutischen Anbetung der *latens Deitas* bestünde – gerade auch deshalb, um die Entbergungsfunktion der rituellen und ästhetischen Zeichen in einem gemeinschaftlichen Gottesdienst zu sichern.[4] Die Chris-

[1] Zum exegetischen Befund vgl. *J.-G. Heintz*, De l'absence de la statue divine au „Dieu qui se cache" (Esaïe, 45/15). Aux origines d'un thème biblique, in: RHPR 59 (1979) 427–437. – *S. E. Balentine*, The hidden God. The hiding of the face of God in the Old Testament, Oxford 1983. – Hierzu aus jüdischer Sicht *G. A. Wewers*, Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Judentum, Berlin [u. a.] 1975. – *J. Wright*, The concept of mystery in the Hebrew Bible, in: D. *W. Dockrill/R. Mortley* (Hgg.), The Via Negativa. Papers on the history and significance of negative theology from the Via Negativa Conference held at St. Paul's College, Univ. of Sydney, 22–24 May, Auckland 1981, 13–34. – *P. Schäfer*, Der verborgene und offenbare Gott. Hauptthemen der frühen jüdischen Mystik, Tübingen 1991. – *J. S. Burnett*, Where is god? Divine Absence in the Hebrew Bible, Minneapolis 2010. – *M. Halbertal*, Concealment and revelation. Esotericism in jewish thought and its philosophical implications, Princeton 2007. – *K. Berthelot*, The Torah between revelation and concealment in rabbinic traditions pertaining to the conquest of the land of Canaan, in: *M. Popović/L. Roig Lanzillota/C. Wilde* (Hgg.), Sharing and hiding religious knowledge in early Judaism, Christianity, and Islam, Berlin [u. a.] 2018, 85–105. – Vgl. auch den literaturwissenschaftlichen Forschungsreport bei *A. D. Freedman*, God as an Absent Character in Biblical Hebrew Narrative. A Literary-Theoretical Study, New York [u. a.] 2005.

[2] Aus der abundanten Fülle von Forschungsliteratur zu diesem Theologumenon vgl. einleitend *Th. Wabel*, Verborgenheit und Entzogenheit Gottes, in: NZSTh 53 (2011) 45–70. – Vgl. ferner *M. Wendte*, Entzogenheit als Evangelium. Theologische, schöpfungstheologische, christologische und anthropologische Bemerkungen zur Verborgenheit Gottes, in: NZSTh 49 (2007) 464–483. – *T. Dumsday*, Divine Hiddeness as Divine Mercy, in: RelS 48 (2012) 183–198.

[3] Zu diesem selten bearbeiteten Feld vgl. *A. Schilson*, Negative Theologie der Liturgie? Über die liturgische Erfahrung der Verborgenheit des nahen Gottes, in: LJ 50 (2000) 235–250. – Vgl. auch die allgemein-ekklesiologischen Konnotationen bei *J. Brosseder*, Der verborgene Gott und die Kirche, in: *Ders.* (Hg.), Verborgener Gott – verborgene Kirche. Die kenotische Theologie und ihre ekklesiologischen Implikationen, Stuttgart 2001, 11–25.

[4] Zur kunsthistorischen Problematik vgl. *R. M. Jensen*, The invisible Christian God in Christian art, in: *A. D. de Conick [u. a.]* (Hgg.), Histories of the hidden god. Concealment and relevation in Western Gnostic, Esoteric, and Mystical Traditions, Durham 2013, 217–233.

tenheit feiert betend den verborgenen Gott: *Adoro te devote, latens Deitas*. Mit dieser Formel, die unsere Thematik unmittelbar umschreibt, beginnt ein bekanntes Gebet,[5] das keinem Geringeren als Thomas von Aquin zugeschrieben wird; die Formel differenziert die dichotome Erscheinung:

- einerseits die Tatsache der verborgenen (sich aber offenbarenden) Gottheit,
- andererseits die Annäherung des Menschen an Gott sowohl im persönlichen Gebet als auch innerhalb der gemeinschaftlich gefeierten (aber Verheimlichungsstrategien einschließenden) Liturgie.[6]

Zur Kennzeichnung dieses zweifachen Phänomens haben die Sakramententheologie und die Liturgik seit der Antike und das Mittelalter hindurch das griechische Lehnwort *mysterium* verwendet, um diese Herausforderung, aber ebenso – insbesondere in der lateinischen Übersetzung als *sacramentum* – die bewältigende Gnade zu beschreiben. Die nachfolgende Untersuchung soll zeigen, dass die Gestaltung des Verhältnisses zwischen dem Menschen und seinem in „unzugänglichem Lichte" wohnenden Gott (*arcanum I*) in dem Akt der anthropogen-ekklesiogen veranlassten Verheimlichung (*arcanum II*) legitim sein kann. Bevor wir auf die Praxis der hochmittelalterlichen Liturgik und ihre Rückbezüge auf die Modelle früherer Arkandisziplin zu sprechen kommen (2.), soll in einer Vorbemerkung (1.) eine nicht nur terminologische Klärung vorausgeschickt werden. Zum Schluss (3.) soll gezeigt werden, mit welchem Instrumentarium die Theologie des späteren Hochmittelalters das landläufig negative Verständnis der Verheimlichung als eine hilfreiche und menschenfreundliche Form der Zuwendung ausprägte und wie sie in der Konsequenz gezwungen war, aufgrund des neuen *sacramentum*-Begriffs das gesamte Wortfeld stärker zu differenzieren.

1. Das absolute Geheimnis (*arcanum I*) und die liturgische Feier

Das auf Gott, sein Wesen, sein Wirken, seine Absichten und sein Heilswirken mit der Schöpfung und dem Menschen bezogene absolute und nicht hinterschreitbare Geheimnis wird keineswegs durch die Tatsache eingeschränkt, dass Gottesdienste gefeiert werden. Der Gottesdienst ist vielmehr nach dem hochmittelalterlichen Liturgiker Rupert von Deutz die Feier des Geheimnisses Gottes; diese dient dazu, „den geheimnisvollen Urgrund der Gottheit zu berühren (*divinitas eius arcanum contingere principium*)"[7] – doch, um mit Albertus Magnus zu sprechen: *divinae personae sint occultae secundum*

[5] Vgl. AHMA 50 (1907), 589–591 (Nr. 389).

[6] Vgl. die Betonung dieser beiden Aspekte bei *A. Wilmart*, La tradition littéraire et textuelle de „l'Adoro te devote", in: RThAM 1 (1929) 21–40 und 149–176, etwa 22 (Adoration), 30–31 (Elevation), 33 (Kommunionempfang).

[7] *Rupertus Tuitiensis*, De divinis officiis 2, 4, herausgegeben von *R. Haacke* (CChr.CM 7), Turnhout 1967, 37.

rem.[8] Zugänglich ist allein das, was Gott als „das Geheimnis seines Willens (*sacramentum voluntatis suae*) kundgetan hat" (Eph 1,9) und was von ihm vermittelt wurde. Aus christlicher Sicht ist es vor allem das Erscheinen des Gottessohnes, der vom Inneren Gottes „Kunde gebracht hat (*ipse ennaravit*)" (vgl. Joh 1,18; vgl. Joh 14,9). Paulus und die Apostel Jesu, Zeugen des manifesten Offenbarungsgeschehens, verstanden sich als *dispensatores mysteriorum Dei* (1 Kor 4,1).

Durch die Offenbarung, das heißt durch das ‚Lüften des Schleiers' (*re-velatio*), wird die grundsätzliche Unzugänglichkeit Gottes jedoch nicht aufgehoben, da hier die Grenze des Metaphorischen erreicht wird, zumal wenn die Offenbarung als ‚Ausgeliefert-Sein' der Botschaft verstanden wird. Nach Pseudo-Dionysius Areopagita – dem großen Schriftsteller des *arcanum* – ist auch nach dem Offenbarungsgeschehen und sogar „im Verlauf des Offenbarwerdens" der Grad des ‚Erkennens' nicht höher: Vieles bleibe sogar den höchsten Engelkategorien verborgen.[9] Nicht einmal die historische und sichtbare Menschwerdung des Gottessohnes habe den Menschen das Geheimnis Jesu gelüftet: *arcanum manet*.[10] Die synoptischen Evangelien haben auf die Frage nach dem Sinn des Erzählens in Gleichnissen in jenem ‚Nicht-Verstehen' sogar die Erfüllung der Prophezeiung des Jesaja (Jes 6,9–10) erblickt (Mt 13,14). Neben der hier gemeinten spirituellen Verstocktheit musste sich die Menschheit aber stets auch die Aporie des Erklärens zahlreicher Phänomene eingestehen, etwa in der Ijob zugedachten rhetorischen Fragenliste in Ijob 38–41 angesichts des vom Menschen mindestens unverstandenen ‚Weltenplanes'.[11]

Der mitgeteilte Gehalt, die „Kunde" Jesu (Joh 1,18), bedarf der Aufnahme im „Gehorsam des Glaubens" (Röm 16,26), unter anderem in den Formen des Gottesdienstes. Dass sich sowohl die Aufnahme von Offenbarungsinhalten als auch deren Weitergabe als problematisch gestalten können, ist eine triviale Erkenntnis. Dies betrifft zumal jenen Bereich, der für die liturgischen Zusammenhänge relevant wird. So formuliert der Liturgiker Rupert von Deutz, dass bei fehlendem Glauben selbst das geoffenbarte Geheimnis weiterhin faktisch verborgen bliebe, wie beim störrischen Esel, der hört, aber nicht erfasst.[12] Nicht dabei angesprochen ist die Möglichkeit eines ergebnislosen Bemühens um ein kognitives Verständnis.

---

[8] *Albertus Magnus*, Super Dionysii mysticam theologiam 1, herausgegeben von *P. Simon*, Münster 1978, 455.

[9] Vgl. *Pseudo-Dionysius Areopagita*, De ecclesiastica hierarchia 7a, in: Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Areopage. Zwei Bände, Brügge 1937, 1468 (vgl. PG 3, 568A). – Die in der griechischen Urschrift von PTS publizierten Werke des Pseudo-Areopagiten werden im Folgenden nach den im Mittelalter zugänglichen lateinischen Fassungen referiert.

[10] *Pseudo-Dionysius Areopagita*, Epistola 3, in: Dionysiaca, 611 f. (vgl. PG 3: 1069B).

[11] Exegetische Literatur zum Thema findet sich in der Bibliographie bei *H. Strauß*, Hiob; Teilband 2, Neukirchen-Vluyn 2000, 328–330.

[12] *Rupertus Tuitiensis*, De divinis officiis 2,9 (CChr.CM 7: 41 f.).

Die Liturgie ist die Verbindungsstelle zwischen dem absoluten und nicht hinterschreitbaren *arcanum* Gottes und dem Verkündigungsakt des (dem Menschen respektive der Kirche) geoffenbarten Gutes. Dies wird nicht allein deutlich im Umgang mit Texten im engeren Sinne, sondern auch im dynamischen Geschehen, das von der rituellen Zeichensprache begleitet wird. Im hohen Mittelalter hat Hildegard von Bingen diesen Austausch beim eucharistischen Wandlungsgeschehen mit der Begrifflichkeit der mystischen Vereinigung der Opfergaben auf dem himmlischen Altar, das heißt an einem „verborgenen Ort (*ad illa occulta*)", umschrieben.[13] Nur auf dem außerordentlichen Wege einer übernatürlichen Vision sei es somit möglich, Aussagen über ein *arcanum* erster Ordnung zu treffen, die im ‚Normalfalle' entweder unzugänglich blieben oder durch ein Instrument der Arkandisziplin untersagt würden. Das Vierte Lateranum hat sogar den außerordentlichen Weg einer Gnadenbegabung verworfen, wenn man aus dieser die Möglichkeit einer vollständigen Verähnlichung (*similitudo*) zwischen Schöpfer und Geschöpf beanspruchen wollte.[14] Aus dieser Position wären entsprechend zurückhaltend die Wirkungen der liturgisch vermittelten Gnadengaben zu beurteilen, erst recht ‚moderne' Absichten, durch ‚Dechiffrierung' der rituellen Zeichensprache die Annäherung an Gottes Wesen zu erleichtern.

Neben der Möglichkeit fehlenden oder eingeschränkten anthropogen-intellektuellen/kognitiven Verständnisses ist zu bedenken, dass es ‚Interessen' gibt, Kenntnisse gezielt zurückzuhalten, wodurch ‚Geheimnisse zweiter Ordnung' erzeugt werden. Diese gezielte Verheimlichung gehört zum Wesen des Sakralen und ist – trotz ihres scheinbaren Widerspruchs zur missionarischen und katechetischen Intention – kritische Handlungsweise der spätantiken und mittelalterlichen Kirche. Deutlich wird, dass das Verhältnis von Geheimnis und Verheimlichung im Kontext der liturgischen Annäherung an Gottes Existenz und Botschaft als sehr komplex bezeichnet werden muss: Die beiden Aspekte von *arcanum I* und *arcanum II* sind subtil miteinander verschränkt, was in unserem Zusammenhang zugleich im Sinne eines Legitimationstransfers gedeutet werden kann.

2. Die Praxis der anthropogen-ekklesiogen veranlassten Verheimlichung (*arcanum II*)

Von der Auseinandersetzung mit dem absoluten Geheimnis Gottes ist die Praxis der Verheimlichung zu unterscheiden, die positiv(er) als „Heilighalten

[13] *Hildegardis Bingensis*, Sci vias 2,6, 12 und vergleichbare Stellen, herausgegeben von *A. Führkötter* und *A. Carlevaris* (CChr.CM 43), Turnhout 1978, 241; hierzu *H. P. Neuheuser*, Vision und Vorwissen. Zur ekklesialen Grundlegung des Liturgieverständnisses bei Hildegard von Bingen, in: *R. Berndt/M. Zátonyi* (Hgg.), Unversehrt und unverletzt. Hildegards von Bingen Menschenbild und Kirchenverständnis heute, Münster 2015, 479–515, etwa 497f.

[14] Vgl. Viertes Laterankonzil von 1215, Dekret „Damnamus ergo", in: CCCOGD, Band 2.1 (2013) 164–166.

des Heiligen (*custodire iusta iuste*)" (Weish 6,11; vgl. Mt 7,6) im Sinne einer Bewahrung des Heiliggehaltenen bezeichnet werden kann. Im Einzelfall mag es schwierig sein, taktische Sicherheitsvorkehrungen in Verfolgungszeiten oder ängstliches Bewahren der „Würde des philosophischen Gegenstandes" hermetischer Schriften zu beurteilen.[15] Anders ist die Situation ‚verfremdeter Gehalte' zu bewerten, zum Beispiel die Verwendung von Gleichnissen, Metaphern und Allegorien. In unserem Zusammenhang wollen wir hingegen den Fokus auf eine elaborierte Praxis richten, die den Kernbestand der Liturgie betrifft. Gleichwohl ist zunächst zu schauen, wie die überpersonale Intention der Verheimlichung im christlichen Umfeld entstanden ist.

2.1. Das arcanum II *als Ableitung aus dem* arcanum I

Bereits vor der spezifischen Entwicklung und Durchsetzung einer Arkandisziplin ist im liturgischen Kontext einzugestehen, dass die gottesdienstliche Feier stets selbst und in Gänze Feier des Geheimnisses erster Ordnung ist, so dass nach Rupert auch diejenigen Personen, die als Liturgen oder Liturgiker etwas zu sagen versuchen, erfahren, dass die Sprache (*sermo*), verglichen mit dem sakramentalen Geschehen (etwa in der Eucharistie), ohne jede Bedeutung zu sein scheint: *disparet sermo, lingua deficit*.[16] Für unseren Zusammenhang bedeutet dies, dass man von Liturgen und Liturgikern eine Erklärung durch Sprache, die stellvertretend für jedes Vermitteln steht, schlicht nicht erwarten kann und dass in diesem Geschehen gleichsam das Verbot enthalten ist, eine vermittelnde Haltung dann einzunehmen, wenn der Geheimnischarakter dem Geschehen bereits immanent ist: Es wäre nach Rupert ein Vorhaben der *temeritas* und *impudentia*, gleichzeitig aber auch das Eingeständnis, dass sich das *arcanum II* auf verfügbares Wissen bezieht, das der Mensch zu verheimlichen überhaupt in der Lage ist: Der Terminus ‚verheimlichen' setzt also die ausgelieferte Verfügbarkeit voraus. Die Arkandisziplin hat aus dieser Vorgabe gewissermaßen ein Modell für ihre Verfahren erkannt und die Generalerlaubnis zur Verheimlichung abgeleitet. Da dies *prima vista* dem Verkündigungsauftrag der Kirche zu widersprechen scheint, muss umso mehr nach den Funktionen gefragt werden, welche die Verheimlichung rechtfertigen.

Wie noch zu zeigen ist, haben das Beispiel Jesu und die Praxis der Apostel faktisch gezeigt, dass eine restriktive Verkündungsintensität aus verschiedenen Intentionen grundsätzlich erlaubt sein kann. Die historische Situation Jesu und der Urkirche mögen dabei einzigartige taktische Distinktionen gesetzt haben, welche in späterer Zeit nicht mehr angebracht schienen;

[15] Vgl. *M. Dreyer/S. Seit/M. Vollet*, Diesseits und jenseits des allgemein Zugänglichen. Vom Umgang mit dem arcanum in Wissenschaft und Weisheit, in: *U. Knefelkamp [u. a.]* (Hgg.), Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter, Berlin 2007, 361–384, etwa 367.

[16] *Rupertus Tuitiensis*, De divinis officiis 2,8 (CChr.CM 7: 40).

gleichwohl galt das Handeln gemäß der Arkandisziplin als legitim. Wie kaum ein anderer Theologe hat sodann Pseudo-Dionysius Areopagita eine Theologie des *arcanum* (*I* und *II*) entfaltet und die spirituellen Konsequenzen unter anderem für die Liturgik, das heißt die liturgiebezogene Arkandisziplin, behandelt. Für unser engeres Thema ist bedeutsam, dass er in seinem Hierarchiendoppelwerk eine Deutung dessen darlegt, dass die Erarbeitung und Realisierung von (operativen) Instrumenten aus dem *arcanum II* nicht nur aus dem *arcanum I*, das heißt aus dem Potenzial des Geheimen an sich, gerechtfertigt werden können, sondern dass mit Hilfe des *arcanum II* (Element der „Kirchlichen Hierarchie") ein anabatischer Überstieg in das *arcanum I* (Element der „Himmlischen Hierarchie") möglich sein kann. Es handelt sich um die anthropogene Bewältigung einer Grundordnung, die *a priori* katabatisch angelegt ist, um die Wirkungen transzendenter Sphären in die irdische Realität zu kaskadieren. Insofern kennzeichnet Pseudo-Dionysius bereits die Instrumente des *arcanum II* weniger als Restriktions- denn als Heilsinstrumente. Ohne dass seine Ausführungen hier mehr als andeutungsweise referiert werden könnten, sei darauf hingewiesen, dass der Areopagit vor allem ein Vokabular bereitgestellt hat, das sich in der lateinischen Rezeption auch bei dieser Thematik als wirkmächtig bis in das spätere Hochmittelalter erwiesen hat.[17] So hat Pseudo-Dionysius eine Theologie der stufenweise erreichbaren spirituellen Befähigung entwickelt, verbunden mit immer ‚höheren' Erkenntnissen und Kompetenzen: Jeder Stufe sind spezifische (Wissens-)Räume und zugleich Geheimhaltungsbereiche vorbehalten – Hierarchien irdischer und himmlischer Sphären, verbunden mit Einweihungsakten. So entsteht erstens ein ‚System' von Erkenntnisschritten und -abfolgen, zweitens ein ‚Prinzip' des Aufsteigens, das Gegebenheiten wie Wissen und Nichtwissen einschließt, ferner drittens ein ‚Verfahren' zur Verwaltung von Zeichen(-handlungen) und Metaphern sowie ihrer Entschlüsselung beziehungsweise Nichtentschlüsselung. Diese Lehre kann hier nur angedeutet werden, schließt aber den gesamten Bereich theologisch relevanter Betätigung ein, nicht nur das rituelle Wissen der Liturgik. Aus dieser Lehre ergeben sich intentionale Schutzziele und konkrete Schutzmaßnahmen, nämlich die Spielarten der auch für liturgische Vollzüge zu beachtenden Arkandisziplin.

2.1.1. Erste Intention: Gewährleistung der Ehrfurcht vor dem Heiligen

Das Postulat aus 1 Kor 2,6–10: „Wir verkünden Weisheit unter den Vollkommenen […], das Geheimnis der verborgenen Weisheit Gottes […]. Keiner der Machthaber dieser Welt hat sie erkannt" führt zu den Worten des

[17] Vgl. *H. P. Neuheuser*, Zur Problematik der Pseudo-Dionysius-Rezeption in der hochmittelalterlichen Liturgiehermeneutik, in: *U. Köpf/D. R. Bauer* (Hgg.), Kulturkontakte und Rezeptionsvorgänge in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts, Münster 2011, 45–101, insbes. 77–80.

Areopagiten: „Achte darauf, dass das Allerheiligste nicht preisgegeben werde und vor den Uneingeweihten (*imperfectis*) unbefleckt (*incontaminata*) bleibe“.[18] Dieser Imperativ betrifft den Schutz des umfassendsten Begriffs eines absoluten *arcanum*.

2.1.2. Zweite Intention: Schutz dogmatischer Positionen

Aus der ersten Intention abgeleitet ergibt sich das Postulat von der defensiven Reinhaltung der Lehre Jesu sowie der Apostel. Es gilt auch in der religionsübergreifenden Analyse als akzeptiert, dass Weltanschauungen ihre ‚heiligen Bücher‘[19] – und damit die Gehalte – für unantastbar erklären sowie für restriktive und defensive Thesaurierung sorgen. Für diesen allgemeinen Schutz der kirchlichen Lehre sind viele Bilder gebraucht worden: Bereits Ambrosius spricht davon, dass die Kirche „die Erhabenheit der himmlischen Mysterien (*altitudinem* […] *mysteriorum caelestium*)“ vor den stärkeren Stürmen schützt.[20] Die Intention richtet sich nach Papst Gregor IX. gegen jene, welche „die von den Vätern aufgestellten Grenzsteine durch gottlose Neuerungen verrücken“.[21]

2.1.3. Dritte Intention: Schutz der überforderten Adressaten

Die dritte Intention spricht die überforderten Adressaten an, zu deren Schutz es zählt, nicht alles preiszugeben. Zu diesem Plan gehört es, dass auch der Vater Wissen verborgen hat, was Jesus ausdrücklich lobt (Lk 10,21). Das Reden in Gleichnissen ist legitim, weil der Mensch nicht erfassen kann, „was seit der Schöpfung verborgen war“ (Mt 13,10–17.34; vgl. Jes 52,15)[22] und was erst in Zukunft für den Hörerkreis verständlich werden soll: „Es kommt die Stunde, in der ich nicht mehr in verhüllter Rede (*in proverbiis*) zu euch spreche“ (Joh 16,25; ähnlich Mt 10,27: *in tenebris* […] *in lumine*). Zudem vollzieht Jesus bedeutungstragende Gesten (so zum Beispiel das Brotbrechen). Jesus selbst spricht den Aspekt der Schonung an: „Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen“ (Joh 16,12). Schließ-

---

[18] *Pseudo-Dionysius Areopagita*, De ecclesiastica hierarchia 1,1 (Dionysiaca: 1072 f.; vgl. PG 3: 372A). – *Ders.*, Brief IX (Dionysiaca: 636 und 639 f.; vgl. PG 3: 1105C und 1108A). – *Ders.*, Theologia mystica 1 (Dionysiaca: 569; vgl. PG 3: 1000A). – Zu dem dionysianischen Imperativ vgl. auch *W.-M. Stock*, Theurgisches Denken. Zur Kirchlichen Hierarchie des Dionysius Areopagita, Berlin [u. a.] 2008, 38.

[19] Dieses Thema erfreut sich des aktuellen interdisziplinären Forschungsinteresses und hat zahlreiche neuere Publikationen hervorgebracht. Zur Einführung vgl. etwa die Sammelbände: *Ch. Bultmann [u. a.]* (Hgg.), Heilige Schriften. Ursprung, Geltung und Gebrauch, Münster 2005. – *Th. Haye/J. Helmrath* (Hgg.), Codex im Diskurs, Wiesbaden 2014. – *P. Gemeinhardt* (Hg.), Zwischen Exegese und religiöser Praxis. Heilige Texte von der Spätantike bis zum Klassischen Islam, Tübingen 2016.

[20] *Ambrosius*, De mysteriis 56, herausgegeben von *O. Faller* (CSEL 73), Wien 1955, 113 f.

[21] *Papst Gregor IX.*, Brief vom 7. Juli 1228 an die Pariser Theologen (Nr. 203), in: Les régistres de Grégoire IX.; Band 1: 1227–1235, herausgegeben von *L. Auvray*, Paris 1896, 117, nach Spr 22,28.

[22] Vgl. *R. Girard*, Things hidden since the foundation of the world, Stanford 1987. – Vgl. auch *D. Deden*, Le mystère paulinien, in: ETL 13 (1936) 405–442.

lich verbietet Jesus den Jüngern, besondere Aussagen zu treffen: „Erzählt niemandem, was ihr gesehen habt“ (Mt 17,9b; vgl. auch Mk 9,9; Lk 9,36) in Bezug auf das Taborereignis. Robert Michael Ball sieht in der Arkandisziplin sogar „the only satisfactory explanation“ des fehlenden Berichtes über Jesu Abschiedsmahl im vierten Evangelium.[23]

Die Jünger und das frühe Christentum befolgten jedenfalls die Prinzipien der Arkandisziplin und begründeten die Zurückhaltung von Mitteilungen mit der Sorge um den Hörerkreis: „Milch habt ihr nötig, nicht feste Speise […], feste Speise ist für Erwachsene, deren Sinne durch Gewöhnung geübt sind“ (Hebr 5,11–14; vgl. 1 Kor 3,2). Geschont werden die Unmündigen, die „noch irdisch Eingestellten“.[24] Die „feste Speise“ kennzeichnet das „richtige [‚erwachsene‘] Reden“ (Hebr 5,11). Die Arkandiziplin hat aus den Beispielen Jesu das Modell für eine gestufte Verheimlichung und sukzessive Einweihung abgeleitet. Bereits Paulus spricht an, dass die unvorbereitete, ungeprüfte und damit unwürdige Teilnahme an der (eucharistischen) Liturgie den Betroffenen zum „Schaden“ gereichen könne, weil sie die Wirkung der realsymbolischen Handlung nicht bedenken (1 Kor 17,27–34).

Das hohe Mittelalter hat Gefahren für die Menschen darin gesehen, wenn etwa die allegorische Schriftdeutung von Ungebildeten nicht nachvollzogen werden könne[25] oder die Zeichensprache mit ihrem Verweischarakter nicht entschlüsselt werde (so zum Beispiel die Benutzung des geringwertigen Wassers im hochbedeutsamen Taufakt)[26], was den Verlust des Heils zur Folge hätte.[27] Daher mochte es zweckmäßig erscheinen, dass der (nicht vorbereitete) Mensch von diesen Heilsinstrumenten erst gar nicht alle Einzelheiten erfährt, um ihn selbst zu schonen und zu retten. Pseudo-Dionysius warnt davor, dass es nicht ungefährlich sei, mit bloßen Augen in die Sonne zu schauen, fügt aber auch drei biblische Beispiele an, wie Personen gegen die Sakralgebote verstießen.[28] Innocenz III. scheut sich nicht, in seiner Epistola *Cum ex iniuncto* an das Tier zu erinnern, das nach Berühren des Berges Sinai „nach göttlichem Gesetz (*in lege divina*)“ zu Recht (*recte*) gesteinigt werden müsse (Ex 19,12; Hebr 12,20).[29] Derselbe Papst zitiert auch die Erzählung

[23] Vgl. *R. M. Ball*, S. John and the institution of the eucharist, in: JSNT 23 (1985) 59–68, hier 65. – Vgl. ansonsten zum Kontext *J. Beutler*, Das Johannesevangelium. Kommentar, Freiburg i. Br. [u. a.] 2013.

[24] Vgl. *Ch. Gerber*, Paulus und seine „Kinder“. Studien zur Beziehungsmetaphorik der paulinischen Briefe, Berlin [u. a.] 2005, 368–376.

[25] Vgl. *Hildebert Lavardinensis*, Epistola III, 31 (PL 171, 302) mit Zitat aus Mt 7,6; vgl. *P. von Moos*, Hildebert von Lavardin (1056–1133). Humanitas an der Schwelle des höfischen Zeitalters, Stuttgart 1965, 267 f., vgl. auch 205.

[26] Vgl. *Hugo de sancto Victore*, De sacramentis 1, 9, 3 (PL 176, 320A; Edition herausgegeben von *R. Berndt*, Münster 2008, 212): *Hoc est propter quod infidelium oculi, qui visibilia solum vident, sacramenta salutis venerari despiciunt* […].

[27] Vgl. ebd. 1,9,5 (PL 176: 323D; Edition *R. Berndt*: 217).

[28] *Pseudo-Dionysius*, De ecclesiastica hierarchia 2 (Dionysiaca: 1110 f.; vgl. PG 3: 392C) in Bezug auf 2 Chr 26,16–21; Num 6; Lev 10,1 f. – Vgl. *Stock*, Theurgisches Denken, 182 f.

[29] *Papst Innocenz III.*, Epist. II/132 (141) „Cum ex iniuncto“, in: Die Register Innocenz’ III.;

von den Hirtenjungen, welche die Konsekrationsformel sprachen und eine unmittelbare Bestrafung erlitten.[30]

2.1.4. Vierte Intention: Sakralschutz gegen Missbrauchsmöglichkeiten

Die fehlende Einsicht der Menschen in höherstehende Zusammenhänge und Hintergründe führt schon nach Auffassung der Antike zu unangemessenem und zerstörerischem Verhalten; dies gilt insbesondere für heilig zu haltende Weisheiten und Werte. Der Sakralschutz gehört zu den wesentlichen Elementen der aus der Jüdischen Bibel übernommenen Sakralkonzeption.[31] Das Problem ergibt sich wiederum aus der Inkompetenz zur Dekodierung von Metaphern, dieses Mal jedoch im Missbrauch, das heißt im Verlachen und im Begehen eines Sakrilegs. Die zentrale Bibelstelle findet sich im Matthäusevangelium, in dem Jesus innerhalb der Bergpredigt sagt: „Gebt das Heilige nicht den Hunden, und werft eure Perlen nicht den Schweinen vor, denn sie könnten sie mit den Füßen zertreten" (Mt 7,6). Ungläubige, gefährliche und schädigende Subjekte werden demnach „nicht ohne Berechtigung" mit Tieren (Hunden und Schweinen) verglichen.[32] Personen, die sakrilegisch ein Messbuch rauben, wird ihr Menschsein abgesprochen.[33] Das Entehrte ist nach den Ausführungen Sicards von Cremona im Traktat *De reconciliatione ecclesiae* „nur noch für Hunde brauchbar".[34] Aus der Vielzahl der Quellen seien hier nur Johannes Chrysostomus[35] unter Bezug auf 1 Kor 2,14 und der Mt-Kommentar des Rupert von Deutz[36] genannt. Eines der frühesten Beispiele, dass die Mt-Sentenz innerhalb einer Messerklärung herangezogen wurde, stellt neben dem *Corpus Dionysiacum*[37] die gallikanische *Expositio* aus dem sechsten Jahrhundert dar:[38] Das Bibelzitat wird bemüht, um den Verweis der Katechumenen aus dem Sakralraum vor Kanonbeginn zu recht-

---

Band 2: 1199/1200, bearbeitet von *O. Hageneder/W. Maleczek/A. Strnad*, Rom/Wien 1979, 271–275.

[30] *Lotharius Segniensis/Papst Innocenz III.*, De mysterio missae 3,1 (PL 217, 840CD). – Vgl. auch die gleiche Geschichte bei *Sicardus Cremonensis*, Mitralis de officiis 3,6, herausgegeben von *G. Sarbak* und *L. Weinrich* (CChr.CM 228), Turnhout 2008, 183.

[31] Vgl. *H. P. Neuheuser*, Die kulturhistorische Grundlegung der christlichen Sakralkonzeption in der Jüdischen Bibel, in: ZKG 124 (2013) 185–211.

[32] Vgl. *Guilelmus Hirsaugiensis*, Constitutiones Hirsaugienses 1, 21, herausgegeben von *P. Engelbert* (CCMon 15/1), Siegburg 2010, 242, mit dem Zitat aus Mt 7,6: *sicut canis […] quia nec inmerito infidelis tali animanti comparantur.*

[33] Vgl. *H. P. Neuheuser*, Das Sakrileg an einer spätmittelalterlichen Messbuchhandschrift – Maßnahmen zur Erneuerung des Sakralschutzes und zur präventiven Sicherung von Rechtsaufzeichnungen, in: ZSRG.K 93 (2007) 434–451: „creatur, und nyet menschen" (447).

[34] So *Sicardus Cremonensis*, Mitralis de officiis 1,11 (CChr.CM 7: 41).

[35] *Johannes Chrysostomus*, Homilia 23/24 in Matthaeum 3 und 6 (PG 57: 310 f. und 314 f.). Vgl. auch *Ps.-Johannes Chrysostomus*, Homilia 17 in Matthaeum 6 (PG 56: 727–729).

[36] *Rupertus Tuitiensis*, De gloria et honore Filii hominis super Mt 7, herausgegeben von *H. Haacke* (CChr.CM 29), Turnhout 1979, 197 f. – Vgl. auch ebd. 1 (CChr.CM 29: 21) und 4 (CChr.CM 29: 123 f.).

[37] Vgl. *Pseudo-Dionysius*, De caelesti hierarchia 2 (Dionysiaca: 784; vgl. PG 3: 145C).

[38] Vgl. Expositio antiquae liturgiae Gallicanae, herausgegeben von *J. Quasten*, Münster 1934, 17.

fertigen, *ne quis indignus retardaretur in templo*. Sicard unterstellt, dass das tägliche Hören und Verstehen dieses so bedeutsamen Geheimnisses Laien dazu veranlassen könnten, die Worte „an unpassenden Stellen" zu parodieren und damit zu verunehren.[39] Die Kataloge der Bußbücher und die erzählerischen Quellen zu Delikten bieten Anschauungsmaterial dafür, was durch Arkan- und Liturgiedisziplin verhindert werden soll. Dies hat vor allem Auswirkungen auf den Klerus, der im Rahmen der juristischen Vorschriften gemaßregelt werden konnte. Im zwölften Jahrhundert kommt es zu einer theologischen Ergänzung, die betont, dass Christus ein Sakraldelikt – etwa eine Veruntreuung der eucharistischen Gestalten – auszugleichen vermöge und nicht tatsächlich entehrt werden könne.[40]

2.1.5. Fünfte Intention: Mimetisch-allegorischer Liturgievollzug im Schweigen und Verbergen

Die Intention, die Liturgie in Nachvollzug des Handelns Jesu zu begehen, führt vorbildhafte Situationen vor Augen. Die liturgische Feier bedeutet nach Rupert nichts Geringeres als den „geheimnisvollen Urgrund der Gottheit zu berühren (*divinitatis eius arcanum contingere principium*)" – und dies als das Gedächtnis des Leidens Christi, so dass „die ganze Kirche verstummt (*omni ecclesia conticescente*)":[41] Entsprechend gebietet der Priester zum Gabengebet „die völlige Stille des Schweigens" und spricht still (*silenter*) dieses Gebet, das nach hochmittelalterlicher Auffassung deshalb die Bezeichnung „Secreta" trägt. Damit erinnert die Handlung an den Herrn „als er sich verbarg" (Joh 11,54) und das „Geheimnis seines Leidens bedachte (*meditabatur sacramentum*)", ferner an das „verborgene Opfer" der Patriarchen.[42] Erst anschließend ist es möglich, des öffentlichen Auftretens Jesu zu gedenken, und der Priester „erhebt wieder seine Stimme (*vocem levans*)".[43] Aufschlussreich ist auch die von Johannes Beleth überlieferte Begründung für die Katechumenenentlassung: Sie erfolge, weil die Katechumenen diejenigen darstellten, von denen es Joh 2,24–25 in pessimistischer Anthropologie heißt, „Jesus vertraute sich ihnen nicht an, denn er kannte sie alle […] und wusste, was im Menschen war" (vgl. auch Gen 8,21).[44] In der Art der traditionellen Liturgieallegorese stehen auch sonstige verhüllende oder verbergende Zeichenhandlungen vor den Ansprüchen einer solchen Erklärungsform, etwa die Verhüllung des Kelches als Bild des verschlossenen und nicht einseh-

[39] *Sicardus Cremonensis*, Mitralis de officiis 3,6 (CChr.CM 7: 183).
[40] Vgl. *H. P. Neuheuser*, Hildegard von Bingen als Lehrerin des Liturgierechts, in: ZSRG.K 101 (2015) 150–176, hier 154 und 175.
[41] *Rupertus Tuitiensis*, De divinis officiis 2,4 (CChr.CM 7: 35 f.).
[42] Ebd., 2,4 (CChr.CM 7: 36). – *Sicardus Cremonensis*, Mitralis de officiis 3,6 (CChr.CM 7: 178).
[43] *Rupertus Tuitiensis*, De divinis officiis 2,4 (CChr.CM 7: 37).
[44] *Johannes Beleth*, Summa de ecclesiasticis officiis 90, herausgegeben von *H. Douteil* (CChr. CM 41A), Turnhout 1976, 161.

baren Grabes Jesu,[45] die Flucht der Jünger,[46] die oft fehlende Erkennbarkeit der Göttlichkeit Jesu,[47] der beim Tod Jesu zerreißende Tempelvorhang,[48] die Verhüllungen in der Fastenzeit, um die Verborgenheit der Göttlichkeit anzudeuten,[49] und so fort.

2.2. Verbindung von arcanum I *und* arcanum II *in Bezug auf die Liturgie in historischer und begriffsgeschichtlicher Perspektive*

2.2.1. Die spät- und nachantike Entwicklung der Arkandisziplin zu einem operativen, selektierenden, privilegierenden Instrument

Die Auffassung, dass religiöse Gehalte vor Personen außerhalb der Glaubensgemeinschaft verheimlicht werden sollten, hat das Christentum der Handhabung antiker Kulte entnommen. Die Intentionen hierzu sind gelegentlich offengelegt: So schickt zum Beispiel Ambrosius von Mailand seiner ausdrücklich der Katechese gewidmeten Schrift *De sacramentis* die Vorbemerkung voraus, dass seine Erläuterungen zur Tauf- und Eucharistietheologie entsprechend dem Brauch bei solchen Katechesen nur an solche Personen gerichtet seien, welche die Sakramente bereits empfangen haben, weil sich ein früherer Zeitpunkt „nicht geziemt hätte (*non oportuit*)".[50] Das heißt, dass der tieferen Reflexion eine bloße Annahme im Glauben vorausging, nunmehr aber den Gläubiggewordenen die Deutung der Riten und der theologischen Zusammenhänge zustehe. In *De mysteriis* erwähnt Ambrosius noch zwei terminologisch interessante Aspekte:[51] Er verteidigt zum einen die verspätete Erklärung des Ritus und des Sakraments respektive die Zurückhaltung der Erklärung damit, dass er ansonsten „eher als Verräter denn als Lehrer gewirkt habe (*prodidisse potius quam edidisse aestimaretur*)". Zum zweiten geht Ambrosius davon aus, dass sich die *lux mysteriorum* in den Unwissenden hinein ergießt.

Augustinus kannte die Intentionen der Arkandisziplin aus dem Erzählschatz über den paganen Gottesdienst, seine Bedingungen und Routinen: Er verweist auf den von König Pompilius verordneten Usus, der „nicht einmal den Priestern bekanntgegeben werden durfte".[52] Andere Berichte

[45] *Guilelmus Durandus*, Rationale divinorum officiorum 4,42,32, herausgegeben von *A. Davril* und *T. M. Thibodeau* (CChr.CM 140), Turnhout 1995, 480.
[46] Ebd. 4,30,29 (CChr.CM 140: 391).
[47] Ebd. 4,30,30 (CChr.CM 140: 391).
[48] Ebd. 4,46,10 (CChr.CM 140: 497).
[49] Ebd. 1,3,34–35 (CChr.CM 140: 45).
[50] *Ambrosius*, De sacramentis 1,1, herausgegeben von *O. Faller* (CSEL 73), Wien 1955, 15.
[51] *Ders.*, De mysteriis 2, herausgegeben von *O. Faller* (CSEL 73), Wien 1955, 89.
[52] *Augustinus*, De civitate Dei 7,34, herausgegeben von *B. Dombart* und *A. Kalb* (CChr. SL 47), Turnhout 1955, 214. – Vgl. auch ebd. 2,6 (CChr.SL 47: 39). – 2,26 (CChr.SL: 61 f.) (*in occulto*) zu den „Flüsterstimmen" und dem „heiligen Geheimwissen".

über Geheimhaltungspraktiken der Antike können hier aus Raumgründen nicht referiert werden.[53]

Betrachten wir nun die operative Handhabung der christlichen Arkandisziplin in der Spätantike, so finden wir zunächst aus sachlichen und terminologischen Gründen die Anweisung des Ambrosius: „Hüte dich davor, unvorsichtigerweise die Geheimnisse des Glaubensbekenntnisses oder des Gebets des Herrn allen bekanntzugeben"; die Begründung für die Restriktion lautet beim Mailänder Kirchenvater: „Es gehört zur Ordnung des empfehlenswerten Gebetes und des Gelübdes, dass wir das Gebet nicht allen preisgeben, sondern die Geheimnisse verborgen halten".[54] Dieser Vorbehalt reicht bis hin zur Mahnung, die Schriftfassung des Glaubensbekenntnisses nicht aufzuschreiben; der Text musste jedenfalls zurückgegeben werden (eine sogenannte *Redditio*) zum Nachweis, dass er auswendig gelernt wurde.[55] Die Lehre des Ambrosius zur Arkantheologie wurde von Christoph Jacob untersucht und in den antiken Zeithintergrund eingestellt, allerdings interessierte sich seine Studie nur bedingt für die mittelalterliche Sicht.[56]

Im Wesentlichen waren schon in der Spätantike folgende Elemente Gegenstand der christlichen Arkandisziplin:[57] der Wortlaut des Glaubensbekenntnisses und des Vaterunsers, die Tauf- und Eucharistietheologie, der Wortlaut der liturgischen Formeln, das Wissen um die rituellen Abläufe, die unerlaubte Wahrnehmung von Funktionen der Amtsträger, aber auch die Teilnahme an den Feiern, das Betrachten oder gar Berühren der Realien (etwa der eucharistischen Gestalten, die Handhabung der heiligen Öle oder des Sakralgerätes), das parodierende Nachahmen ritueller Vollzüge. Es bestand ein allgemeines Schweigegebot über Einzelheiten und Zusammenhänge. Eine vollgültige Teilnahme an der Messfeier war nur nach Absolvierung der Initiationsfeier erlaubt, weshalb die nicht getauften Katechumenen lediglich im ersten Messteil geduldet und vor Beginn des zentralen Messkanons aus der Kirche gewiesen wurden.[58] In unserem engeren Zusammenhang ist wichtig, dass die Initiation in die Glaubensgemeinschaft in eminenter Weise mit ‚Übergaberitualen' verbunden war, das heißt mit der ‚Öffnung der Sinne'

[53] Vgl. einführend *C. Colpe*, Mysterienkult und Liturgie. Zum Vergleich heidnischer Rituale und christlicher Sakramente, in: *Ders.* (Hg.), Spätantike und Christentum, Berlin 1992, 203–228. – *J. N. Bremmer*, Religious secrets and secrecy in classical Greece, in: *H. G. Kippenberg/G. G. Stroumsa* (Hgg.), Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions, Leiden [u. a.] 1995, 61–78.

[54] *Ambrosius*, De Cain et Abel 1, 35–37, herausgegeben von *K. Schenkl* (CSEL 32/1), Prag [u. a.] 1897, 369 f.

[55] *Ambrosius,* Explanatio symboli 1 und 9, hrsg. von *O. Faller* (CSEL 73), Wien 1955, 11 f.

[56] Vgl. *Ch. Jacob*, Arkandisziplin, Allegorese, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand, Frankfurt am Main 1990. Interessant ist im Übrigen das hier vorgelegte Referat zum Diskurs über die Arkandisziplin in der Barockzeit, in welcher dieser Terminus wohl geprägt worden ist.

[57] Vgl. den Überblick bei *O. Perler*, Art. Arkandisziplin, in: RAC 1 (1950) 667–676.

[58] Vgl. die Überblicke über die antiken und mittelalterlichen Traditionen in: GDK 7/1 (1989), insb. 35–136, mit umfangreichen Literaturangaben.

und der Zugänglichmachung sowie Abfrage von verheimlichtem Wissen (Effata-Ritus, *Traditio legis* und anderes mehr).[59]

2.2.2. Die früh- und hochmittelalterliche Erinnerung an die spät- und nachantike Grundlegung der Arkandisziplin

Die historische Verbindung der Arkandisziplin mit einem defensiven Sakralschutz zu Zeiten der Verfolgung, Angst vor Unterwanderung der Gemeinde, unzureichender Sicherung der rituellen Grundlagen und Ähnlichem war wohl schon in der Spätantike nicht mehr zwingend zu erkennen, so wurde sie seit der Einführung der Kindertaufe und dem damit erhöhten Selbstbewusstsein der Gemeinde mehr und mehr gebrochen.

Bereits die *Expositio* der gallikanischen Liturgie aus dem siebten Jahrhundert betont eher pflichtbewusst, dass die Hinausweisung der Unwürdigen aus dem Zentrum der Messfeier *iuxta antiquum ecclesiae ritum* geschehe, allerdings nicht ohne noch wörtlich das Zitat aus Mt 7,6 anzufügen.[60] Losgelöst von dem historischen Anlass blieben die restriktiven Elemente der Liturgietheologie und Ritualpraxis mit ihrer Vorgabe zur Verheimlichung jedoch weiterhin bestehen, zumal die oben erwähnten Ziele eines Schutzes der Personen vor Überforderung und eines Sakralschutzes relevant blieben.

Das frühe Mittelalter fand also ein elaboriertes Theologumenon vor, das *arcanum I* und *arcanum II* in engem Bezug sah. Das bloße metaphorische Herrenwort im Matthäus-Evangelium und die anderen Bibelstellen mit ihren enigmatischen Beschränkungen waren inzwischen auch terminologisch ausgekleidet und für den Diskurs in Dogmatik und Liturgik vorbereitet worden. Für das spätere Hochmittelalter sind vor allem drei Autoren zu nennen:

Ein gutes Anschauungsbeispiel für den Rückgriff der hochmittelalterlichen Theologie auf das Ideal der Urkirche – und zugleich auf das metaphorische Herrenwort im Matthäus-Evangelium – bildet das Diktum des Bonaventura bei seiner Schilderung des Ostiarierdienstes: „Am Anfang (*in ecclesia primitiva*) war die Kirche am besten bestellt (*optime erat disposita*), aber schon bald kommen Hund und Schwein herein (*sed modo porcus et canis intrant*)".[61] Der Franziskaner bedient sich sodann auch sprachlich der geläufigen Diskriminierungen, um Abgrenzungen vorzunehmen, zum einen gegenüber den Juden: Das ist die Synagoge, das heißt „die Versammlung der Heiden und tierhaft lebenden Menschen (*congregatio gregum et hominum brutaliter viventium*)".[62] Aber auch andere Gruppierungen werden mit den einschlägigen Charakteristika versehen, um ihr vermutetes Verhalten

[59] Vgl. Ordo Romanus 11,42 (*in aurium apertione*) bis 11,71 (einschl. Ansprache „Audistis"), in: ORHMÂ 2 (1948) 427–440. – Ordo Romanus 50,20,52–84 (einschl. Ansprache „Audistis"), in: ORHMÂ 5 (1961) 143–158; vgl. GDK 7/1 (1989), 110–113, 124, 130–134, 162, vgl. auch 69.

[60] Vgl. Expositio antiquae liturgiae gallicanae, hrsg. von *J. Quasten*, Münster 1934, 16 f.

[61] Vgl. *Bonaventura*, Collationes in Hexaemeron 22,11, in: *Ders*., Opera omnia; Band 5, Quaracchi 1891, 439.

[62] Vgl. ebd. 1,2, 329.

gegenüber ‚heiligen Dingen' zu kennzeichnen: „Das sind die Fleischlichen und Gierigen. Sie sind wie Hund und Schwein (*sunt enim sicut canis et porcus*)".[63] Doch es waren auch andere, weniger diskriminierende Metaphern im Umlauf: So zitierte Innocenz III. das von Robertus Paululus geprägte Bild von den Sandalen: Sie sind nach unten [zum Volk hin] geschlossen, aber nach oben offen – also „weder ganz geöffnet noch ganz geschlossen (*nec omnibus revelari* [praedicatio], *nec omnibus abscondi*)";[64] doch auch an dieser Stelle nimmt der Papst Bezug auf Mt 7,6.

Scharf wandte sich Papst Innocenz III. gegen ‚geheime Bibellesungen' aus volkssprachigen Übersetzungen und gegen damit verbundene Predigten; die verborgenen Glaubensgeheimnisse (*arcana vero fidei sacramenta*) seien nicht (überall) allen darzulegen beziehungsweise aufzudecken:[65] In seiner Epistola *Cum ex iniuncto* von 1199 bedient sich der Papst auch der Bibelstellen Mt 7,6 und 1 Kor 3,2 sowie Ps 64,7 und Sir 3,22. In der Umkehrung der Begriffsdeutung wird ersichtlich, dass nur die Kirche entscheiden kann, was geheim bleiben soll: In diesem Fall wird nicht die Bibelfassung in der lateinischen Sakralsprache als geheim bewertet, sondern die Initiative diskreditiert, welche die Aussagen der Heiligen Schrift durch eine volkssprachige Übersetzung publik machen will.

Albertus Magnus referierte die Praxis der Urkirche aufgrund der Weisungen des Pseudo-Dionysius, die Konsekrationsworte nicht zu veröffentlichen: Erwähnt werden sollen hier vor allem drei Komplexe, nämlich die Texte zur *Ecclesiastica hierarchia*,[66] zur *Coelesti hierarchia*[67] und zum Messtraktat.[68] Das zeitgeschichtliche ‚Ende' der Arkandisziplin im engeren Sinne, nämlich mit Ausweisung der Katechumenen und anderer unwürdiger Personengruppen aus der Messfeier,[69] war im Grunde bereits mit der Kindertaufe und dem Auslaufen des alten Katechumenats gekommen.

---

[63] Vgl. ebd. 1,6, 330.

[64] Vgl. *Lotharius Segniensis/Papst Innocenz III.*, De mysteria missae 1,48 (PL 217: 792B) aufgrund *Robertus Paululus*, De ceremoniis ecclesiasticis 1,54 (PL 177: 405B).

[65] *Papst Innocenz III.*, Epist. II 132 (141) „Cum ex iniuncto", 272: *arcana vero fidei sacramenta non sunt passim omnibus exponenda*. Vgl. auch *ders.*, Epist. II 133 (142) „Sicut ecclesiarum prelatis", in: Die Register Innocenz' III.; Band 2, 275 f.

[66] Vgl. *Albertus Magnus*, Super Dionysium de ecclesiastica hierarchia 7, herausgegeben von *M. Burger*, Münster 1999, 163, unter Bezug auf *Pseudo-Dionysius*, De ecclesiastica hierarchia 7a (Dionysiaca: 1463–1465; vgl. PG 3: 565C).

[67] Vgl. *Albertus Magnus*, Super Dionysium de caelesti hierarchia 2, herausgegeben von *P. Simon* und *W. Kübel*, Münster 1993, 43, zu *Pseudo-Dionysius*, De caelesti hierarchia 2 (Dionysiaca 783 f.; vgl. PG 3: 145B).

[68] Vgl. *Albertus Magnus*, De mysterio missae III, 2,5, herausgegeben von *A.* und *E. Borgnet*, Paris 1899, 80. Die Frage der Echtheit dieser Schrift bleibt hier unberücksichtigt.

[69] Vgl. *P. Borella*, La missa o dimissio catechumenorum nelle liturgie occidentali, in: EL 53 (1939) 60–110, zur Begründung mit Mt 7,6 vgl. 109 f. (Nr. 79).

2.3. Liturgiebezogenes Instrumentarium und Einsatzfelder der hochmittelalterlichen Arkandisziplin

Die Einsatzfelder des gezielten Verheimlichens oder zumindest Erschwerens der Zugänglichkeit zu Gegebenheiten im sakral-gottesdienstlichen Umfeld sind vielfältig und breit angelegt. Im Folgenden werden einige Aspekte veranschaulicht, darunter die zentralen Intentionen im Bereich der Glaubensgehalte und damit verbundener personaler Restriktionen. Die Einsatzfelder der Arkandisziplin beeinflussen einander jedoch in erheblichem Maße; so haben personenbezogene, etwa hierarchische Privilegierungen stets auch Auswirkungen auf den ‚Aufenthaltsort' der Amtsträger, welcher mitausgezeichnet beziehungsweise mitausgegrenzt wird. Diese sekundären Einsatzfelder werden jedoch hier kurz erwähnt um den Kontext aufzuzeigen und darzustellen, dass das Prinzip unterschiedlicher Zugänge sowie Vermittlungsformen durchaus routinemäßig und auch in Seitenbereichen angewendet wurde.

- Physische und ästhetische Distanzierung, bauliche Abschrankung, Berührungsverbote, Verhüllen von Gegenständen und Personen: Durch die Parzellierung des Sakralraumes, durch die Abschrankung bevorzugter Bereiche, durch Zutritts- und Berührungsverbote, durch die ästhetisch hochrangige Aufladung von Zonen sowie durch die (textile) Verhüllung von Gegenständen und die Bekleidung von Personen und so fort wird eine Verheimlichung im Sinne der Arkandisziplin erreicht.
- Konstituierung einer Amtshierarchie, Personalauslese und ‚Einweihung' der Amtsträger: Durch die Etablierung einer (hermetischen) Hierarchie und das Instrument der ‚Einweihung' von Amtsträgern wird die Vermittlung beziehungsweise Verheimlichung von Erkenntnissen gesteuert.
- Tabuisierung und Selektion von Gehalten in Lehre und Katechese, Kodierung eines Zeichensystems: Aus der Privilegierung der Hierarchie erfolgt umgekehrt die Tabuisierung von Gehalten für einen externen Personenkreis, welcher bei seiner selektiven Rezeption der Katechese auf die Perpetuierung der Arkandisziplin verpflichtet wird.
- Entwicklung einer Sakralsprache: Die in der theologischen Literatur, in der Praxis der kirchlichen Verwaltung, vorzugsweise aber in der Liturgie verwendete Sprache wird allmählich zu einem Instrument exklusiver Stilisierung ausgebaut, wobei sowohl das Wortgut als auch die Konstituierung einer (faktisch entfremdenden) hochpoetischen Sprachebene der Arkandisziplin zuarbeiten.
- Charakterisierung zentraler Liturgieelemente als Feier eines Glaubensgeheimnisses und des Schweigens als kontemplatives Ziel: Durch die Charakterisierung zentraler Liturgieelemente – des Messkanons und anderer Gottesdienstformen – als Feier eines sakramentalen Glaubensgeheimnisses entsteht die Vorstellung vom Schweigen als ein gebotenes

Ziel; insoweit unterstützen die rituelle Dramaturgie und die Didaktik der Liturgietektonik auch die Arkandisziplin.
- Praktizieren und Unterlaufen der Verheimlichung der Konsekrationsformel: Das höchste Schutzinteresse wird für die vom biblischen Bericht über die Einsetzung der Eucharistie abweichende Konsekrationsformel reklamiert und auch innerhalb der verschriftlichten Liturgik weitgehend durchgesetzt, bis die Verheimlichung nur noch durch Zensurmaßnahmen an den Schriften mühsam aufrechterhalten werden kann.
- Verbot der privaten Übersetzung der Bibel: Das Übersetzungsverbot für die Bibel verdeutlicht ein Prinzip der Defensivmaßnahmen, das auch für liturgische Texte galt: die Gewährleistung der kirchlichen Deutungshoheit über schwierige Gehalte, über die metaphorische Sprechweise einschließlich der liturgischen Zeichensprache et cetera, aber auch das Monopol der seelsorgerlichen und katechetischen Zuständigkeit der Kirche.

Anstelle einer theoretischen Erörterung der vorstehend lediglich aufgelisteten liturgiebezogenen Einsatzfelder der hochmittelalterlichen Arkandisziplin sei zur Konkretisierung im Folgenden ein Beispiel aus der Praxis liturgischer Vollzüge herausgegriffen und das Verhältnis von Verhüllung und Geistzuwendung in Zeichenhandlungen näher betrachtet. Gemeint ist der rituelle Umgang mit den heiligen Ölen bei deren Konsekration am Hohen Donnerstag der Karwoche. Das zwischen 950 und 962 in Mainz entstandene *Pontificale Romano-Germanicum* hatte in der Tradition der frühmittelalterlichen *Ordines Romani* dem hochkomplexen Ritengefüge der Ölweihe nicht geringe Aufmerksamkeit auf die unseren Zusammenhang betreffende Ausgestaltung verhüllender Elemente verwandt;[70] erwähnt sei insbesondere
- das abschirmende Umstehen der Ölgefäße durch die Liturgen als *testes et cooperatores eiusdem sacrosancti chrismalis misterii*,[71]
- die Verhüllung der Ölgefäße in Tücher,[72]
- das Gebot für den leisen Vortrag des Weihegebetes,[73]
- die Exklusivität des Behauchungsvorgangs.[74]

Speziell die verhüllenden Elemente in der Ölweihe der *Missa chrismatis* erinnern an den Ritus der Myronweihe, wie dieser von Pseudo-Dionysius Areopagita in *De ecclesiastica hierarchia* eine eingehende Schilderung erfährt, vor allem das abschirmende Umstehen des agierenden Bischofs durch die

[70] Vgl. zuletzt *P. Maier*, Die Feier der Missa chrismatis, Regensburg 1990, insbes. 125–134, aufgrund des „Pontificale Romano-Germanicum" [= PRG], herausgegeben von *C. Vogel* und *R. Elze*, Le pontifical romano-germanique du dixième siècle; Band 2: Ordines XCIX–CCLVIII, Città del Vaticano 1963, Ordo XCIX. Vgl. als Vorbild etwa den Ordo Romanus XXIV Nr. 20, in: ORHMÂ 3 (1951) 291, zur Öl-Ampulle *cooperitur ut a nemine nuda videatur*. Zu den Ölweiheriten vor dem PRG vgl. *Maier*, Die Feier der Missa chrismatis, 35–124.

[71] PRG XCIX, 70 (Nr. 259) und 72 (Nr. 268).

[72] Ebd. 71 f. (Nr. 267 f.); 73 (Nr. 270 f.); 75 (Nr. 276 f.).

[73] Ebd. 70 (Nr. 259) und 74 (Nr. 273).

[74] Ebd. 74 (Nr. 273) und 75 (Nr. 277).

Priester und die Verhüllung des Salbgefäßes durch die Zwölf Flügel stellen eine unmittelbare Parallele dar – nicht zuletzt ist es die betonte Intention, das Geschehen vor den Blicken der Unwürdigen zu bewahren.[75] Die Behauchung der Materie im okzidentalen Ritus scheint hierbei ein Äquivalent zur odorischen Emanation des Myrons darzustellen. Neben den Bemühungen um eine lateinische Übersetzung des *Corpus Dionysiacum* ist im hohen Mittelalter durch kommentarähnliche Paraphrasen ein theologisches Interesse an Aussagedetails erkennbar[76] – gerade auch in Bezug auf die in *De ecclesiastica hierarchia* enthaltenen kirchlichen Liturgievollzüge unseres Ritus *de mysterio circumvelationis*:[77] Die ‚Deplatonisierung', ferner die schon früher im Kontext des Eucharistiestreits erkannte Notwendigkeit einer ‚rationalen' Position in der Liturgik[78] sowie die Berührung der Liturgik mit der scholastischen Methode mögen hier zusammengeflossen sein. Erkennbar ist jedenfalls, dass die hochmittelalterliche Spiritualität in ihrer Weiterentwicklung – teilweise auch mit hochspekulativen angelologisch-pneumatologischen Ansätzen – durch Betonung des dienenden, also nicht mehr nur abwehrenden Charakters von (personalen) Wirkweisen den Weg zu epikletischen Geistzuwendungen und manifesten Heilsinstrumenten geebnet hat.

3. Zur Deutung des *mysterium* als *sacramentum*

Nach unserer Reflexion über das absolute und unhinterschreitbare Geheimnis in Bezug auf das Wesen und Wirken Gottes (*arcanum I*) einerseits und die teils extensive Handhabung von Verheimlichungsstrategien bei der Gestaltung von Gottesdiensten (*arcanum II*) andererseits gilt es abschließend zu beachten, dass im Rahmen der Offenbarung vermittelnde Heilsinstrumente ausgeprägt worden sind. Das eingangs zitierte Gebet des Thomas von Aquin[79] zeichnet das Bild von einer verborgenen Aussage (*veritas*) in der ‚Gottheit'

[75] *Pseudo-Dionysius Areopagita*, De ecclesiastica hierarchia 4 (Dionysiaca: 1260–1312; vgl. PG 3: 473A–485B). – Vgl. hierzu eingehend *F. Drews*, Methexis, Rationalität und Mystik in der Kirchlichen Hierarchie des Dionysius Areopagita, Berlin 2011, 211–267. – Vgl. ferner *Stock*, Theurgisches Denken, 66–76. – Zur Liturgiegeschichte vgl. *G. Wagner*, La consécration du Myron, in: *A. M. Triacca [u. a.]* (Hgg.), Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie, Rom 1988, 285–294.

[76] Vgl. die noch nicht ersetzte Übersicht bei *B. Faes de Mottoni*, Il Corpus Dionysiacum nel medioevo, Turin 1977.

[77] Für die okzidentale Überlieferung im späten Hochmittelalter vgl. *Thomas Gallus*, Explanatio in libros Dionysii 4, herausgegeben von *D. A. Lawell* (CChr.CM 223), Turnhout 2011, 864.

[78] Vgl. die Andeutung von *I. Iribarren [u. a.]*, The role of the angels in medieval philosophical inquiry, in: *Dies. [u. a.]* (Hgg.), Angels in medieval philosophical inquiry. Their function and significance, Aldershot 2008, 2.

[79] Vgl. hierzu auch *R. Wielockx*, Poetry and theology in the Adoro te devote. Thomas Aquinas on the Eucharist and Christ's uniqueness, in: *K. Emery [u. a.]* (Hgg.), Christ among the mediaeval dominicans, Notre Dame (Ind.) 1998, 157–174. Aus liturgiewissenschaftlicher Sicht erheben sich jedoch bei der Lesevariante der ersten Zeile Fragen in Bezug auf die Vorstellung eine *veritas* anzubeten.

und beschreibt zugleich – wenn wir den Text über die Eingangszeile hinaus weiter lesen – auch das Gnadengeschenk. Es wird ein Ort aufgezeigt, an dem Gott sich ‚verbirgt' und dennoch den Menschen zugänglich ist – in der Eucharistie als dem Sakrament mit der höchsten Dignität:

> Adoro te devote, latens Deitas [veritas],
> quae sub his figuris [eucharisticis] vere latitas […],
> in cruce latebat sola Deitas,
> sed hic [in eucharistia] latet simul et humanitas […]

Der Hymnus legt dar, wie sich das göttliche Heilsinstrument den Menschen unter den Gestalten (*sub* […] *figuris*) von Brot und Wein anbietet, so dass die menschlichen Sinne den Gottessohn zwar nur defizitär „sehen", aber doch ganz empfangen können: *Iesu*[s], *quem velatum nunc aspicio* […]; es ist das ‚Lebensmittel', das „dem Menschen Leben gibt (*panis vivus vitam praestans homini*)".

Wesentlich älter als dieses Gebet ist die Formel *Mysterium fidei*, mit welcher die Konsekrationsformel in der Messe gedeutet wird und die in liturgischen Quellen seit dem *Gelasianum Vetus* nachweisbar ist.[80] Die Formel ist als Hinzufügung zum Kanontext bereits den hochmittelalterlichen Theologen aufgefallen.[81] Mit dieser Begrifflichkeit wird ein Zweifaches ausgedrückt: zum ersten, dass in der Eucharistie ein der Unerforschlichkeit Gottes (*arcanum I*) entstammendes Gnadenwirken vorliegt, zum zweiten, dass auch die Form des Heilsinstruments in Brot und Wein mitsamt der ‚Sinnestäuschung' – gemäß dem eingangs genannten Gebet: *visus, gustus, tactus in te fallitur* – ein abgeleitetes Geheimnis darstellt und innerhalb eines elaborierten Ritus nur mit dem Glauben begriffen werden kann (*arcanum II*). Die theologische Reflexion über die Formel vom „Geheimnis des Glaubens", die sich in der Ausprägung des *pietatis mysterium* bereits in 1 Tim 3,9, nicht hingegen in den Einsetzungsberichten der synoptischen Evangelien und ebenfalls nicht im paulinischen Einsetzungsbericht 1 Kor 11 befindet, hat gerade den zweitgenannten Punkt betont,[82] ein Aspekt, der besonders seit der im hohen Mittelalter stattgefundenen Kontroverse über die einseitig symbolistische Eucharistieauffassung des Berengar von Tours Relevanz erhielt:[83] Die Einstufung eines Heilsinstruments als *mysterium* konnte rein rational den Verdacht fehlender Heilswirksamkeit schüren. Hugo von Sankt

[80] Vgl. den Nachweis in: *J. Deshusses/B. Darragon* (Hgg.), Concordances et tableaux pour l'étude des grands sacramentaires; Band 1, Fribourg 1982, Nr. 3014. – Vgl. auch *J. Brinktrine*, Mysterium fidei, in: EL 44 (1930) 493–500.

[81] Vgl. ferner *B. Capelle*, L'évolution du „Qui pridie" de la messe romaine, in: RTAM 22 (1955) 5–16, insb. 12–14.

[82] Vgl. die Erklärung der Formel bei *Florus*, De expositione missae 62 (PL 119: 54AC). – *Ps.-Alkuin*, Liber de divinis officiis 40 (PL 101: 1261AB).

[83] Vgl. hierzu nur *L. Hödl*, Die Confessio Berengari von 1059. Eine Arbeit zum frühscholastischen Eucharistietraktat, in: Schol. 37 (1962) 370–394. – Vgl. zu den umfassenden Hintergründen *T. Holopainen*, Dialectic and theology in the eleventh century, Leiden [u.a.] 1996.

Viktor in einem Selbstzitat des Dionysiuskommentars in *De sacramentis*[84] und, ihm folgend, Papst Innocenz III.[85] haben zu dieser Kontroverse unter dem Aspekt des Verhältnisses *veritas – figura / imago* Stellung bezogen, zumal die beginnende textkritische Liturgik die mangelnde biblische Fundierung der Formel rügte. Der Viktoriner hatte ja seinen Text ursprünglich direkt mit der Kommentierung der inkriminierten Stelle bei Pseudo-Dionysius verbunden,[86] welcher auf höherer Abstraktionsebene durchaus die Verbindung von oberflächlichem Zeichen (*manifesta compositio*) und substantiellem Wahrheitsgehalt (*symbolorum veritas*) gesehen hatte.[87] Der Papst betonte jedoch konkreter die legitime Dichotomie einer Auffassung der eucharistischen Gestalten im Hinblick auf das Verhältnis von *veritas* und *figura* (*altaris ergo sacramentum est et veritas et figura*) und trat somit dem Irrtum entgegen, die Eucharistie sei schon deshalb lediglich ein ‚Bild', weil selbst das ‚Abgebildete' in einem ungewissen Geheimnis bestünde. Eine Gegebenheit könne sehr wohl *figura* und *exemplum* zugleich sein, zumal – wie wir ergänzen – die eucharistische Realsymbolik von Leib und Blut Christi in Brot und Wein auf Christus persönlich zurückzuführen wäre.[88]

Die sakramententheologische Entwicklung im späteren Hochmittelalter, die hier nicht mehr referiert werden kann, zeigt, dass die Deutungsvielfalt der Redeweise von *mysterium* und *sacramentum* in Dogmatik und Liturgik weiter zunahm:[89] Durch die dogmatisch-kanonistische Definition war seit der Mitte des 12. Jahrhunderts der Kanon der ‚modernen' Sakramente geschaffen, aber auch innerhalb des bisher bestehenden Wortpaars der *mysterium*-Begriff zwangsläufig tangiert worden, dessen ‚Verheimlichungsaspekt' nun im offensichtlichen Gegensatz zum sakramentalen ‚Angebotscharakter' stand. Durandus konstatierte im 13. Jahrhundert nur die „Verschiedenheit der vielfältigen liturgischen Vollzüge (*multiplicis ritus varietatis*)" und stellte fest, dass „sogar in der Verwaltung der kirchlichen Sakramente durch das Recht der Gewohnheit die Verschiedenheit zugelassen werde (*de iure consuetudinis varietas toleretur*)",[90] während Thomas von Aquin das Problem

[84] Vgl. *Hugo de sancto Victore*, De sacramentis 2,8,6 (PL 176: 465A–466B, insb. 466A; Edition *R. Berndt*: 403–404): *Nunquid ideo sacramentum altaris veritas non est quia figura est?*

[85] Vgl. *Lotharius Segniensis/Papst Innocenz III.*, De missarum mysteriis 4,35 (PL 217, 878CD–879A). – *Papst Innocenz III.*, Epist. V 120 (121) „Cum Marthae circa", in: Die Register Innocenz' III.; Band 5: 1202/1203, herausgegeben von *O. Hageneder*, Wien 1993, 234–239, speziell 236 f. – Vgl. auch *Ch. Egger*, Papst Innocenz III. als Theologe. Beiträge zur Kenntnis seines Denkens im Rahmen der Frühscholastik, in: AHP 30 (1992) 55–123, hier 68–74.

[86] Vgl. *Hugo de sancto Victore*, In hierarchiam coelestem 2, herausgegeben von *D. Poirel* (CChr.CM 178), Turnhout 2015, 438–442.

[87] Vgl. *Pseudo-Dionysius*, Brief IX (Dionysiaca: 635–638; vgl. PG 3: 1105D).

[88] Zum umfassenden Kontext vgl. *M.-A. Aris*, Figura und Eucharistie, in: *Ch. Kiening/K. Mertens Fleury* (Hgg.), Figura. Dynamiken der Zeiten und Zeichen in Mittelalter, Würzburg 2013, 91–112.

[89] Vgl. den Überblick bei *J. Finkenzeller*, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik (HDG IV/1a), Freiburg i. Br. [u. a.] 1980, Kapitel 1: Mysterion und sacramentum (4–37), mit Bibliografie.

[90] *Durandus*, Rationale, Prolog 13 (CChr.CM140: 8).

sah, die „mannigfachen Arten des Verborgenseins“ in Lehre und Praxis von Dogmatik und Liturgie neu zu substantiieren.[91] Der ostentative Umgang mit dem Verhüllten in der zeitgenössischen und späteren Liturgiepraxis (zum Beispiel beim Elevationsritus der Messfeier oder bei der Handhabung eucharistischer Monstranzen) deutet das dialektische Potenzial der verschränkten Intentionen allererst an, doch erscheint das gegenläufige, ambiguide Modell von katabatischer Offenbarung und anabatischer Antwort des Menschen – zum Beispiel in der Realität der Liturgie – als das vielleicht angemessenste Verständnis von einer fruchtbaren Gott-Mensch-Beziehung sowie der überdeterminierten Sakralkonzeption. Die Charakterisierung der Apostel (und ihrer Nachfolger) als „Verwalter von Geheimnissen Gottes“ (1 Kor 4,1–2) steht nun einer Desavouierung von ‚Geheimniskrämern‘ verborgener Mächte entgegen, vielmehr kennzeichnet sie diese als verantwortungsvolle Mitarbeiter am Heilswerk Gottes (1 Kor 3,9). Eine solche Deutung erwies sich als tragend, weil hier eine ‚moderne‘ Auffassung grundgelegt wird, indem sie eine innere, spirituelle, ja substantiell theologische Rückbindung der Lehre von den Heilsinstrumenten fordert – gegen eine Behauptung, nach welcher in jedem banalen rhetorischen Ornament eine verschwörerische Verheimlichung oder gar ein nicht hinterschreitbares Geheimnis erblickt werden soll.

Summary

This article focuses on the complicated relation between the Christian celebration of the highest mysterium and the concealment that was practiced in faith and liturgy during the Middle Ages (so-called arcane discipline). Reflection on this relation is helpful to understand both the divine revelation and the ecclesiastical order for preaching on the one hand, and the measures to protect dogmatic positions and ritual proceedings on the other hand. This research not only shows the medieval concept of concealment to be anchored in the Christian Bible, it also demonstrates the widespread intentions of concealment and the catalogue of concrete measures used to protect the meanings, ideas, objects, and dynamic proceedings that took place in worship.

[91] Vgl. *A. M. Hoffmann*, Der Begriff des mysterium bei Thomas von Aquin, in: DT 17 (1939) 30–60.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

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

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter **www.herder.de** beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: +49 761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

ThPh 94 (2019) 341–366

Die These der zweiten Scholastik über den Ursprung der politischen Gewalt und die Position Vitorias

Von Sergio Raúl Castaño und Cristina Andrea Sereni

Einleitung

1.1 Der mittelbare Ursprung politischer Gewalt

Ein Kernelement der scholastischen Lehre vom Ursprung der kirchlichen und der politischen Macht fasst Francisco de Vitoria in den an Röm 13 angelehnten Satz: „Utraque enim potestas est a Deo".[1] Im Fall der säkularen Republik liegt der Ursprung der Gewalt in der von Gott geschaffenen Menschennatur, insofern diese den Menschen das politische Leben durch das natürliche Sittengesetz verbindlich macht. Das heißt: Zur Erlangung der irdischen Vollkommenheit erfordert das Naturgesetz den Einbezug des Menschen in die politische Gemeinschaft. Die (autarke) politische Gemeinschaft ist einerseits Gegenstand einer in der Menschennatur eingewurzelten Tendenz, andererseits notwendiger Faktor zur Erreichung des politischen Gemeinwohles als oberstes (weltliches) Ziel. Wenn eine politische Gemeinschaft also nicht ohne Regierung bestehen kann, folgt: So wie eine besondere Gemeinschaftlichkeit oder *Politizität* ein Proprium der Natur des Menschen ist, so ist die Regierungsmacht ihrerseits ein Proprium der politischen Gemeinschaft.[2]

Hieraus ergibt sich, dass die politische Macht zur natürlichen Ordnung gehört und ihren Sitz in der politischen Gemeinschaft hat. Es kommt ihr eine wesentliche und notwendige Funktion zu, die auf keinen Fall mit der Erbsünde verbunden ist. In diesem Punkt kommen sowohl die großen katholischen Scholastiker als auch Protestanten wie Grotius und Althusius mit dem heiligen Thomas überein.[3] Seinerseits zeigt der berühmte anglikanische Scholastiker Hooker interne Widersprüche zu diesem Thema auf.[4] Auch wenn die Existenz der politischen Macht auf dem Naturrecht beruht, so gehören doch die beinahe unendlichen Möglichkeiten der Machtausübung – empirisch veränderlich je nach Tradition, Gemüt, geografischer und geschichtlicher

Die vorliegende Arbeit wurde zu Beginn des Jahres 2018 beendet.

[1] Francisco de Vitoria, De potestate papae et concilii 18, hrsg. von L. A. Getino, Madrid 1934.

[2] Dieses Thema ist von *S. R. Castaño* bereits u.a. in Interpretación del poder en Vitoria y Suárez, Pamplona 2011, 12–22, 79–88 und in Souveräne Staatsgewalt nach der Lehre Hermann Hellers und *potestas superiorem non recognoscens* bei Vitoria und Suárez im Vergleich, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 100 (1/2014) 77–85 untersucht worden.

[3] Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I q.96 a.4.

[4] Vgl. *Richard Hooker*, Of the Laws of Ecclesiastical Polity I, 5–9, hrsg. von *A. S. McGrade*, Cambridge 1989. Zur Einführung in diese für die Interpretation des Denkens Hookers entscheidende Frage siehe *S. R. Castaño*, Defensa de la Política, Buenos Aires 2003, 124–128.

Beschaffenheit, ethnisch-kulturellen Merkmalen, Gemeinschaftswillen – dem positiven Recht an. Und diese der Gemeinschaft selbst zukommende Regierungsgewalt wird nur von einem oder einigen ihrer Mitglieder ausgeübt.

Die zentrale Frage, die sich dem politischen und juristischen Denken der Scholastiker hier stellt, ist die folgende: Wie und auf welchen Wegen gelangt die Macht an diejenigen, die sie ausüben? Eine der historisch einflussreichsten Antworten hierauf enthält die sogenannte Übertragungstheorie.

1.2 Die Gewaltübertragung von der Gemeinschaft an den Fürsten

Die paradigmatische Formulierung dieser Übertragungstheorie stammt von Robert Bellarmin.[5] Er behauptet, Gott habe die Macht zwar der Gemeinschaft, nicht aber ihren einzelnen Mitgliedern verliehen; somit habe er sie der Volksmenge übergeben (das heißt *allen*). Diese ist nun ihrerseits dazu verpflichtet, sie zu übertragen.[6]

Francisco Suárez ist die Aufnahme und die klassische Begründung der Übertragungsthese zu verdanken. Die politische Macht stammt nach Suárez nicht unmittelbar von Gott. Sie wird ihrem Träger also nicht unmittelbar zugesprochen. Bei der Schöpfung des Menschen verleiht Gott die Macht nicht als eine zur Natur des Menschen diverse, zusätzliche Eigenschaft, sondern als eine wesentlich zum Menschen dazugehörende Beschaffenheit. Da aber der Machtträger nicht naturrechtlich festgelegt wird, kommt diese Aufgabe der Gemeinschaft zu. Diese wird in ihrem konkreten Kontext ebenso die Verfassungsform wie auch den Träger der *potestas jurisdictionis* bestimmen.[7] Es muss allerdings betont werden, dass die Gemeinschaft *ihre eigene, ausgeübte Macht* nach freiem Ermessen auf den Herrscher *überträgt*.[8] Tatsache ist: Die Formel „populus in principem transtulit potestatem“[9] erscheint unzählige Male im Werk des „Doktor Eximius“.[10]

---

[5] Vgl. *Robert Bellarmin*, Vindiciae pro libro tertio De laicis, sive secularibus (1596) III, VI, hrsg. von *J. Fèvre*, Band VII, Paris 1870.

[6] „Secundo nota, hanc potestatem immediate esse tamquam in subjecto, in tota multitudine: nam haec potestas est de jure divino. At jus divinum nulli homini particulari dedit hanc potestatem; ergo dedit multitudini. Praeterea sublato jure positivo, non est major ratio cur ex multis aequalibus unus potius quam alius dominetur Igitur potestas totius est multitudinis […]. Tertio nota, hanc potestatem transferri a multitudine in unum vel plures eodem jure naturae: nam Respublica non potest per seipsam exercere hanc potestatem; ergo tenetur eam transferre in aliquem unum, vel aliquos paucos […]“ (*Robert Bellarmin*, De laicis III, VI, 11).

[7] Vgl. *Ders.*, Defensio fidei III, VIII, 1.

[8] Vgl. *Ders.*, De legibus III, 2, 3; III, 4, 4; III, 3, 8. Zur Übertragungstheorie bei Suárez vgl. *S. R. Castaño*, La teoría de la traslación del poder en Suárez, entre tradición y ruptura, Scripta Mediaevalia, 8 (2/2015), 93–114; *Ders.*, ¿Traslada el pueblo su poder al gobernante, tal como sostiene la teoría de Suárez?, in Studium 22 (40/2017): Suárez en perspectiva (Beiträge von J. P. Coujou, R. Fastiggi, V. M. Salas, G. Burlando, P. Font) 27–54.

[9] *Francisco Suárez*, Defensio fidei III, II, 13.

[10] Vgl. *Mariano Delgado*, „Die Zustimmung des Volkes in der politischen Theorie von Vitoria, Las Casas und Suárez“, in *F. Grunnert* und *K. Seelman* (Hgg.), Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur spanischen Spätscholastik, Tübingen 2001, 171.

Zur gleichen Zeit und innerhalb derselben Schule können ähnliche Auffassungen über den unmittelbaren Ursprung der Macht vorgefunden werden; hier sind Cayetano[11] und Domingo de Soto[12] zu nennen. Diese Sichtweise wurde von Autoren der Scholastik des goldenen Zeitalters weitgehend übernommen: so unter anderem von Juan de Mariana,[13] Bartolomé de Las Casas,[14] Fray Luis de León,[15] Diego de Covarrubias,[16] Luis de Molina[17]und Domingo Báñez.[18]

Aber das Werk Vitorias weist eine Abweichung angesichts dieser vorherrschenden Meinung innerhalb der Scholastik auf, die kaum bemerkt worden ist. Hier liegt der Kern der Problematik, die wir im Folgenden diskutieren werden.

2. Suárez und die Übertragungstheorie. Die Fragestellung anhand seiner kritischen Auslegung der Position Vitorias

In *De legibus* III, III[19] führt Francisco Suárez die Erklärung der ontologischen und politischen Grundlagen für die Investitur der Träger der Staatsgewalt aus. Wie oben dargelegt, ist es seiner These nach die Gemeinschaft, die dem Fürsten ihre eigene Macht überträgt. Diese hat sie selbst von Gott als Schöpfer der menschlichen Natur empfangen. Da die politische Gemeinschaft sich als notwendig für das Erreichen der menschlichen Vollkommenheit erweist, kann das Prinzip formuliert werden, dass die Natur des Menschen politisch ist. Von einem metaphysischen Ausgangspunkt aus betrachtet, besteht die Staatsgewalt in einer Eigenschaft (in eigenem Sinne) der politischen Gemeinschaft, soweit dieses Proprium unbedingt aus dem Wesen der *societas perfecta* entspringt. Deswegen und weil er sie der Gemeinschaft als solcher erteilt, urteilt Suárez, ist Gott der mittelbare Ursprung der Gewalt. Hieraus folgt, dass Gott Quelle und Fundament der Verpflichtung zum Gehorsam gegenüber dem Gesetz bleibt. Diesbezüglich führt der „Doktor Eximius" vier Argumente an, die den grundsätzlich göttlichen Ursprung der politischen Pflichten unterstützen. Es geht um die Darlegung von vier *acti* der Staatsgewalt, die besonders die Todesstrafe

[11] Vgl. seine These in *Thomas Cajetan*, Apologia de comparata auctoritate Papae et concilii I, 450, hrsg. von *J. Pollet*, Rom 1936.
[12] Vgl. *Domingo de Soto*, De iustitia et iure IV, 4, 1, hrsg. von *V. Carro* und *M. González Ordóñez*, Madrid 1968.
[13] Vgl. *Juan de Mariana*, De rege et regis institutione VI, VIII, Neudruck der Ausgabe von 1599, Aalen 1969.
[14] Vgl. *Bartolomé de Las Casas*, De regia potestate, notabile II, IV, hrsg. von *L. Pereña* u. a., Madrid 1969.
[15] Vgl. *Fray Luis de León*, De legibus I, 32, hrsg. von *L. Pereña*, Madrid 1963.
[16] Vgl. *Diego de Covarrubias*, Practicarum Quaestionum I, 1, 5, Lyon 1558.
[17] Vgl. *Luis de Molina*, De iustitia et iure II, 23, 26, Venedig 1611.
[18] Vgl. *Domingo Báñez*, De iure et iustitia decisiones 62, IV, Salamanca 1594.
[19] Das Werk wurde 1611 veröffentlicht; wir benutzen die Ausgabe von *L. Pereña* u. a., De legibus, Madrid 1975–1981.

betreffen. Diese können den Trägern der Staatsgewalt erlaubt werden, da deren Macht auf Gottes Willen basiert.

Bis zu diesem Punkt sind die Prinzipien der Scholastik hinsichtlich des Wertes der Staatsgewalt als Werk Gottes und der Befugnis der Träger politischer Macht als Stellvertreter Gottes – die Suárez vollständig aufnimmt – präzise und klar (*certum et clarum*). Trotz dieser Einigung mit der scholastischen Kernposition meint der „Doktor Eximius" jedoch, dass es einer Erklärung in Bezug auf die Art, in der die Macht von Gott auf die Gemeinschaft übergeht, bedarf. Suárez macht sorgfältig darauf aufmerksam, dass die göttliche Erteilung der Macht an die Gemeinschaft mit der Schöpfung der Natur Hand in Hand geht. Anders ausgedrückt bedarf Gottes Machterteilung an den einzelnen Träger keiner besonderen Schenkung. Es handelt sich gar um eine ontologische Notwendigkeit, ein unbedingtes Ergebnis der Kreatürlichkeit der menschlichen Natur. Im Gegensatz dazu erfordert die Ermächtigung des Papstes eine besondere Einrichtung Gottes, die die Zustimmung der Wähler (der Kardinäle) voraussetzt. Während die politische Macht über die Zustimmung der Gemeinschaft zum Fürsten gelangt, bekommt der Papst seine *potestas* direkt von Gott. Wie wir sehen werden, schreibt Suárez dem Meister von Salamanca (Vitoria) diese Art von direkter, göttlicher Machtverleihung auch im Fall des Fürsten zu, obwohl sie eigentlich nur der Papsternennung zukommt.

Vitoria wird von Suárez zu den Autoren gezählt, die die „allgemeine" Meinung vertreten, dass die legitime königliche Staatsgewalt mehr oder weniger unmittelbar vom Volke beziehungsweise der Gemeinschaft ausgeht. Der Grund dafür, dass dem Träger jedwede in der Gemeinschaft ausgeübte Gewalt durch die Zustimmung (*ex consensu*) des Volkes zugesprochen werden muss, ist, dass diese *potestas* von Natur aus in der Gemeinschaft liegt. Deshalb ist es auch dieselbe Gemeinschaft, die ihre Gewalt einem Fürsten oder einem Kollegium übertragen kann.[20] Nichtsdestoweniger wendet Suárez ein, dass Vitoria die unmittelbare Verleihung der Macht von Gott aus befürwortet, wobei diese Machtverleihung die Wahl und somit Zustimmung des Volkes voraussetzt – laut Suárez geschehe dies aufgrund des Wortes der heiligen Schrift „per me reges regnant" (Spr 8,15).

Obwohl diese von Suárez dem Meister von Salamanca zugerechnete Stellungnahme weder die positive Natur des Titels des Trägers noch jene der Form der Herrschaft ablehnt, steht Suárez dieser Position entgegen. Dies begründet er damit, dass die Gemeinschaft erstens nicht nur einer einzigen Form der Regierung verpflichtet ist, sie aber zweitens die Macht an einzelne Personen übertragen darf. In der Tat zielt der Einwand des „Doctor Eximius"

[20] Hier findet man einen bedeutenden Unterschied innerhalb der Gruppe von Autoritäten, die die Übertragung der Macht befürworten – besonders zwischen Suárez und Bellarmin –, da der erste eine nicht notwendige, der zweite dagegen eine notwendige Machtübertragung vonseiten der Menge (*multitudo*) behauptet (siehe Anm. 5: *Robert Bellarmin*, De laicis III, VI).

insofern auf die direkte göttliche Verleihung der Gewalt, als diese Art von *collatio* den unmittelbaren gemeinschaftlichen Ursprung der Staatsgewalt und besonders die entsprechende freie Übertragung durch das Volk nicht anerkennt.

Trotzdem muss insbesondere der Interpretation Suárez' in dem Sinne widersprochen werden, als die vitorianische politische Philosophie auf dem aristotelischen Prinzip gegründet ist, demzufolge die *potestas* bei der *societas perfecta* liegt. Anhand dieses Prinzips kann Vitoria eben den Unterschied zwischen dem Ursprung der kirchlichen und der politischen Gewalt hervorheben, wenn er die direkte *collatio* der Autorität von Gott an den Papst, die nur im Falle der kirchlichen Gewalt zutrifft, behandelt (siehe 4.2.2). Da die Auslegung des problematischen Urteils bei Vitoria eine befriedigendere Lösung erlaubt, kann Suárez' Stellungnahme bezüglich der genannten Position Vitorias durchaus angefragt werden. Die polemische Erwähnung Suárez' bleibt aber zweifellos von großer Bedeutung. Sie stellt eine wichtige Anerkennung der Abweichung Vitorias hinsichtlich der innerhalb der zeitgenössischen Scholastik praktisch einstimmigen Übertragungstheorie dar – schließlich stammt sie von niemand geringeren als dem „Doctor Eximius" selbst.

Kommen wir nun zum Problem des unmittelbaren Ursprungs der Staatsgewalt bei Francisco de Vitoria anhand seiner eigenen Texte.

3. Die Stellungnahme Vitorias in *De potestate civili*

3.1 Einleitung: Die Frage

In Bezug auf die Frage des Ursprungs der politischen Gewalt ist hervorzuheben, dass die Übertragungstheorie bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts die herrschende Meinung innerhalb der Scholastik war. Abgesehen von Einwänden einiger Autoren des 19. Jahrhunderts, unter denen Graf Gabriel de Labroue de Vareilles-Sommières[21] und Luigi Taparelli[22] zu nennen sind, wurde jene These systematisch erst von Theodor Meyer und Louis Billot 1900 sowie 1907 auf scholastischem Felde in Frage gestellt.[23]

Unsere These lautet wie folgt: Francisco de Vitoria vertritt sowohl innerhalb der zeitgenössischen Scholastik als auch im Vergleich mit der späteren aristotelischen Schule eine singuläre Position in der Frage nach der Übertragung der politischen Gewalt.

---

[21] Vgl. *G. de Labroue de Vareilles-Sommières*, Les principes fondamentaux du droit, Paris 1889.

[22] Vgl. *L. Taparelli*, Saggio teoretico di diritto naturale (span. Übersetzung: Ensayo teórico de derecho natural apoyado en los hechos, übers. von *J. Ortí y Lara*, Madrid 1884).

[23] Vgl. *Th. Meyer*, Institutiones juris naturalis, seu Philosophiae Moralis Universae secundum principia S. Thomae Aquinatis, Freiburg i. Br., 1900; *L. Billot*, Tractatus De Ecclesia Christi, sive continuatio theologiae de Verbo Incarnato, Rom ^{2}1909.

Vitoria hinterließ nicht so zahlreiche Werke wie manch anderer unter den zeitgenössischen Theologen, Philosophen und Juristen der spanischen Spätscholastik (so zum Beispiel Bellarmin und Suárez). Seine wichtigsten Werke zur Erforschung der Staatsgewalt sind die Relectio *De potestate civili* und die Kommentare zur *Summa Theologiae* II-IIae des heiligen Thomas von Aquin. Zudem verfasste er auch andere Relectiones, wie *De potestate ecclesiastica* und *De indis*. Es muss berücksichtigt werden, dass die Vorlesung über die politische Gewalt zwei hervorragende Bedingungen für die Behandlung unserer Frage erfüllt. Es handelt sich einerseits um keine theoretische Stellungnahme, deren Struktur und Entwicklung vom Kommentar eines anderen Autors abhängt; und andererseits ist es ein Werk, das speziell dem Thema der Staatsgewalt gewidmet ist.

3.2 Locus quaestionis *im Werk Vitorias*

Vitoria behauptet im Zusammenhang mit der Bestimmung des Ursprungs der Staatsgewalt im Fall der Monarchie, dass die Gemeinschaft nicht ihre Gewalt dem König überträgt, sondern dass sie ihre eigene Autorität an den Fürsten weitergibt: „non *potestatem*, sed propriam *authoritatem* in regem transfert“[24].

Autoren, die sich mit dieser Frage beschäftigen, sind Peter Tischleder, Carlo Giacon und Josef Soder. Der Satz erhält gemäß der von diesen Autoren rezipierten *Lectio* einen anderen Sinn. So ist „non *aliam* potestatem, sed propriam authoritatem in regem transfert“ (Hervorhebung S. R. C. / C. A. S.) gemeint. Die Geltung der in unserer Forschung aufgenommenen *Lectio* allerdings ist durch die letzte Textausgabe Vitorias bestätigt worden.[25]

Wie sollte man Vitorias formelle Bestimmung in *De potestate civili* 8, welche die Übertragung der Staatsgewalt (*potestas*) vom Volk aus abweist, verstehen? Versuchen wir, den Satz des Meisters von Salamanca in sich selbst (*formaliter*) innerhalb seines konkreten Kontextes zu untersuchen.

Im 7. und 8. Abschnitt verteidigt Vitoria das naturrechtliche beziehungsweise göttliche Wesen der königlichen Gewalt. Damals leugneten manche Autoren den göttlichen Ursprung der Autorität der Fürsten (*reges, duces, principes*), deren Macht sie für tyrannisch, also illegitim, hielten: Allein die

[24] *Francisco de Vitoria*, De potestate civili 8 (das Werk wurde 1528 ausgearbeitet; wir benutzen die Ausgabe der Werke Vitorias von *L. A. Getino*, Madrid 1934): „[q]uamvis enim [rex] a Republica constituatur (creat namque Respublica regem) non *potestatem* sed propriam *authoritatem* in regem transfert, nec sunt duae potestates, una regia, altera communitatis. Atque ideo sicut potestatem Reipublicae a Deo et jure naturali constitutam esse dicimus, idem prorsus de regia potestate dicamus necesse est […]. Errare ergo videntur authores concedentes Reipublicae potestatem esse de jure divino, non autem regiam potestatem“ (Hervorhebung S. R. C. / C. A. S.).

[25] Dazu *Jesús Cordero Pando*, Relectio De potestate civili. Estudios sobre su filosofía política, Madrid, 2008, 34: „Respublica enim in regem non potestatem, sed propriam auctoritatem transfert“. Zu diesem für die Interpretation der Lehre Vitorias entscheidenden Text vgl. auch 4.2.

Republiken (*respublicae* im engen Sinn als Regierungsform) betrachteten sie hiernach als legitim. Vitoria setzt sich dieser Meinung entgegen. Die Legitimierung zur Staatsgewaltausübung dieser Fürsten besteht ihm zufolge zweifelsohne darin, dass die politischen Gemeinschaften (*reipublicae* im weiten Sinne) den Fürsten den Auftrag erteilt haben, die Gewalt an Stelle der Gemeinschaft auszuüben, sodass auch im Fall der Monarchien das Regierungsrecht letztlich göttlichen Ursprungs ist.

Aus dem Kontext des 8. Abschnitts heraus entwickelt Vitoria jene Ausführung, die die verschiedenen „Schichten" der Grundlage der Staatsgewalt (göttliche, naturrechtliche, positive) darstellt und die den echten Sinn des paulinischen Satzes „omnis potestas a Deo est"[26] erklärt. Es handelt sich um die von der gesamten Scholastik (selbstverständlich einschließlich Suárez) aufgenommene ontologische und praktische Sequenz, auf deren Grundlage sowohl das Sein als auch die Rechtfertigung der Staatsgewalt als solche begründet werden (siehe 1.).

Die *potestas regis* ist tatsächlich an erster Stelle auf das Naturrecht und somit auf Gottes Schöpfung der menschlichen Natur zurückzuführen. Die Gemeinschaft als solche ist die stoffliche Ursache der *potestas*, insofern die *respublica* die Pflicht und das Recht hat, sich selbst nach ihrem eigenen Ziel, nämlich dem Gemeinwohl, zu richten.[27] Bevor die positiven Normen erlassen werden, die einem der Gemeinschaftsmitglieder die Investitur der Regierung zusprechen, gibt es keinen im Voraus bekleideten Träger der Staatsgewalt. Man kommt also zu dem Schluss, dass die Gewalt *jure naturali et jure divino* in der gesamten politischen Gemeinschaft selbst liegt. Ungeachtet dessen, muss die *respublica* ein oder mehrere Mitglieder mit ihrer *potestas* beauftragen (*commendari*), da sie (als Volksmenge, *multitudo*) nicht ihre eigene Macht ausüben (*exerceri*) kann. Im gleichen Sinne bekräftigt der Verfasser in den folgenden Ausführungen, dass die *respublica* den Fürsten einsetzt (*constituere*) und dass sie nur einen gerechten Fürsten mit der gemeinschaftlichen *potestas* zu beauftragen (*committere*) hat, auf dass diese gerecht ausgeübt und angewandt werde (*ut juste exerceat et utatur potestate*).[28] Es geht also um die *potestas* der Gemeinschaft, die der Träger ausübt („potestas, quae eadem est, quae reipublicae"). Das ist der Grund, weshalb die *respublica* dem König gegenüber nicht überlegen ist. Ganz im Gegenteil steht der König höher als die Gemeinschaft, sofern er nach seiner

[26] Das Zitat heißt: „Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit non est enim potestas nisi a Deo quae autem sunt a Deo ordinatae sunt" (Röm 13,1).

[27] „Potestas publica est facultas, authoritas, sive jus gubernandi rempublicam civilem" – so lautet die Definition der politischen Gewalt bei unserem Autor (De potestate civili 10). Zum politischen Gemeinwohl als Grundlage sowohl der Vollkommenheit der „respublica" als auch der Überlegenheit ihrer „potestas" (vgl. De potestate civili 5, 7).

[28] *Francisco de Vitoria*, De potestate civili 12.

Investitur über das Ganze herrscht. Deshalb ist von der Gemeinschaft keine Berufung gegen den König einzulegen.[29]

Zur Zeit Vitorias waren Monarchien die häufigste Regierungsform, weshalb laut Autor ein ausreichender Grund gegeben ist, die Rechtfertigung der königlichen Gewalt zu behandeln. Genau an dieser Stelle erscheint die schon erwähnte mögliche Diskrepanz mit der derzeit herrschenden Position. Laut Vitoria überträgt also die *respublica* dem König nicht ihre Gewalt, sondern ihre eigene Autorität.[30] Und der Autor fügt sofort hinzu, dass es also keine zwei *potestates* – nämlich eine der Gemeinschaft und eine andere des Königs – gibt. Denn es handelt sich um ein und dieselbe Gewalt, und zwar die der Gemeinschaft, die diese Gewalt nicht verliert, auch wenn sie vom König ausgeübt wird. Nach Vitoria könnte angeführt werden, dass beide „eadem potestas sunt", insofern die königliche Gewalt nichts anderes als die Ausübung der gemeinschaftlichen Gewalt ist. Tatsächlich handelt es sich um einen Anwendungsfall des allgemeinen Prinzips, demgemäß die *potestas* bei der Gemeinschaft liegt. Aus diesen Voraussetzungen leitet Vitoria seine Schlussfolgerung ab: Sowohl die gemeinschaftliche (das heißt die der *respublica* als solcher entsprechende) Gewalt, als auch die königliche Gewalt haben göttliche beziehungsweise natürliche Gesetze zur Grundlage. Letztere Behauptung entspricht vollends der Einstellung Vitorias, da die königliche Gewalt nicht von der Gemeinschaft allein kommt, sondern anhand der Gemeinschaft von Gott und dem Naturrecht ausgeht. Die von Vitoria abgelehnte These besagt also, dass die königliche Gewalt bloß *jure positivo* sei, während die Gewalt der Gemeinschaft (*respublica*) *jure naturali et divino* sei.

Demnach wird die Befugnis der Gemeinschaft darin bestehen, die Norm der Investitur festzulegen. Diese Norm verleiht dem Träger der Staatsgewalt seinen Titel. Somit ist es die Gemeinschaft, die den Weg zur Regierung durch eine positive, verfassungsrechtliche, zustimmende Berechtigung legitimiert: Die Gemeinschaft gewährt dem Fürsten eine Legitimation „ex origine et titulo", sodass sie die Macht als solche weder „überträgt" noch „übergibt", sondern nur einen Träger ermächtigt beziehungsweise bestimmt.[31]

[29] *Francisco de Vitoria*, De potestate civili 14: „Rex est non solum supra singulos, sed etiam supra totam rempublicam; id est, etiam supra omnes simul"; siehe auch 21.

[30] Es sei bemerkt, dass Vitoria, auch wenn er beide Wörter manchmal ohne Unterschied benutzt, „formaliter loquendo" in „De potestate ecclesiastica" I, III, 5 die Eigentümlichkeit der „potestas" als gegenteilig zur „authoritas" im Gebrauch und in der Ausübung der Gewalt situiert.

[31] Dazu *S. R. Castaño*, La tesis de Vitoria sobre el origen del poder político, in *V. Aspe Armella/L. Corso de Estrada* (Hgg.), Racionalidad, unidad y pluralidad en el pensar medieval y renacentista, México 2018, 167–194.

3.3 Ein Widerspruch in diesem Werk?

In Paragraph 14 von *De potestate civili* erörtert Vitoria das Legitimitätsproblem einer alle christlichen Völker umfassenden Monarchie anhand seiner auf dem Naturrecht basierenden Prinzipien. Unser Interesse gilt nicht der Idee eines solchen Kaisertums, sondern den terminologischen Kategorien, die Vitoria in der Behandlung der spezifischen Frage der Machtübertragung anwendet. Wie er in *De indis* behauptet, hat die Mehrheit einer *respublica* das Recht, einen König einzusetzen (*constituere*); auch im Fall der Christen könnte die Mehrheit der Gläubigen eine Monarchie schaffen (*creare*), der alle christlichen Fürsten Gehorsam zu leisten hätten. Außerdem schlägt Vitoria die Idee eines Auftrags als Form der Machteinrichtung vor, sodass die *respublica* einem Einzelnen (also einem Fürsten) ihre *potestas* auftragen (*mandare*) kann. Schließlich nennt er das verfassungsrechtliche Verfahren der Einrichtung eine Wahl (*eligere*).

Es muss jedoch hervorgehoben werden, dass genau in diesem Absatz, und zwar im selben theoretischen Zusammenhang seiner These, nach der die Gewaltübertragung verneint wird, Vitoria den Ausdruck „die Gewalt geben" (*dare potestatem*) hinsichtlich der gemeinschaftlichen Tätigkeit der Machteinrichtung benutzt. Nun stellt sich die Frage, ob diese Ausdrücke – besonders der letzte („die Gewalt [dem Fürsten] geben") – der grundlegenden These der Argumentation angesichts der Beweisführung des göttlichen beziehungsweise naturrechtlichen Fundaments der monarchischen Gewalt in Abschnitt 8 widersprechen.

An erster Stelle müssen wir uns die Begriffe von Einrichtung und Wahl vornehmen. Keinem von beiden darf eine wesentliche Beziehung zur Stellungnahme hinsichtlich der Übertragung der *potestas* als solcher zugesprochen werden, insofern weder die verfassungsrechtliche Einrichtung einer Regierung noch die Wahl eines Trägers das spezifische Problem einer Übertragung berühren. Tatsächlich basiert die Einrichtung einer Regierung auf dem stillschweigenden oder aber auch dem ausdrücklichen gemeinschaftlichen Konsens. Wie von Vitoria selbst behauptet wird, nimmt jede *respublica* eine bestimmte Machtordnung willkürlich an („accipere politiam, quam voluerit"[32]). Was den Begriff Wahl betrifft, so geht es um die Ernennung der Gewaltausübenden in der *respublica*. Die Kategorien von Einrichtung und Wahl ausschließend, könnten dagegen „beauftragen" und „schaffen" einen semantischen Zusammenhang mit der Idee einer Gewaltübertragung darstellen. Auf alle Fälle wurden beide Begriffe in den Argumentationen, in denen die Übertragung der Gewalt in Frage gestellt wurde, angewandt: „Quamvis enim a republica constituatur (creat namque respublica regem) non potestatem sed propriam authoritatem (sic) in regem transfert" (§8); „tenetur enim respublica non committere hanc potestatem nisi ei, qui juste exerceat

[32] *Francisco de Vitoria*, De potestate civili 14.

et utatur potestate“ (§12). Deswegen liegt bei Vitoria mit den Begriffen „beauftragen“ und „schaffen“ keine inhaltliche beziehungsweise wesentliche Verbindung mit der Gewaltübertragung vor. Im Gegensatz dazu ist es angebracht, beide Begriffe mit der von der herrschenden Position erwähnten Abweichung untereinander in Einklang zu bringen.

Dagegen bietet eine widerspruchslose Vereinbarkeit des Ausdrucks „Gewalt geben“ mit dem der Gewaltübertragung prinzipielle Schwierigkeiten. Man kann dem Problem auf zweierlei Wegen beikommen. Einerseits lässt sich der Ausdruck auch im Zusammenhang mit den Folgerungen der Paragraphen 7 und 8 finden, in denen der bereits erwähnte nuancierte Unterschied zwischen der Übertragung der *potestas* und jener der *auctoritas* gefunden werden kann, so wie es auch bei den weiter oben behandelten Begriffen der Fall ist. Andererseits kann folgendes Argument angeführt werden: Wenn die Gemeinschaft, bei der die *potestas* von Natur aus liegt, eine Investitur positiv bestimmt und somit die Gewalt demjenigen gibt, der in sein Amt eingeführt wird, sodass der hierdurch eingesetzte Herrscher dank der gemeinschaftlichen Ernennung die Gewalt hat, muss die Bestimmung seiner Trägerschaft jedoch nicht unbedingt als eine amtliche Abtretung der Gewalt an den Fürsten verstanden werden.

Schließlich ist es nötig, die wesentliche Formel, die als eine Abweichung der herrschenden Übertragungstheorie betrachtet werden muss und mittels derer Vitoria die präzise Art und Weise der Übertragung an den Fürsten bestimmt, als Auslegungsschlüssel für sämtliche seiner Äußerungen anzunehmen, die sich in demselben Werk auf den unmittelbaren Ursprung der politischen Gewalt beziehen.

3.4 Einige bedeutende Interpretationen des Absatzes

Um eine ausführlichere Gesamtperspektive des Problems zu erlangen, ist es angebracht, einige erwähnenswerte Interpretationen zu revidieren. Bevor wir aber mit dieser kritischen Darstellung anfangen, müssen wir hervorheben, dass die Behandlung dieser auf *De potestate civili* 8 basierenden Frage, die sowohl die Grundlagen der politischen Gewalt als auch die Geltung einiger moderner Begründungen der Demokratie berühren, bei Vitoria in den letzten Jahren – ungeachtet einiger Ausnahmen Daniel Deckers und Maurice Barbiers – ungewöhnlich war. Außerdem ist der prinzipielle Ansatz hinsichtlich dem von der herrschenden scholastischen Meinung abweichenden Text zugunsten einer historisch-politischen Interpretation aufgegeben worden. Bedenkenswert ist dabei, dass die aktuelle wissenschaftliche Literatur den grundsätzlichsten Stellungnahmen, die das philosophische Ausmaß dieses Problems berücksichtigt haben, nicht die gebührende Beachtung schenkt. Die in Vergessenheit geratene Position Emil Naszalys, deren Auslegung dieser konkreten Frage zur Zeit praktisch weder erwähnt noch erörtert wird, ist ein gutes Beispiel hierfür (siehe 3.4.3).

3.4.1 Eine auf die historische Lage bezogene Interpretation

Die Aussagen der Kritiker des Werkes Vitorias – bereits ab Suárez[33] und hauptsächlich seit dem letzten Jahrhundert –, die dieses fragliche Thema bemerkt haben, stimmen nicht mit der Auslegung der vitorianischen Stellungnahme überein. Sehr wenige von ihnen verteidigen deren Originalität, indes leugnen sie manche und schreiben Vitoria eine Übereinstimmung mit der Übertragungstheorie zu. Einige unter ihnen fassen seine Stellungnahme schließlich so auf, als ob es sich um Antworten auf kontingente, unwesentliche Auseinandersetzungen handle.

Beginnen wir mit einigen Vertretern der letzten Interpretation. Wie wir festgestellt haben, bestreitet Vitoria die Meinung, das Königtum sei illegitim und die monarchische Gewalt habe kein Fundament im Naturrecht beziehungsweise in einem göttlichen Recht. Man kann sich diesbezüglich fragen, ob eine prinzipielle Stellungnahme Vitorias hinsichtlich der Machtübertragung aus diesem polemischen Kontext heraus zutreffend erklärt werden kann.

Daniel Deckers stimmt mit dem französischen Herausgeber von Vitoria, Maurice Barbier, darin überein, dass der gesamte Text, mit dem wir uns hier beschäftigen, darauf hinweist, dass es nicht zwei gleichzeitig bestehende Gewalten – die des Fürsten und die der Gemeinschaft –, sondern eine einzige gibt, nämlich die der Gemeinschaft; diese wird vom Fürsten ausgeübt. Außer dieser Anerkennung ist Deckers dazu geneigt, den erwähnten Unterschied zwischen der Übertragung der *potestas* und der der *auctoritas* als eine wesentlich im Zusammenhang einer Verteidigung der monarchischen Regierungsform eingeflochtene Behauptung zu beurteilen. Abschließend meint Deckers, der Ausdruck Vitorias rechtfertige es, eine direkt von Gott an den König erfolgte Gewalterteilung zu vermuten.[34]

Einerseits sind wir damit einverstanden, dass die politischen Auseinandersetzungen bezüglich der Regierungsformen, die seinerzeit stattfanden, die *Gelegenheit* der Argumentation des Abschnittes 8 im Allgemeinen aufklären könnten. Trotzdem sind die historischen Umstände kein zufriedenstellendes Fundament für die Formulierung der besonderen These unseres Autors über das, was die Gemeinschaft dem Fürsten überträgt oder nicht. Diese Frage ist nämlich unbedingt auf einer prinzipiellen Ebene zu beantworten, und ihre als prinzipiell zu betrachtende Antwort hängt eigentlich nicht von einzelnen Faktoren oder von politischen Streitigkeiten ab. Wie dem auch sei: Selbst wenn der ganze Abschnitt 8 eine Auseinandersetzung mit einigen Ansprüchen der *Comuneros*[35] aus-

[33] Vgl. *Francisco Suárez*, De legibus III, IV, 4.

[34] Vgl. *D. Deckers*, Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483–1546), Freiburg 1991, 295–296; *M. Barbier*, Francisco de Vitoria, Leçons sur le pouvoir politique, Paris 1980, 52.

[35] Zum Aufstand der Comuneros siehe *Joseph Pérez*, La revolución de las comunidades de Castilla (1520–1521), Madrid 1998.

drückt, und Vitoria mit der ganzen Relectio von *De potestate civili* auf die Revolte der *communidades* reagieren wollte[36], würde die Ablehnung einer Übertragung der Staatsgewalt noch immer den Rang eines Prinzips beibehalten. In diesem Fall – wie im Allgemeinen bei Vitoria, der sowohl Theologe als auch Philosoph war – kann die Geschichtsschreibung nicht die philosophische Untersuchung ersetzen.

Hinsichtlich der Auslegungsmöglichkeit einer unmittelbaren Erteilung der Macht durch Gott bei Vitoria (das wäre die Interpretation Suárez', der Deckers zustimmt) verweisen wir auf die der Ansicht Suárez' entsprechenden Diskussion (siehe 2.).

3.4.2 Die vorherrschende Auslegung

Trotz der theoretischen Bedeutung dieses Problems, die durch dessen anerkannt nuancierten Charakter gesteigert wird[37], haben die zahlreichen kritischen Arbeiten, die der Lehre Vitorias gewidmet worden sind, im Allgemeinen nicht auf die von uns hervorgehobene Stelle Vitorias bezüglich der Übertragungstheorie achtgegeben.

Vielmehr haben manche Autoren Vitoria traditionell interpretiert, das heißt Vitorias Werke der herrschenden scholastischen Meinung zugeschrieben. In diesem Sinne könnte man auf eine „traditionelle Interpretation" hinweisen. Aus der Reihe derjenigen Kritiker, die diese Übereinstimmung zwischen Vitoria und seiner Schule befürworten, sind einige klassische Spezialisten in Fragen der zweiten Scholastik zu nennen, so zum Beispiel Carlo Giacon.[38] In derselben allgemeinen Linie könnte angesichts der Übertragungsfrage Norbert Campagna erwähnt werden, der dem politischen Denken Vitorias vor kurzer Zeit eine ausgezeichnete Arbeit gewidmet hat.[39]

Unter den wichtigsten Autoren, die die „traditionelle Interpretation" vertreten haben, muss Peter Tischleder hervorgehoben werden. Seine Auslegung ist ohne Zweifel von großer Wichtigkeit, da sein Werk eine ausführliche Darlegung der von der Scholastik unterstützten Grundlagen der politischen Ordnung enthält.[40] Das Interesse dieser Darlegung gilt bei den Theologen des Dominikanerordens besonders der Übertragungstheorie. Es muss betont werden, dass Tischleder sowohl den objektiven Wert der

[36] Dafür *A. Niederberger*, Recht als Grund der respublica und respublica als Grund des Rechts, in: *K. Bunge/A. Spindler/A. Wagner* (Hgg.), Die Normativität des Rechts bei Francisco de Vitoria, Stuttgart 2011.

[37] Vgl. *A. Truyol y Serra*, Vitoria et la tradition scolastique, in: *Y. Ch. Zarka* (Hg.), Aspects de la pensée médiévale dans la pensée politique moderne, Paris 1999, 73.

[38] Vgl. *C. Giacon*, La seconda scolastica, Mailand 1944, 177–181.

[39] Vgl. *N. Campagna*, Francisco de Vitoria: Leben und Werk. Zur Kompetenz der Theologie in politischen und juristischen Fragen, Münster 2010, 95–104.

[40] Vgl. *P. Tischleder*, Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin und seiner Schule, Münster 1923. Wir verdeutlichen unser lobendes Urteil damit, dass die Abschnitte dieses Werkes, die die natürliche Politizität bzw. die Vorzugstellung des Gemeinwohles (13–79) erklären, als eine der zutreffendsten Zusammenfassungen in diesem Bereich der Literatur der gegenwärtigen aristotelischen Überlieferung betrachtet werden muss.

Übertragungsthese der Gewalt auf die Fürsten, als auch die Anlehnung der gesamten Scholastik an diese prinzipielle Lösung verteidigt. Tischleder erwägt das Argument eines eventuellen Widerspruchs im Werk Vitorias. Dieser Widerspruch bestehe darin, dass der Meister von Salamanca, trotz der Übernahme der aristotelischen Auffassung einer (menschlichen) Positivität aller Regierungsformen, angenommen habe, dass die Gewalt unmittelbar von Gott auf den König übergehe. Es handelt sich um den Text *De potestate civili* (siehe oben), der durch Suárez kritisiert und unter die Abweichungen von der Übertragungstheorie gezählt wurde. Tischleders Meinung nach könnte der Eindruck entstehen, dass Vitoria gegen sich selbst zum Zeugen aufgerufen worden sei, um so die Gewaltübertragung vom Volk auf den König zu leugnen.

Abgesehen davon, dass Tischleder die kanonische Idee einer vom Volke ausgehenden Gewaltübertragung dem spanischen Meister zurechnet – was wir in dieser Untersuchung für fragwürdig halten – findet man bei dem Mainzer Professor einen anhand vitorianischer Quellen gelieferten annehmbaren Beweis dafür, dass Vitoria sowohl die naturrechtliche Entstehung der Staatsgewalt als auch die kontingente, das heißt die aus freier Entscheidung der Gemeinschaft entstandene Regierungsform verteidigt hat.

Was die vitorianische Position in Bezug auf den Unterschied innerhalb des Übertragungsmoments betrifft, hat Tischleder die entsprechende formale These Vitorias weder erklärt noch diskutiert, und zwar aus zwei Gründen: Erstens, weil der Kritiker den Inhalt der spezifischen These im allgemeinen Zusammenhang des gesamten angeführten Paragraphen auflöst. Zweitens, da einige ältere Ausgaben der Relectiones, beispielsweise die von Tischleder benutzte Ausgabe, das Adjektiv „andere" zur Passage hinzufügt, dessen Einbeziehung eine Abweichung der Gewaltübertragung entkräftet. Solch eine Textänderung verschleiert den Sinn der vitorianischen Behauptung. Denn der von Tischleder ins Deutsche übersetzte Text lautet: „[…] so überträgt sie [die Gemeinschaft] nicht *eine andere* Gewalt, sondern nur ihre eigne Autorität auf den König […]". Dieser könnte der folgenden lateinischen *Lectio*, die Tischleder nicht anführt, entsprechen: „non *aliam* potestatem sed propriam auctoritatem in regem transfert".[41]

Wir können ferner den schon angeführten Ansatzpunkt Tischleders hervorheben: Es handelt sich um die rundweg übernommene Unterstützung der Übertragungstheorie, die sich in der Identifizierung des *terminus a quo* einer solchen Übertragung äußert. Von dieser Voraussetzung ausgehend legt Tischleder „Volk" beziehungsweise das „Volksganze" aus, wo Vitoria

[41] So lautet z. B. die Lectio der im Jahr 1557 in Lyon veröffentlichten, von Carlo Giacon (a. a. O.) zitierten Ausgabe: *Francisi de Vitoria*, Relectiones theologicae XII, I. In der Tat ist diese erste vitorianische – von Boyer herausgegebene – Ausgabe diejenige, „die mehr Irrtümer" enthält, behauptet L. Alonso Getino: vgl. Relecciones Teológicas XVII (Hervorhebung S. R. C. / C. A. S.).

„Gemeinschaft" sagt.[42] Diese Übersetzung folgt aus der begrifflichen Identifizierung zwischen „Gemeinschaft" als stofflicher Ursache und „Volk", und wird von der theoretischen Position des Verfassers geprägt, so wie es mit der gesamten Interpretation des Textes geschieht.[43]

3.4.3 Die zeitgenössische Wahrnehmung der Diskrepanz

In einer tiefschürfenden Darlegung der vitorianischen Lehre von der *potestas politica* erläutert Héctor Hernández die Frage nach dem Ursprung der Staatsgewalt gemäß *De potestate civili*.[44] Einerseits erfasst der Autor anhand einer wertvollen und einschlägigen Bibliographie das Gesamtproblem der Trägerinvestitur bei Vitoria. Andererseits erkennt er die vom Unterschied zwischen *potestas* und *auctoritas* im Übertragungsmoment hervorgerufene hermeneutische Aporie, deren wesentliche theoretische Folgerungen von den Interpreten im Allgemeinen nicht bemerkt worden sind. Hernández hält es für unsicher, einen endgültigen Schluss hinsichtlich der Stellungnahme Vitorias zur scholastischen Übertragungstheorie zu ziehen, insoweit diejenigen vitorianischen Ausdrücke, die den ursprünglichen gemeinschaftlichen *terminus a quo* des Verfahrens der Investitur meinen (so zum Beispiel „potestas est a communitate", „respublica potest dare potestatem alicui"), der Behauptung des Abschnittes 8 von *De potestate civili* entgegenstehen. Demzufolge soll, so Hernández, die entsprechende Lehre Vitorias eine Entwicklung erfahren haben. Weiter unten werden wir erklären, warum wir das Urteil über eine solche Gegensätzlichkeit nicht teilen. Unabhängig davon gilt unser Interesse besonders Hernández' These von einer entscheidenden Abweichung Vitorias von der Gewaltübertragungstheorie im genannten Abschnitt.

Die bedeutendste Anerkennung der vitorianischen Originalität – insbesondere der Position Suárez gegenüber – kann jedoch in Emil Naszalys Werk über die Staatswissenschaft bei Vitoria aufgefunden werden.[45] Hiermit kann ein Teil unserer These, die nicht auf der wissenschaftlichen, kritischen Literatur, sondern auf einer sorgfältigen Exegese des Werkes Vitorias gründet, bekräftigt werden. Tatsächlich aber liegt der Schwerpunkt der Analyse Naszalys lediglich in der Auslegung von *De potestate civili* 8, ohne dass andere Werke des Meisters von Salamanca im Lichte dieser Schlussfolge-

[42] Diese wird eben die verborgene nominalistische Stellungnahme Bellarmin sein: vgl. den schon a. a. O. (Anm. 6) zitierten Text von De laicis III, VI, 11.

[43] Auch ist der Einspruch zu erheben, dass die Anfechtung Vitorias gegen die antimonarchische Stellungnahme nicht auf den Sonderfall der „Monarchomachen" zielt (vgl. Tischleder, 128), da Vitoria zu der Zeit diese protestantische zukünftige Bewegung noch nicht kennen konnte, sondern eher die demokratistischen bzw. konziliaristischen Positionen seiner Zeit, die während seines Aufenthaltes an der Universität von Paris vorherrschend waren.

[44] Vgl. *H. H. Hernández*, Vitoria y el origen de la soberanía, Valparaíso 1994.

[45] Vgl. *E. Naszaly*, El Estado según Francisco de Vitoria, herausgegeben und ins Spanische übersetzt von *I. Menéndez-Reigada*, Madrid 1948, 235–256, besonders 241–245.

rung beachtet würden oder die entsprechende philosophische Erklärung geboten sei.

Die Stellungnahme Naszalys, die vor achtzig Jahren in einer – später nur ins Spanische übersetzten – lateinischen Doktorarbeit verteidigt wurde, ist heute in Vergessenheit geraten. Eine der seltenen Erwähnungen seiner Auslegung findet sich innerhalb der deutschen wissenschaftlichen Literatur und stammt von Josef Soder. Dieser unterstützte 1955 die Interpretation Tischleders, Giacons und Rommens (das heißt „die vorherrschende Auslegung der Problematik", siehe 3.4.2) und hielt den Streitpunkt zwischen Vitoria und Suárez in Bezug auf die Übertragungstheorie für „falsch". Ebenso hält Soder die Interpretation Naszalys, nach der die Gewalt unmittelbar von Gott an die Staatsorgane komme, für „nicht zutreffend".[46] Irrtümlicherweise vertritt Soder die Meinung, dass Naszaly die unmittelbare Verleihung der *potestas suprema* von Gott auf den Fürsten durch Vitoria behaupte. Um dies zu berichtigen, verweisen wir auf folgende Linien, welche die authentischen Argumente des ungarischen Sachverständigen Naszaly darstellen.

Die zutreffende Analyse Naszalys bezüglich der Investitur der Träger der Staatsgewalt kann in drei Kernpunkten zusammengefasst werden. Zuerst gehört die *potestas*, mit der die Gemeinschaft den Fürsten beauftragt, weder der bloßen *multitudo* als Summe der einzelnen Gemeinschaftsteile, noch einer (schon konstituierten oder ursprünglichen) demokratischen Regierungsform, sondern der *respublica* selbst als *corpus politicum*. Es gibt dementsprechend keine andere Gewalt in der Gemeinschaft als diejenige, die von monarchischen Fürsten, von aristokratischen Kollegien oder von demokratischen Versammlungen ausgeübt wird.

An zweiter Stelle verliert die Gemeinschaft niemals ihre *potestas*, da die durch die gemeinschaftliche Zuerkennung in Kraft gesetzte Regierung allein die Ermächtigung hat, die Leitung des Ganzen mit seiner übertragenen *Autorität* auszuüben. Mit anderen Worten: Der Fürst hat das Recht, im Namen der Gemeinschaft die Mitglieder gefügig zu machen. Während die *potestas* immer innerhalb der Gemeinschaft verbleibt, befindet sich die verliehene *auctoritas* als *Recht* zur Anwendung dieser *potestas*, in den Händen des bezeichneten Fürsten.

In dieser Hinsicht kommt an dritter Stelle solch eine Übertragung der *auctoritas* mittels einer Art von „Konzentration" zustande: Das, was früher unbestimmt war, wird in der Person des Fürsten nach Aussage des Autors „gut begrenzt". Diese Konzentration besteht in der *designatio* des Gewaltenträgers durch stillschweigende oder ausdrückliche Zustimmung der gemeinschaftlichen Mehrheit. Die letzten Betrachtungen von Naszaly, die besagen, dass die Investitur des Fürsten bei Vitoria in der Bezeichnung des Trägers besteht und eine sogenannte *Konzentration* verwirklicht, mit

[46] Vgl. *J. Soder*, Die Idee der Völkergemeinschaft. Francisco de Vitoria und die philosophischen Grundlagen des Völkerrechts, Frankfurt am Main 1955, 47–48.

der sich die Übertragung identifiziert, wurden bereits bei dem berühmten Rechtsphilosophen Joseph-Thomas Delos[47] dargelegt.

4. Eine Annäherung an die Frage des Ursprungs und der Übertragung der Staatsgewalt in anderen Werken Vitorias

Die Antwort auf die Frage, ob Vitoria in *De potestate civili* 8 eine Abweichung von der als kanonisch geltenden Position innerhalb der Scholastik befürwortet, reicht nicht aus, um die Position Vitorias hinsichtlich dieser Auseinandersetzung im Kontext seiner Zeit und seines doktrinären Bereiches vollständig zu beleuchten.

Obwohl sich Vitoria der These der Scholastik in diesem dem Thema spezifisch gewidmeten Werk entgegensetzt, bleibt es offen, ob diese Abweichung in *De potestate civili* eine durchgehende, abgeschlossene Position darstellt oder ob diese eventuell eine Entwicklung erfahren haben könnte. Um besonders die letzte Frage zu beantworten, sind die entsprechenden wichtigsten Äußerungen Vitorias zu untersuchen.

4.1 In II-II der Summa Theologiae *des heiligen Thomas*

4.1.1 Einleitung

Bei der Behandlung des Themas, ganz besonders bei seinen Formulierungen des Ursprungs der Staatsgewalt – abgesehen von jenem Absatz in *De potestate civili* –, nutzt Vitoria Ausdrücke, die denen der Scholastik ähnlich sind. Beginnen wir mit einigen Beispielen aus den Kommentaren zur *Summa Theologiae* des heiligen Thomas, die diese anscheinende Übereinstimmung veranschaulichen.[48]

Vor allem offenbart sich in diesem Werk die aktive Handlung der Gemeinschaft, die implizit oder ausdrücklich, durch Wahl oder gewöhnlichen Konsens, den Titel der Herrschaft erwirkt. In diesem Sinne lautet Vitorias Antwort in den Quaestiones über die Klugheit, wo die Frage nach der spezifischen Tugend des Fürsten aufgestellt wird, dass die entsprechende Wahl auf einen guten Mann – als Individuum und Bürger – fallen muss.[49]

---

[47] Vgl. *J.-T. Delos*, La société internationale et les principes du droit public, Paris 1950 (erste Auflage 1929): „Il y a concentration du pouvoir, immanent au corps politique, en la personne des gouvernants. […] La République crée son roi, il y a donc un acte par lequel le corps social désigne la personne de ceux qui sont ‚commis' à la gestion de ses affaires, et du même coup, ils ont ‚autorité'; mais le pouvoir qu'ils exercent est celui même du corps social" (210–214, hier 210–211).

[48] Wir benutzen die Ausgabe von *V. Beltrán de Heredia*, Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás II, Salamanca 1932. Das Werk wurde zwischen 1534 und 1537 ausgearbeitet.

[49] „[…] quando volumus eligere principem, debemus eligere bonum virum privatum […]" (*Thomas von Aquin*, S.th. II-IIae q.47 a.11).

4.1.2 Die Übertragung der Macht

Wie oben bereits erwähnt, findet man bei Vitoria in Bezug auf das Thema der Gewalterteilung eine Terminologie vor, die nicht erheblich von der unter seinen Zeitgenossen herrschenden Sprachlichkeit abweicht. Diese innerhalb der Scholastik typische Terminologie erfährt praktisch keine Ausnahme in den Kommentaren. Tatsächlich erscheint dieser Wortgebrauch ein jedes Mal, wenn Vitoria das Thema des unmittelbaren Ursprungs der Staatsgewalt behandelt oder darauf hinweist – abgesehen eben vom Ausdruck „die potestas *übertragen*", eine Redewendung, die sonst niemals (wenigstens in *De potestate civili*, in *De potestate ecclesiastica*, *De indis* und in den Kommentaren zur *Summa Theologiae* II-II) bei Vitoria vorgefunden wird.

Zwar wiederholt Vitoria, dass die Gewalt, mit deren Ausübung der Fürst beauftragt wird, keine andere als die der Gemeinschaft selbst ist.[50] Der Autor stellt jedoch die These auf, dass die Staatsgewalt von der Gemeinschaft her kommt: *potestas est a republica*.[51] In einem weiteren bedeutenden Text, der dem Recht auf Steuererhebung gewidmet ist, äußert Vitoria, dass die Fürsten ihre „potestas et auctoritas", das heißt nicht nur die Ausübung der Gewalt, sondern auch die Ermächtigung dafür „a respublica" erhalten.[52] Man muss aber bemerken, dass die Präposition „a" auf Latein mehrere Bedeutungen ausdrückt, darunter „Mittel", „Ursache", „Ursprung" und „Agens" (im Passiv)[53]. Diese gehören alle dem begrifflichen Bereich der Übertragungstheorie an, auch wenn sie nicht ein anderes Verständnis der Erteilung der Staatsgewalt ausschließen. Denn auch wenn die Übertragungstheorie nicht geteilt wird, kann jedoch begründeterweise behauptet werden, dass die Gemeinschaft die *causa* (*materialis*) der *potestas* ist, ohne deren Existenz die regierende Befugnis weder notwendig noch möglich wäre. Im gleichen Sinne – aber von einer anderen Perspektive aus betrachtet – ist die Gemeinschaft der Ursprung der Gewalt. Schließlich ist sie auch diejenige, die von sich selbst ausgehend die Gewalt entweder jemandem aufträgt oder aber ihren Träger bezeichnet (Mittel und *Agens*).

Dieselben Überlegungen könnte der Gebrauch des Ausdruckes „[potestas] dependet a republica" nahelegen, insofern die Abhängigkeit der Gewalt von der Gemeinschaft nicht unbedingt aussagt, dass es die *respublica* ist, die die Gewalt dem Träger überträgt. Es hängt ja nicht nur eine Schenkung der Gewalt seitens der *respublica*, sondern auch die Bezeichnung ihres Trägers – in diesem Falle, ohne eine echte Übertragung vorauszusetzen – von der *respublica* ab. Dass Vitoria selbst sofort den Sinn seiner in diesem Absatz

[50] „[…] cum omnem potestatem quam habeat rex habeat respublica", lautet die Voraussetzung eines Einwandes, die Vitoria nicht ablehnt, sondern annimmt (*Thomas von Aquin*, S.th. II-IIae q.50 a.1).

[51] Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. II-IIae q.40 a.1, 3, q.104 a.6, 2: (ad hoc locum, ex codice P. Joannis Solano).

[52] Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. II-IIae q.40 a.1, 11, 12.

[53] Vgl. *A. Ernout/F. Thomas*, Syntaxe Latine, Paris 1972, 79–122.

befürworteten Position erklärt, scheint ein Beweis dafür zu sein, dass er sich in dieser Frage am begrifflichen Bereich der Übertragungstheorie anlehnt. Die Gewalt der Machthaber (und zwar „magistratus civiles et rectores et principes"), die von der *respublica* natürlich abhängt, wird von der *respublica* selbst gegeben (*dedit*) beziehungsweise zugestanden (*concessit*). In diesem Kontext behauptet Vitoria auch, dass die *potestas* der Fürsten nicht größer sei als die ihnen von der Gemeinschaft gegebene Macht. Hieraus folgt erstens, dass die Pflicht zum Gehorsam der *respublica* nicht die Grenzen der (verfassungsrechtlichen) Einrichtung der Gewalt („sicut respublica [potestatem] instituit") überschreitet und zweitens, dass sich die Pflichten des Gehorsams demselben Prinzip entsprechend nur an die Gesetze halten müssen, wenn die Vormachtstellung des Machthabers entweder durch die von der *respublica* zugestandene Institution oder durch Mandat sowie Gesetz eingerichtet wird.[54] Es muss hierbei beachtet werden, dass diese Korollarien bezüglich des Gehorsams als moralische und rechtliche Pflicht im Grundsatz der Erteilung der Staatsgewalt von Seiten der *respublica* und dementsprechend in der verfassungsmäßigen Gestalt dieser Erteilung, die die konkrete Form und die Grenzen der Unterordnungsverhältnisse regelt, ihren Grundsatz finden.[55]

Es liegt auf der Hand, dass man hier eine Formulierung des Problems findet, die anders ist, als die in *De potestate civili*. Jedenfalls vertreten wir die Rückführung der Lösung dieser Abweichung auf *De potestate civili* 8 als Auslegungsschlüssel der entsprechenden Lehre Vitorias, da diese Texte mit der spezifischen Ablehnung einer Gewaltübertragung von Seiten der *respublica* keinen Widerspruch darstellen (siehe 3.2 und 3.3): Aufgrund der Natur der Staatsgewalt bei Vitoria zielt eine solche Ablehnung auf die Übertragung einer schon im Voraus von der Gemeinschaft ausgeübten Gewalt (siehe 6.).

4.2 De potestate ecclesiastica

4.2.1 Die kanonische Lehre

In *De potestate ecclesiastica* sind mehrere Stellen auffindbar, in denen die Frage des Ursprungs der politischen Gewalt im Vergleich zur kirchlichen beziehungsweise päpstlichen Gewalt behandelt wird. Es liegt auf der Hand,

[54] Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. II q.104 a.5.

[55] In diesem Sinne –und im Gegensatz zur Formulierung, die in „De potestate civili" festgestellt wird, hängt dem „Kodex Solanos" nach die Staatsgewalt von der Gemeinschaft ab, die elterliche Gewalt dagegen vom Naturrecht. Es muss hierbei beachtet werden, dass die Argumentation des Autors nicht auf das Grundfundament und den Wert, sondern auf die unmittelbare Entstehung (und folgerichtig positive Einrichtung) der Staatsgewalt zielt, deren Träger nicht von Natur aus sondern mittels gemeinschaftlicher Entscheidung ernannt werden müssen, während der Vater vom Naturrecht als Familienoberhaupt gekennzeichnet wird (vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. II q.104 a.5).

dass die entsprechenden Bestimmungen zahlreicher als die der Kommentare zur *Summa theologiae* II-IIae des heiligen Thomas sind. Diese Relectio nämlich ist dem Thema der *potestas* einer vollkommenen Gesellschaft (und zwar der Kirche) gewidmet, deren spezifischer Begriff als *suprema potestas* – außer den Angaben der Offenbarung – von einem philosophischen Ausgangspunkt aus anhand der Erforschung der Natur der Staatsgewalt analog untersucht wird. Kommen wir nun zur Vorstellung der dem Ursprung der Staatsgewalt entsprechenden Stellen in *De potestate ecclesiastica*.[56]

Vitoria bekräftigt die theologische Letztbegründung der Staatsgewalt mit einem Zitat des heiligen Paulus: Die *potestas* der Fürsten kommt von Gott.[57] Außerdem findet man in diesem Werk die schon bekannte terminologische Formulierung der Scholastik. Demnach hat das Volk das Recht, einen Fürsten beziehungsweise eine Regierung einzurichten (*constituere*).[58] Auch im Zusammenhang mit der Behauptung der indirekten kirchlichen Autorität über die säkulare Ebene wird die dem Volk als politischer Einheit entsprechende Befugnis, einen Fürsten zu wählen (*eligere*), bestätigt.[59] In derselben Linie findet man die kanonischen Ausdrücke, die sich auf den in der Gemeinschaft gelegenen Ursprung der Gewalt beziehen: „potestas principum secularium est a communitate et republica".[60] Die *societas perfecta* darf denjenigen, den sie aussucht, mit dieser Gewalt beauftragen (*eam mandare, et committere*)[61], so wie sie auch das Recht hat, verfassungsrechtlich über die Art und Weise der Regierungsform zu entscheiden.[62]

4.2.2 Einrichtung ohne Machtübertragung

Bei der Suche nach den Bestimmungen in *De potestate ecclesiastica*, die die Frage des Ursprungs und des Trägers der Staatsgewalt betreffen, findet man drei Argumente Vitorias, die zur Erörterung des von der Übertragungstheorie hervorgerufenen Problems angeführt werden müssen.[63]

Um die These zu verteidigen, nach der die kirchliche Gewalt (und zwar die der Päpste und der Bischöfe) weder „primo" noch „per se" unmittelbar in der Kirche liegt – wie vergleichsweise die Staatsgewalt doch unmittelbar in der politischen Gemeinschaft liegt – behauptet Vitoria an erster Stelle, dass eine Gemeinschaft, in der die Mehrheit der Mitglieder unfähig ist (*non sunt capaces*), die Gewalt auszuüben, mit keiner *potestas* beauftragt werden darf. So geschieht es tatsächlich im Fall der Kirche, wo Kinder und „viele

[56] Das Werk wurde 1532 ausgearbeitet.
[57] Vgl. *Francisco de Vitoria*, Relectio I, De potestate ecclesiastica III, 3, 2.
[58] Vgl. *Ders.*, Relectio I, De potestate ecclesiastica I, 11; III, 4; *Ders.*, Relectio II, De potestate ecclesiastica II, 18.
[59] Vgl. *Ders.*, Relectio I, De potestate ecclesiastica III, 12.
[60] *Ders.*, Relectio I, De potestate ecclesiastica IV, 3; siehe auch 7 und *ders.*, Relectio II, De potestate ecclesiastica I, 4.
[61] Vgl. *Ders.*, Relectio II, De potestate ecclesiastica I, 4.
[62] Vgl. Ebd.
[63] Vgl. Ebd.

andere" Mitglieder der Fähigkeit der hierarchischen Gewalt entbehren. Gemäß unserem Verständnis des vitorianischen Ausdruckes, handelt es sich hierbei nicht nur um einen Mangel an Rechtsfähigkeit, sondern auch um einen Mangel an (menschlicher) Tauglichkeit, die Befugnis der kirchlichen *potestas* zu erfüllen – zwei Mängel, die sowohl die Rechtsgültigkeit der Investitur als auch die bloße faktische Möglichkeit der Ausübung vereiteln. Aus dem Zusammenhang dieser Argumentation kann die Position des Autors folgendermaßen erklärt werden: So wie in der Familie die *potestas* nicht unmittelbar in ihr als Ganze, sondern beim Vater lag[64], so liegt in der Diözese die *potestas* beim Bischof. Im Gegensatz dazu liegt die politische *potestas* unmittelbar in der Gemeinschaft, deren Mitglieder der gemeinschaftlichen *potestas* gegenüber „gleich" sind („aequaliter se habent ad illam").

An zweiter Stelle ist der vitorianische Vergleich zwischen der Wahl des Papstes und der des säkularen Fürsten in Erwägung zu ziehen, sowohl wegen der Beziehung dieser Darlegung zu den Argumenten der zukünftigen Gegner der Übertragungstheorie, als auch wegen ihrer theoretischen Verbindung zur in der zweiten Scholastik herrschenden Auffassung vom unmittelbaren Ursprung der Gewalt.[65]

Vitoria hebt hervor, dass der Papst von den Kardinälen nicht „im Namen der Kirche", sondern einer positiven, von den Päpsten selbst erlassenen Gesetzgebung folgend gewählt wird. Die These enthält die Ablehnung einer der Kirche gegenüber repräsentativen Befugnis der im Konklave versammelten Kardinäle. Diese schaffen, wie jedwede Wähler der höchsten kirchlichen Autorität, mit der Bezeichnung einer bestimmten Person nur die notwendige *Bedingung* für die Gewalteinrichtung, nach der die Übertragung vonseiten Gottes aus auf diese Person stattfinden wird. Die Gründe hierfür sind zum einen, dass, wie oben schon gesagt, die kirchliche Gewalt nicht von der Kirche als menschliche Gemeinschaft aus entstanden ist, sondern einen übernatürlichen Ursprung und eine ebensolche Wirkung hat; zum anderen aber – und das ist der spezifische Grund, weshalb den Kardinälen keine gemeinschaftliche Repräsentation zugesprochen werden darf –, dass ihre Befugnis hierzu von der Autorität der Kirche abhängt, soweit sie als Wähler allein aufgrund eines vorher in Kraft getretenen Auftrags für die Bezeichnung des Papstes zuständig sind. Als Fazit bedeutet dies: Die Wähler des Papstes üben keine *Repräsentation* aus, sondern sind durch eine verfassungsmäßige päpstliche Ermächtigung *Beauftragte*.

Auch wenn die These, dass die Wähler als echte Repräsentanten der Kirche handeln, angenommen würde, könnten jene laut Vitoria dem Papst dennoch nicht die kirchliche *potestas* übertragen, ebenso wie weder die Wähler des Kaisers noch die des Abtes eine Gewalt übertragen. Denn im Fall des Kaisers haben die Wahlfürsten zwar eine Autorität, aber es handelt sich nicht

[64] Vgl. Relectio II, De potestate ecclesiastica, I, 4.
[65] Vgl. Relectio II, De potestate ecclesiastica, I, 6.

um eine gleichwertige Würde, für die sie wählen – eine Lage, die Vitoria als „im Recht gut bekannt" beurteilt; und im Fall des Abtes haben die Brüder überhaupt keine Autorität, abgesehen von dem Recht, einen unter ihnen zum Superior zu ernennen (siehe 5.).[66]

Es muss nachdrücklich betont werden, dass das zweitgenannte Beispiel für die aufgeworfene Problematik höchst relevant ist. Wahrhaftig wurde der Kaiser des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation von den Kurfürsten gewählt, die den Kaiser zur höchsten Autorität einer Staatenverbindung ernannten[67]. Es sei darauf hingewiesen, dass diese Fürsten nicht zur gleichen Gemeinschaft gehörten – weder vor noch nach der Wahl. Es handelt sich also hierbei nicht um einen Anwendungsfall einer Regierungseinrichtung von Seiten der Mitglieder einer Gemeinschaft. Im Fall der Mönche aber stellen wir am Beispiel Vitorias fest, dass sie zwar demselben Kloster (oder derselben Gemeinschaft) angehören, jedoch ebenso dem Abt die Gewalt nicht übertragen, sondern ihn nur ernennen. Hieraus folgt, dass Vitoria in diesem Zusammenhang wenigstens einen Fall in Betracht zieht, bei dem die die Gemeinschaft repräsentierenden Mitglieder zwar eine Ernennung, aber keine Machtübertragung vornehmen. Des Weiteren ist zu bemerken, dass der Grund einer Abweisung der Machtübertragung in diesem Fall nicht darin besteht, dass die Gewalt *jure divino et naturali* nicht beim Kloster liegt, da eine echte Machtübertragung auch nicht in der politischen Gemeinschaft stattfindet – wie in *De potestate civili* 8 erwähnt wurde.

An dritter Stelle hält der Verfasser die päpstliche Einrichtung eines politischen Fürsten (*constituere*) für legitim, auch wenn Vitoria befürwortet, dass die indirekte Vormachtstellung der kirchlichen über die säkulare Gewalt keine Machtdelegation vom Papst an den Fürsten einschließt – da niemand „das, was er nicht hat, geben kann", und der Papst über kein spezifisches politisches Recht bezüglich der *respublica* verfügt, sofern er kein politischer Herr ist. Denn in diesem besonderen Fall handelt der Papst nicht als Träger einer Herrschaft, der einige ihrer Kompetenzen delegiert, sondern als (geistliche) Autorität, die mittels einer Weihe den Titel der säkularen Herrschaft als Diener Gottes sanktioniert.[68]

---

[66] „[N]on oportet ut electores habeant authoritatem ad quam eligunt, sicut patet de electionibus Imperatoris: imo electores Abbatum nullam habent authoritatem vel dignitatem, sed habent authoritatem et potestatem applicandi dignitatem illi" (*Francisco de Vitoria*, Relectio II, De potestate ecclesiastica I, 6).

[67] Zur verfassungsrechtlichen Form des Heiligen Römischen Reiches vgl. *Arno Buschmann*, Heiliges Römisches Reich. Reich. Verfassung. Staat, in *Hans-Jürgen Becker* (Hg.), Zusammengesetzte Staatlichkeit in der Europäischen Verfassungsgeschichte, Berlin 2006, 9–39; *Karl Otmar Freiherr von Aretin*, Principio monárquico y organización jerárquica del Sacro Imperio Romano, in: *C. Russel/J. Andrés-Gallego* (Hg.), Las monarquías del Antiguo Régimen, ¿monarquías compuestas?, Madrid 1996, 133–140.

[68] Vgl. *Francisco de Vitoria*, Relectio I, De potestate ecclesiastica III, III, 4.

4.3 De indis

In diesem für die Entwicklung des Völkerrechts so wesentlichen Werk können nur wenige Ausführungen hinsichtlich des Ursprungs der Staatsgewalt aufgefunden werden.[69]

Was das Problem des Verhältnisses zwischen Gemeinschaft und Regierung im Allgemeinen betrifft, wurden Erwägungen angestellt, die aber die innerhalb der Scholastik herrschende Meinung weder bestätigen noch widerlegen. So zum Beispiel die Behauptung, wonach die Mehrheit in einer *respublica* aufgrund der Schwierigkeit, die gesellschaftliche Einstimmigkeit zu erreichen, das Recht hat, einen Fürsten für die gesamte Gemeinschaft zu wählen (*possent eligere principem*). Dank dieses Rechts darf die Mitgliedsmehrheit für sich selbst einen Herrscher einrichten (*constituere dominum*)[70], welcher demzufolge im Namen der Gemeinschaft und ihrer Autorität handelt (*ergo gerit vicem et authoritatem illius*)[71]. Wie schon gesagt, klären diese Urteile die spezifische Frage der vitorianischen Aufnahme oder Abweichung bezüglich der geläufigen Übertragungstheorie nicht, da sich die Autoritätswahl nicht mit einer Machtübertragung identifiziert, und der Fürst in jedem Fall der Repräsentant der Gemeinschaft ist.

Darüber hinaus ist Vitorias Anfechtung einer politischen Herrschaft der kirchlichen Gewalt sowohl für seine Auffassung der *potestas reipublicae* als auch für eine Untersuchung des Ursprungs der Staatsgewalt von großem Interesse. In jener Zeit galt nämlich, dass der Papst nicht nur als höchste geistliche Autorität, sondern auch als säkularer Herr der gesamten Welt Macht übertragen konnte (*dare potestatem*), und zwar als Delegation von oben nach unten.[72] Es ist hier nicht nötig, Vitorias Thesen, anhand derer er die Ablehnung der päpstlichen politischen Hoheit begründet und in denen er demzufolge mit anderen berühmten Vertretern der Scholastik übereinstimmt,[73] zu erklären, soweit unsere Annäherung in dieser Untersuchung nur die der natürlichen Politizität entsprechende Beziehung zwischen vollkommenen Gemeinschaften und Trägern der Gewalt in einer Vormachtstellung im Auge hat[74]. In Anbetracht dieses Zieles können zwei bedeutende

[69] „De indis" I und II wurden 1539 ausgearbeitet.

[70] Vgl. *Francisco de Vitoria*, De indis I, II, 16.

[71] Vgl. *Ders.*, De indis II, 5. Zum „Majoritätsgesetz" bei Vitoria siehe d*ers.*, De potestate civili 14.

[72] Es sei bemerkt, dass es hier um eine doppelte Entgegensetzung mit den Grundprinzipien der Einrichtung einer Staatsgewalt (nach Vitoria) geht. Vor allem weicht eine Delegation seitens einer fremden Ebene wesentlich von der ursprünglichen Natur der „potestas" der „respublica" ab, deren teleologische Pflichten von einem eigenen Organ erfüllt werden sollen; zweitens, in derselben Linie, im Gegensatz zur kirchlichen Gewalt, kommt die Staatsgewalt von der „respublica" aus (oder wenigstens liegt sie in ihr): Auf jeden Fall, findet die sogenannte Machtbewegung von unten nach oben statt.

[73] Vgl. die These von *Francisco de Vitoria*, De indis I, II, 4: „Dato quod Summus Pontificex haberet [n. b.: sed non habet] talem potestatem secularem in toto orbe, non posset eam dare principibus secularibus".

[74] Bezüglich der Auffassung der „societas perfecta", in der die „suprema potestas" wesentlich

Themen, die von Vitoria auch in diesem Werk behandelt werden, außer Acht gelassen werden: Erstens das Recht, das dem Papst mit stichhaltiger Begründung im Bereich des Christentums (dank seiner *potestas indirecta* über die säkulare Ebene) zukommt, in einer Gemeinschaft, deren Mitglieder nach ihrer Bekehrung um eine christliche Regierung bitten könnten, den in Kraft befindlichen Machthaber abzusetzen (*auferre*) und stattdessen einen gläubigen Fürsten einzusetzen (eigentlich „geben" beziehungsweise *dare*)[75]. Zweitens das Recht eines in einem gerechten Krieg siegreichen Fürsten, entweder wegen unzulässiger Grausamkeiten von Seiten der Besiegten oder wegen eines unzweifelhaften Risikos für den zukünftigen Frieden, die Regierung der besiegten Gemeinschaft zu ergreifen (*retinere principatum*) oder ihren Fürsten zu entfernen (*deponere*) und einen anderen einzusetzen (*ponere et constituere*).[76]

Es ergibt sich am Ende dieser Abschnitte (4.2 und 4.3) folgendes Fazit: Vitoria erkennt verschiedene – und nicht unbedeutende – gemeinschaftliche Wahlen beziehungsweise Einsetzungen eines Machthabers an, bei denen keine eigentliche Machtübertragung stattfindet, und hält sie für gerechtfertigt.

5. Allgemeine Schlussfolgerung

An erster Stelle ist es unbestreitbar, dass Vitoria in der einzigen auf den Ursprung der Staatsgewalt bezogenen Verwendung des Wortes *transferre* innerhalb seiner wichtigsten Werke eine *Gewalt*übertragung abweist. Es handelt sich hierbei um eine formelle und kategorische Behauptung, die eben in diesem dem Kernpunkt gewidmeten *locus* angeführt wird.

Unter den Fachwörtern, die Vitoria gebraucht und die auf den Gedanken eines Widerspruches zu seiner Abweichung von der klassischen Gewaltübertragungstheorie bringen könnten, muss ohne Zweifel insbesondere auf das *dare [potestatem]* hingewiesen werden. Wir haben schon kurz versucht, die Vereinbarkeit beziehungsweise Verbindung dieser und anderer fraglicher Ausdrücke mit der formellen These des Abschnittes 8 von *De potestate civili* (siehe 3.2) zu beweisen. Bezüglich des weitaus beträchtlicheren begrifflichen Hindernisses, das die Kohärenz der vitorianischen Lehre in Frage stellen könnte (und zwar *dare potestatem*), wäre zu berücksichtigen, dass der Papst, der keine politische Gewalt ausübt, das Recht hat, der Gemeinschaft einen Fürsten zu geben (*dare*). Das bedeutet, dass eine Instanz existiert, die im

einbezogen ist, siehe *Francisco de Vitoria*, De indis II, 7: „Perfectum id est quod totum. Dicitur enim imperfectum, cui aliquid deest; et e contrario perfectum, cui nihil deest. Est ergo perfecta respublica aut comunitas, quae est per se totum; id est, quae non est alterius respublicae pars, sed quae habet proprias leges, proprium consilium et proprios magistratus […]".

[75] Vgl. *Francisco de Vitoria*, De indis I, III, 14.: „Dare illis principem christianum et auferre alios dominos infideles".

[76] Vgl. *Francisco de Vitoria*, De indis II, 58, 59.

politischen Bereich einen Machthaber einrichten kann, ohne vorher die Trägerschaft der Staatsgewalt in Händen gehabt zu haben. Hieraus lässt sich folgern, dass die legitime Befugnis, einen Machthaber zu ernennen, nicht unbedingt den ursprünglichen Besitz dieser Gewalt einzuschließen braucht. Dies bedeutet: Der Ausdruck *dare potestatem* bedeutet bei Vitoria weder Delegation noch Übertragung einer vorher ausgeübten Gewalt.

Des Weiteren enthält die Behauptung Vitorias, es gäbe nicht zwei Gewaltinstanzen (und zwar die des Fürsten und die der Gemeinschaft), eine implizite Verneinung der von einigen Vertretern der Schule verteidigten These über die Existenz einer ständigen und sogar nach der Ernennung des Fürsten in der Gemeinschaft liegenden und bleibenden *potestas in habitu*. Vitorias Meinung nach ist die einzige wirkliche *potestas* dagegen jene, die der Fürst ausübt. Damit stellt er die zukünftige Lehre von Martín de Azpilcueta und Luis de Molina in Frage, die genau diese These vertreten.[77]

Es muss hier hinzugefügt werden, dass der vollständige Sinn der vitorianischen These über die Investitur des Fürsten anhand der im Text folgenden Entgegensetzung zum Fall einer religiösen Bruderschaft erklärt werden kann. In ihr ist das vorzufinden, was Vitoria eigentlich ablehnt, nämlich, dass die Staatsgewalt ausschließlich aus der Gemeinschaft entspringt. Tatsächlich geschieht dies im Fall eines Klosters, und wurde schon in *De potestate ecclesiastica* erwähnt. Der gesamte Text Vitorias enthält hiernach eine hervorragende Folgerung, die als eine Art von Einwand *avant la lettre* der These Suárez' gelten kann, der zufolge die (ursprüngliche) Demokratie als eine Form „jure naturali non praecipiente sed concedente" betrachtet werden muss.

Kommen wir nun kurz zur Erklärung des Textes.[78] Vitoria zufolge besteht der Unterschied zwischen einer *societas perfecta* (*naturalis*) und einer Gruppe, deren Mitglieder einen Abt wählen (wie im Fall eines Klosters) darin, dass die Gewalt im ersten Fall kraft der göttlichen beziehungsweise der natürlichen Gesetze in der *respublica* liegt, während im zweiten Fall die Brüder nach freiem Ermessen eine positiv begründete, bloß vertraglich geschlossene Autorität wählen, wobei die gesamte Machtorganisation von der Willkür der Wählerschaft abhängt. Hier wird eine Art ursprünglicher Koordination der Mitglieder dargestellt, aus der alle anderen gemeinschaftlichen Gebilde (als Gewaltstruktur) entspringen. Aber dieses ursprüngliche, horizontale Verhältnis ist schon eine Gesellschaftsform, in der die Mitglieder nicht dazu verpflichtet sind, ihre ursprüngliche Gleichrangigkeit zu ändern. Den vitorianischen Grundlagen menschlicher Ordnung gemäß

[77] Zu dieser Frage bei Martín de Azpilcueta und Luis de Molina vgl. *J. Cruz Cruz*, Dialéctica ontológica del poder político, in *Mª I. Zorroza*, (Hg.): Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley, Pamplona 2009, 16–17.

[78] Vgl. *Francisco de Vitoria*, De potestate civili 8; vgl. auch den oben erwähnten Passus von *ders.*, Relectio II, De potestate ecclesiastica I, 6.

tritt in diesem Fall die Gewalt nur aus der Gemeinschaft hervor (besser gesagt, aus den Menschen): „illa [potestate] quidem esset ab hominibus". Dagegen ist es in der *respublica* nicht so: „Non ita vero est", da die Gewalt, die in der *respublica* als solche *jure divino et naturali* liegt, dieselbe *potestas* ist, die der Fürst rechtmäßig ausübt. Hierzu sei bemerkt, dass diese Ablehnung Vitorias nicht auf die positive Bestimmung der Regierungsformen, sondern auf die beliebige Natur aller Autoritätsstrukturen – abgesehen von der ursprünglichen Mitgliederkoordination – zielt. Es ergibt sich also folgendes Fazit: Vitoria weist die Stellungnahme ab, die die *respublica* mit einer Versammlung, bei der keine Unterordnung vorliegt, verwechselt. Solch eine Stellungnahme ist nämlich eine grundlegende Voraussetzung, die notwendigerweise dazu führt, jede Einrichtung eines Machtgebildes als eine ausschließlich vertragliche Entscheidung zu betrachten, die sich von der (natürlichen) ursprünglichen Freiheit entfernt.

6. Die Betrachtung der Position Vitorias aus der Sicht der aristotelischen Prinzipien

Wie wir schon erklärt haben (siehe 3.), legitimiert die Gemeinschaft nach *De potestate civili* 8 den Weg zur Regierung durch eine positive, verfassungsrechtliche und zustimmende Berechtigung: Die Gemeinschaft gewährt dem Fürsten eine Legitimation *ex origine et titulo*, so dass sie die Macht als solche weder „überträgt" noch „übergibt", sondern nur einen Träger ermächtigt sowie bestimmt.

Um unsere Interpretation, die spezifisch auf das Problem der Gewaltübertragungsformel bei Vitoria abzielt, zu unterstützen, kann, da Francisco de Vitoria ein echter Vertreter der aristotelischen Überlieferung gewesen ist, ein der aristotelischen Philosophie nahes theoretisches Argument angeführt werden.[79] Aristotelisch formuliert hieße das Folgendes: Die *potestas* ist eine Funktion, die als solche auszuüben oder anzuwenden ist.[80] Die Gemeinschaft als stoffliche Ursache der *potestas* aber, die also die Aktualität ihrer Form nicht hat[81], kann nicht irgendeine *potestas* ausüben, da sie als bloßes Vermögen nicht fähig ist, zu agieren. Allein das Seiende, sofern es aktuell existiert, kann handeln und demzufolge ein eigentliches Subjekt im Bereich der Praxis sein.[82] Also kann die Gemeinschaft als stoffliche Ursache auch

[79] Dazu *D. Janssen*, Die Theorie des gerechten Krieges im Denken des Francisco de Vitoria, in *F. Grunert/K. Seelman* (Hgg.), Die Ordnung der Praxis, 217–218; *A. Truyol y Serra*, Vitoria et la tradition scolastique, in *Y. Ch. Zarka* (Hg.): Aspects de la pensée médiévale dans la pensée politique moderne, Paris 1999, 73; *P. Haggenmacher*, La place de Vitoria parmi les fondateurs du droit international, in *VVAA*, Actualité de la pensée juridique de Francisco de Vitoria, Brüssel 1988, 49.

[80] Vgl. *Francisco de Vitoria*, De potestate civili 12.

[81] Vgl. *Ders.*, De potestate civili 7.

[82] Dazu *J. A. Widow*, La democracia en Sto. Tomás, in Philosophica 1 (1978) 212–213, in dem sich der Autor mit dieser Frage bei Vitoria beschäftigt.

nicht die *Aufgabe der Regierung* (wie die *potestas*) im strengen Sinne *übertragen*. Daraus folgt letztlich: Vitorias Ablehnung der *Gewalt*übertragung vonseiten der Gemeinschaft wird nicht auf einer faktischen, sondern auf einer prinzipiellen Ebene begründet.

Summary

According to Vitoria's formal assertion, the political community does not transfer its original power to the ruler in charge; on the contrary, the community "non potestatem, sed propriam authoritatem in regem transfert" (*De potestate civili* 8). Therefore, the respublica legitimizes the government through a positive, constitutional, consensual authorization, so that the community neither "transfers" nor "cedes" its power as such, but only authorizes or determines the entitled person.

However, the critics of Vitoria's statement do not agree about its interpretation. Some of them defend the originality of the thesis, while others deny this originality and attribute "the theory of translatio" also to Vitoria; or explain the meaning of *De potestate civili* 8 by means of historical, non-essential controversies.

The aim of this article is to elucidate Vitoria's position regarding the immediate origin of political power.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

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

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter **www.herder.de** beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: +49 761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

ThPh 94 (2019) 367–402

Luigi Taparellis naturrechtlicher Entwurf einer weltweiten Friedensordnung

Von Marco Schrage

1. Einleitung

Der vorliegende Artikel zielt auf die Auseinandersetzung mit einem speziellen, für uns heute sehr aktuellen Aspekt im sozialethischen Werk des Jesuiten Luigi Taparelli d'Azeglio. Es geht um die von ihm postulierte, weltweite *partikulare* Staatengesellschaft. Diese nennt er mit einem Neologismus *Ethnarchie* (Völkerherrschaft) und beschreibt sie gegen Ende seines umfangreichen Hauptwerks *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*. Eigens soll in dieser Abhandlung auch die Befugnis und Pflicht beleuchtet werden, die Taparelli der *Ethnarchie* zuschreibt: Sie soll in den einzelnen, zu ihr gehörenden Staaten für die Wahrung einer minimalen Gerechtigkeit sorgen – und dies notfalls auch durch direkte Eingriffe.

Sich mit Taparellis Entwurf zu beschäftigen ist lohnenswert, weil darin eine Vorlage für die sich hinsichtlich dieser Fragen bis heute weiterentwickelnde katholische Friedensethik aufscheint. Aus genau diesem Grund legt dieser Artikel Wert darauf, die *Ethnarchie*-Ausführungen auf der Grundlage der sozialen und politischen Ethik Taparellis darzustellen: Auf diese Weise wird erkennbar, dass mit Blick auf die internationale Ordnung auch ein naturrechtlicher Argumentationsstrang zur kirchlichen friedensethischen Position von heute führt.

Insbesondere vor dem Hintergrund, dass Luigi Taparelli d'Azeglio und sein Werk im deutschsprachigen Raum kaum bekannt sind, gehen dem erwähnten Vorhaben einige einordnende Bemerkungen voraus.

So steht am Beginn zunächst eine Skizze der Person des in der Mitte des 19. Jahrhundert publizierenden Denkers; damit verbunden werden auch die politischen Rahmenbedingungen vergegenwärtigt, innerhalb derer sich Taparelli bewegte (2.1). Danach folgt ein Blick auf das von ihm verfasste Werk, insbesondere hinsichtlich des von ihm gewählten Ansatzes sowie der Zielrichtung seiner Schriften (2.2). Der auf den zentralen Untersuchungsgegenstand dieses Artikels zuführende Abschnitt endet mit dem Aufzeigen eines auffälligen Kontrasts zwischen der dem Jesuiten bis ins 20. Jahrhundert hinein innerkirchlich zugemessenen Bedeutung und der insgesamt übersichtlichen Beschäftigung mit seinen Ausführungen durch die Sekundärliteratur (2.3).

Damit ist das Umfeld ausreichend beleuchtet, um sich dem speziellen, eingangs erwähnten Aspekt zu widmen, auf den dieser Artikel zielt.

Seine postulierte, weltweite *partikulare* Staatengesellschaft nennt Taparelli *Ethnarchie.* Sie ist die ‚syllogistische' Endgröße in seinem Verständnis von

der Bildung menschlicher Gemeinwesen, sodass er sie konsequenterweise gegen Ende seines Hauptwerks behandelt, in den hinteren Kapiteln des sechsten Buchs: Als letzte Stufe der internationalen Ordnung skizziert er sie hinsichtlich ihrer Genese, ihrer organisatorischen Grundzüge sowie ihrer Rechte und Pflichten den Mitgliedstaaten gegenüber (3.3). Seine diesbezüglichen Darlegungen wurzeln in dem umfangreichen Denkansatz des Jesuiten, sodass es sehr sinnvoll ist, vorab auf mit den einschlägigen Passagen mitzulesende Erörterungen einzugehen: zunächst auf die Weisen, wie Gemeinwesen entstehen; auf das Konzept des ‚subsidiären' Aufbaus eines Gemeinwesens, den Taparelli *hypotaktisches* Recht nennt; auf dessen gebotenes Wirken in Ausrichtung auf das Gemeinwohl (3.1); sodann auf die richtigen Handlungsweisen gegenüber einer das Gemeinwohl schädigenden Regierung; auf jene Fälle, in denen durch einzelne Staaten durchgeführte Interventionen erlaubt sind; auf statthafte Verhaltensweisen angesichts einer faktischen Regierungsübernahme (3.2). Von Taparellis Entwurf ausgehend, gilt es schließlich aufzuzeigen, welche bemerkenswerten und im Verlauf der Entwicklung der katholischen Friedensethik wegweisenden Grundpositionen und Sinnspitzen in seinen Ausführungen ersichtlich sind (4.).

2. Hintergrund und Kontext

Im deutschsprachigen Raum ist Taparelli selbst im Kreise der Sozialethiker kaum bekannt, und seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat es hier insgesamt nur drei Publikationen gegeben, die sich explizit Taparelli gewidmet haben.[1] Deshalb ist es sinnvoll, Hintergrund und Kontext ein wenig ausführlicher als gewohnt zu erörtern.

2.1 Biographische Skizze

Prospero Taparelli d'Azeglio wurde 1793 in Turin als Sohn einer Piemonteser Adelsfamilie geboren, der das politische Engagement nicht fremd war.[2] Im Alter von sechzehn Jahren musste Prospero auf Geheiß des Kaiserreichs (Piemont gehörte zu jener Zeit zu Frankreich) zunächst eine elitäre militärische Ausbildung in Paris beginnen. Doch es gelang ihm, mithilfe seines Vaters, nach wenigen Monaten davon dispensiert zu werden, um seiner Entscheidung für ein geistliches Leben folgen zu können. So nahm er ab Ende

[1] *E. Keim*, Das Eigentum in der Naturrechtslehre Luigi Taparelli d'Azeglios, St. Ottilien 1998; *G. Prüller-Jagenteufel*, „Socialwohl" und „Socialgerechtigkeit", in: *S. Haering/J. Kandler/R. Sagmeister* (Hgg.), Gnade und Recht, Frankfurt am Main 1999, 115–128 und *M. Scattola*, Prinzip und Prinzipienfrage in der Entwicklung des modernen Naturrechts, Stuttgart 2017, 183–238.

[2] Am bekanntesten sind wohl sein jüngerer Bruder Massimo und sein Cousin Cesare Balbo, die prominent für ein unabhängiges Italien eintraten. Für biografische Schilderungen sei auf *R. Jacquin*, Taparelli, Paris 1943, 1–56, *L. Di Rosa*, Luigi Taparelli l'altro d'Azeglio, Mailand 1991, 17–65 oder *F. Dante*, Storia della „Civiltà Cattolica", Rom 1990, 11–56 verwiesen.

1810 in Turin die theologischen Studien auf. Recht genau vier Jahre später trat er – nach deren Wiederzulassung – Ende 1814 in Rom in die Gesellschaft Jesu ein und erhielt den Ordensnamen „Luigi".

Nach Beendigung seiner Ausbildung und verschiedener kurzzeitiger Aufgaben – zuletzt als Rektor des *Convitto Nazionale* sowie Präfekt der *Scuole Regie* in Novara[3] – wurde Taparelli 1824, als Papst Leo XII. dieses traditionsreiche Institut wieder der Gesellschaft Jesu anvertraute, in sehr jungen Jahren der erste Rektor des *Collegio Romano*. Im Jahr 1829 wurde er dann zum Provinzial in Neapel ernannt.

An dieser Stelle ist ein Umstand zu erwähnen, der nicht überschätzt werden kann:[4] Zu Beginn seiner Zeit am *Collegio Romano* wurde Taparelli zum überzeugten Vertreter der hylemorphistischen Ontologie Thomas von Aquins und setzte zielstrebig dazu an, diese dort Verbreitung finden zu lassen.[5] Damit rief er innerhalb des Ordens wie des *Collegio Romano* erheblichen Widerstand hervor. Während der bis 1829 amtierende Provinzial den Thomismus begrüßte und dessen Ausbreitung stützte, stand ihm dessen Nachfolger ablehnend gegenüber, sodass Taparelli das *Collegio Romano* rasch verlassen musste.[6] Er wurde zunächst mit einer höheren

[3] Vgl. zu den Jahren in Novara den Beitrag von *C. Sulas*, L'éducation jésuite comme *instrumentum regni* pendant la Restauration au Piemont, in: *Ch. Sorrel/M. Ortolani/O. Vernier* (Hgg.), États de Savoie. Églises et institutions religieuses des Réformes au Risorgimento, Nizza 2017, 257–274, bes. 265–274.

[4] Er lässt nämlich einerseits erkennen, welchen nachhaltigen Einfluss Taparellis beharrliches Wirken in der Kirche entfaltete und er entschlüsselt andererseits Taparellis Denkzugang zu seinen späteren Ausführungen und Konzepten im Bereich sozialer und politischer Ethik.

[5] Vgl. *P. Pirri*, Il P. Taparelli d'Azeglio e il rinnovamento della scolastica al Collegio Romano, in: CivCatt 78 (1927/1) 107–121 und CivCatt 78 (1927/2) 399–499, 115–121 und 399–407; sowie aktuell *C. Sulas*, La riforma della *Ratio studiorum* di fronte al paradigma scientifico moderno. La prospettiva di Luigi Taparelli SJ, rettore al Collegio Romano (1824–1829), in: Archivum historicum Societatis Iesu 86 (2017) 301–336. Zu jener Zeit wurde eine hylemorphistische Ontologie – damals auch als Thomismus bezeichnet – kaum vertreten. An den vielen kirchlichen Lehreinrichtungen wurden – beinahe von Dozent zu Dozent – differierende Systeme unterrichtet, was bei Studenten für Verwirrung sorgte. Am „Collegio Romano" selbst galt der Hylemorphismus als ungeeignet, um den modernen Erkenntnissen der Naturwissenschaften Rechnung tragen zu können: Dort wurden in den Jahrzehnten nach Taparellis Rektorat insbesondere Dynamismus (Domenico Palmieri, Angelo Secchi) und Atomismus (Giovan Battista Pianciani, Salvatore Tongiorgi) gelehrt und der an anderen Orten aufkommende Hylemorphismus bekämpft. Dieser wurde demgegenüber während jener Zeit u. a. in Neapel, Palermo und in der Redaktion der „Civiltà Cattolica" propagiert, also an den Wirkstätten Taparellis. Der – von den höheren Ordensoberen wiederholt mit Appellen zu gegenseitigem Respekt adressierte (!) – Antagonismus bestand von Taparellis römischem Rektorat (1825) bis zur Festlegung durch die Enzyklika „Aeterni Patris" des Papstes Leo XIII. (1878). Vgl. *Jacquin*, Taparelli, 53–57 und *G. Martina*, Storia della Compagnia di Gesù in Italia (1814–1983), Brescia 2003, 49 f. und 56–60.

[6] Doch bis dahin hatte Taparelli vor Ort schon – im wahrsten Sinne des Wortes – nachhaltig gewirkt. Die in Rede stehenden Jahre waren nämlich auch die ersten fünf Studienjahre Vincenzo Gioacchino Peccis, des späteren Papstes Leo XIII. Der junge Student war dem Jesuiten aufgefallen, und er hatte ihn gefördert: Dass er ihn zum Repetitor für Philosophie am „Collegium Germanicum et Hungaricum" ernannte, lässt die Lehrer-Schüler-Beziehung nicht zuletzt in diesem Fach aufscheinen. Zwei Zitate seien in diesem Zusammenhang wiedergegeben: Als Bischof von Perugia schrieb Pecci im Jahr 1854 an Taparelli: „È per me grato questo incontro per richiamarmi alla memoria della P. V. di cui ricordo nella più sentita riconoscenza i tratti di sin-

Leitungsaufgabe in Neapel betraut und dann, da er zum einen Schwächen bei der Verwaltung der neapolitanischen Provinz zeigte und zum anderen den Thomismus im Rahmen seiner dortigen Wirkmöglichkeiten weiterhin gezielt implementierte, nach wenigen Jahren wieder von jener abgelöst.[7]

1833 teilte der Generalobere der Jesuiten Taparelli auf begrenzte Zeit der sizilianischen Provinz zu: In Palermo wirkte er bis 1850 am *Collegio Massimo,* wo er sich dem Naturrecht widmen sollte. Hier entstand, aus den Erfordernissen des von ihm erteilten Unterrichts heraus, sein mit Abstand umfangreichstes Einzelwerk: eine Naturrechtslehre mit dem Titel *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*. Die erste Auflage erschien zwischen 1840 und 1843.

Von seiner Tätigkeit in Palermo wurde Taparelli 1850 abberufen, da er Teil der Redaktion der neugegründeten Zeitschrift *La Civiltà Cattolica* werden sollte, die vor dem Hintergrund der bewegten Ereignisse von 1848 und 1849 die Position der Kirche, insbesondere des Heiligen Stuhls, zu aktuellen gesellschaftlichen Fragen fundiert erörtern und wirksam verbreiten sollte. Bis kurz vor seinem Tod am 21. September 1862 publizierte Taparelli dort eine äußerst beeindruckende Zahl an Artikeln, vorwiegend zu verschiedenen Aspekten sozialer und politischer Ethik.

An dieser Stelle ist es notwendig, den Blick zu weiten für die prägenden geistigen Strömungen und politischen Ereignisse zu Taparellis Lebzeiten. *Zum einen* spielten klassische Ansätze thomistischer Prägung, die durch Eingehen auf zeitgenössische Problemstellungen aktualisiert wurden – wie sie zuletzt in der spanischen Spätscholastik bis zu Beginn des 17. Jahrhundert hervorstachen –, zu Beginn des 19. Jahrhunderts nurmehr eine marginale Rolle; exemplarisch könnte Vincenzo Buzzetti (1777–1824) in Piacenza angeführt werden. Stattdessen hatten ab dem 17. Jahrhundert innerhalb der Kirche Philosophien an Gewicht gewonnen, die – wie Dynamismus oder Atomismus – Annäherung an die Erkenntnisse der damaligen Naturwissenschaft suchten,

---

golare bontà usatimi fin dagli anni miei giovanili." Bei der ersten dem „Collegium Germanicum et Hungaricum" gewährten Audienz sagte er im Jahr 1879: „Gratissima enimvero et iucundissima Nobis est illius temporis recordatio, quo Athenaei Gregoriani scholas frequentavimus, et Aloisii Taparelli viri e S. I. clarissimi auctoritate, adiutores studiorum auditoribus philosophiae in Germanorum et Hungarorum Collegio dati sumus." Vgl. *Pirri*, Il P. Taparelli, 407–409.

[7] Insbesondere begründete Taparelli in der neapolitanischen Provinz das erste ‚thomistische' Scholastikat, in dem junge Jesuiten Ausbilder wurden, die zu seiner Zeit am „Collegio Romano" studiert hatten. Aus diesem Scholastikat gingen dann beispielsweise Carlo Curci und Matteo Liberatore hervor, die zusammen mit Taparelli zur Gründungsredaktion der „Civiltà Cattolica" gehörten. Vgl. detailliert zur neapolitanischen Zeit *P. Pirri*, La rinascita del Tomismo a Napoli, in: CivCatt 80 (1929/1) 229–244 und CivCatt 80 (1929/2) 422–433, sowie *Jacquin*, Taparelli, 58–68. – Die fundamentale Bedeutung, die Taparelli der Streitfrage beimaß, ob der Jesuitenorden geschlossen eine hylemorphistische Ontologie propagieren sollte, wird exemplarisch in seinem klaren und konzisen Brief vom Februar 1861 an den damaligen Generaloberen der Jesuiten, P. Pieter Jan Beckx, erkennbar; *P. Pirri*, Carteggi del P. Luigi Taparelli d'Azeglio, Turin 1932, 712–718. – Eine eingängige Gesamtdarstellung der Wurzeln von Taparellis thomistischer Prägung (82–121), seiner Bemühungen diese Philosophie zu verbreiten (45–81) sowie seiner Motive hierfür (122–153) findet sich bei *W. Homberg*, Luigi Taparelli d'Azeglio, Mainz 1955.

und im säkularen Bereich waren seitdem Denkströmungen wie Empirismus oder Rationalismus in den Vordergrund gerückt. *Zum anderen* waren die Erschütterungen der französischen Revolution, die darauffolgende Restauration, die eher kurzlebigen Revolten von 1848 und die langfristige italienische Unabhängigkeitsbewegung allesamt Geschehnisse, die prägende kollektive Erfahrungen hinterließen. Beide Entwicklungsstränge wiesen bezeichnende Gegensätze zur damaligen lehramtlichen Position der katholischen Kirche und dem theologischen Denken in ihrem Bereich auf. Das Mitbedenken der geschichtlichen Rahmenbedingungen hilft, sowohl das Wirken des Jesuiten zu begreifen als auch die diesem gegenüber erfolgten Reaktionen zu verstehen.

2.2 Überblick über das Werk

Zu den von Taparelli hinterlassenen Schriften gehören neben seiner Naturrechtslehre – deren erste Auflage praktisch am Beginn seiner Veröffentlichungen stand – verschiedene, zumeist kleinere Abhandlungen: bis 1850 mehrere verstreute Aufsätze sowie ab jenem Jahr insgesamt gut 200 Artikel in der *Civiltà Cattolica.* Seine umfangreiche Korrespondenz ist im Wesentlichen in einem voluminösen Band ediert worden.[8] Für unsere Zwecke können wir in seinem Werk zwei Schwerpunkte hervorheben: einerseits seine bereits erwähnte Naturrechtslehre – von der er 1843 auch eine sehr knappe Version für Schüler herausgab[9] und die er bis 1855 noch in drei weiteren, jeweils überarbeiteten Auflagen herausbrachte[10] – sowie andererseits sein Artikelkorpus in der *Civiltà Cattolica,* von dessen ersten Jahrgängen er 1854 auch eine zweibändige, systematisierte Anthologie unter dem Titel *Esame critico degli ordini rappresentativi nella società moderna* besorgt hat.[11]

Der entscheidende Grund für das Abfassen des *Saggio* war Taparellis Erkenntnis, dass er seiner Ansicht nach auf keine akzeptablen oder verwertbaren philosophischen Schriften für seine Naturrechtsvorlesung zurückgreifen konnte.[12] Er hatte sich daher vorgenommen, eine systematische und

[8] *Pirri*, Carteggi. Einige kürzere Schriftstücke von und über Taparelli sind ergänzend veröffentlicht bei *M.-H. Laurent*, Quelques documents sur le P. Taparelli d'Azeglio, in: Archivum historicum Societatis Iesu 34 (1965) 233–252.

[9] *L. Taparelli*, Corso elementare di natural diritto, Neapel ²1850 [¹1843].

[10] *L. Taparelli*, Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto. 5. Nachdr. der 4. Aufl. von 1855 [1. Aufl. 1840–1843, 2. Aufl. 1844, 3. Aufl. 1850]; zwei Bände, Rom 1949, sowie *ders.*, Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts [Übers. der 1. Aufl.], Regensburg 1845. Alle folgenden Übersetzungen aus dem „Saggio" sind dieser Ausgabe entnommen.

[11] *L. Taparelli*, Esame critico degli ordini rappresentativi nella società moderna; zwei Bände, Rom 1854. Eine knappe Synopse der in diesem Werk behandelten Fragen bietet *W. Prosperetti*, Intorno al pensiero politico del P. Luigi Taparelli d'Azeglio, in: RIFD 15 (1935) 506–527. – Eine vollständige Aufstellung der von Taparelli von 1850 bis 1862 in der „Civiltà Cattolica" publizierten Artikel bietet *G. Dianin*, Luigi Taparelli d'Azeglio, Rom 2000, 395–404.

[12] Taparelli hatte sich durchaus ein Bild von dem ihm vorangegangenen und ihn umgebenden philosophischen Makrokontext gemacht und das eigene Wirken darin verortet. Vgl. *Th. Behr*, Luigi Taparelli and the 19th-century neo-thomistic „revolution" in natural law and catholic social sciences, Buffalo (NY) 2000, 107–128.

auf Fragen seiner Zeit Bezug nehmende Naturrechtslehre zu erarbeiten, auf die er sich bei seiner Lehrtätigkeit stützen konnte.[13] Dies tat er durch kritisches Studium säkularer Philosophen und unter Rückgriff auf die kirchliche Tradition. Hervorzuheben sind Francisco Suárez (1548–1617) und vor allem Thomas von Aquin (1225–1274), an denen sich der in Sizilien lehrende Jesuit orientierte. Um die bereits erwähnten Spannungen, die aus der Gegnerschaft zu der von ihm vertretenen thomistischen Ontologie hervorgingen, nicht weiter zu verstärken, musste sich Taparelli im Anschluss an seine Versetzung nach Palermo damit begnügen, auf explizites Wirken in diesem Bereich zu verzichten; er widmete sich stattdessen der Arbeit im Bereich von Moral und Recht.[14]

Taparellis ethischer Ansatz ist grundsätzlich von Vernunfteinsichten geleitet. Er beginnt seine Ausführungen kontinuierlich mit in der Welt erfahrbaren Gegebenheiten; hierdurch beabsichtigt er, die Stimmigkeit seiner Darlegungen inmitten der Lebensbedingungen des 19. Jahrhunderts aufzuzeigen und die Relevanz seiner Lehre zu untermauern. Er mündet aber stets im Erschließen der ontologischen Wirklichkeit (des Menschen, der Gesellschaft), um daran das Erfahrene bewerten zu können.[15] Auf diese Weise arbeitet er sich entlang der Bücher des *Saggio* von den Fundamenten zu speziellen Fragen vor: Am Anfang stehen jeweils von der Anthropologie ausgehende Erörterungen zum rechten individuellen Handeln sowie zum Wesen der Gesellschaft; darauf folgen Reflexionen über das richtige Vorgehen beim Zustandekommen eines Gemeinwesens sowie – nachdem es entstanden ist – über die angemessenen Abläufe innerhalb eines solchen, und zwar sowohl hinsichtlich des Wohls der Bürger als auch hinsichtlich staatsorganisatorischer Aspekte; am Ende stehen Ausführungen zum Verhältnis zwischen den Staaten sowie zu Spezialfragen.[16]

---

[13] Diese beachtliche Leistung Taparellis stellt Scattola dar: *Scattola*, Prinzip und Prinzipienfrage, 207–220. Vgl. auch *Dianin*, Luigi Taparelli, 272–300, bes. 294–300. Scattola zeigt auf, dass der Jesuit – auf Vorarbeiten Bonifacio Finettis aufbauend – ein „leistungsfähiges" katholisches Naturrecht grundlegte, indem er tradierte Inhalte aus Hochscholastik und Spätscholastik mit zu seiner Zeit modernen wissenschaftlichen Formen verband. Taparellis Konzept zeichne sich dadurch aus, dass alles Immanente rein immanent erklärt werden könne, naturrechtlich Begründetes also einzig der Ressource Vernunft bedürfe; zugleich innerhalb dieser erkennbaren Ordnung alles Weltliche in seiner steten historischen Veränderlichkeit und Unvollkommenheit aber durch sein teleologisches Streben auf ein über es Hinausgehendes, auf das Transzendente verweise.

[14] Vgl. *E. Di Carlo*, Il soggiorno in Sicilia del P. Taparelli d'Azeglio negli anni dal 1833 al 1850, in: *Pontificia Università Gregoriana* (Hg.), Miscellanea Taparelli, Rom 1964, 129–143, hier 131.

[15] Vgl. *Keim*, Das Eigentum, 111–113.

[16] Die Titel der sieben Bücher lauten: I. „Dell'operare individuale" („Das moralische Individuum"), II. „Teorie dell'essere sociale" („Theorie des Socialwesens"), III. „Dell'operar umano nella formazione della società" („Theorie des menschlichen Handelns bei der Bildung der konkreten Gesellschaft"), IV. „Leggi dell'operar della società già formata" („Gesetze des Handelns für die schon gebildete Gesellschaft"), V. „Leggi morali assegnate dalla natura all'operar politico della società" („Moralgesetze des Naturrechts für das politische Handeln der Gesellschaft"), VI. „Leggi dell'operar reciproco fra società uguali indipendenti – fondamento del diritto inter-

2.3 Kontrast zwischen innerkirchlicher Wirkung und wissenschaftlicher Rezeption

Taparelli hat ein umfangreiches Hauptwerk verfasst, dem es nicht an Eigenständigkeit mangelt. Zum einen steht es an den Anfängen der Neuscholastik, sodass ihm innerhalb der Selbstvergewisserung suchenden Kirche methodische Vorbildfunktion zugesprochen wurde.[17] Zum anderen beinhaltet es verschiedene Impulse und – nicht selten mit Neologismen einhergehende – Sinnspitzen, die teilweise die Keimzelle für zentrale, von der Kirche in späteren Zeiten vertretene Prinzipien oder Positionen waren.

Maßgebliches Kriterium für seine Weltsicht waren dabei weder politische Opportunität noch das Erreichen eines von Partikularinteressen bestimmten Ziels, sondern vielmehr die Übereinstimmung des jeweils Betrachteten mit der natürlichen, auf Gott zurückgehenden Ordnung.[18] Dadurch war es ihm möglich, mit Blick auf verschiedene heikle Problemstellungen kohärent zu argumentieren und eine nachvollziehbare Orientierung anzubieten. Als wichtigste Richtschnur galt ihm stets, die aus seiner Sicht richtigen Prioritäten aufzuzeigen, auf dass Sekundäres dem Primären untergeordnet würde und nicht umgekehrt. Dementsprechend waren die zentralen Themen seines sozialethischen Denkens die Frage nach der legitimen Autorität sowie die Frage nach dem für das Verwirklichen des Gemeinwohls bestmöglichen Aufbau des Gemeinwesens.

Aufgrund dieser Denkweise ist Taparelli im Lichte der politischen Auseinandersetzungen beispielsweise um die nationale Unabhängigkeit Italiens, um repräsentative Regierungsformen oder um ein Widerstandsrecht des Volkes weder einem liberalen noch einem konservativen Lager zuzuordnen. Für ihn gab es in all diesen Punkten situationsbedingt-differenzierte Antworten.[19] Seine demzufolge für keines der beiden Lager bequeme Auffassung prägte hinsichtlich solcher Streitthemen auch seine extensive Teilnahme am öffentlichen Diskurs mittels der *Civiltà Cattolica*-Artikel: Kaum den *Verlauf* seiner Abwägungen honorierend, sondern vor allem auf das jeweilige *Ergebnis* der Argumentation des Ordensmanns fokussiert, konnte ihm daher

---

nazionale" („Gesetze für das wechselseitige Handeln zwischen gleichen, unabhängigen Gesellschaften – Grundlagen des Internationalrechts"), VII. „Dritto speciale" („Specialrecht").

[17] Vgl. *Papst Pius XI.*, Enzyklika „Divinus Illius Magistri", in: AAS 22 (1930) 49–86, hier 65, sowie die Ansprache Pius' XI. vor der „Federazione Universitaria Cattolica Italiana" vom 18. Dezember 1927, zit. bei *Homberg*, Luigi Taparelli, 156.

[18] Zur Kontinuität dieses Anliegens bei Taparelli vgl. *D. De Rosa*, L'eterno ritorno del diritto naturale nel pensiero di P. Luigi Taparelli d'Azeglio, in: *Pontificia Accademia di S. Tommaso* (Hg.), Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale. San Tommaso nella Storia del Pensiero, Vatikanstadt 1982, 197–206.

[19] Von seinen Prinzipien ausgehend, gelangte Taparelli mit Blick auf verschiedene geschichtliche Situationen zu unterschiedlichen Urteilen; vgl. *E. Frattini*, Per una interpretazione unitaria del pensiero politico del P. Luigi Taparelli d'Azeglio, in: Annali del Mezzogiorno 4 (1964) 31–51.

aus beiden auf ihre Ziele fixierten politischen Strömungen eine Haltung zwischen Argwohn und Ablehnung entgegenschlagen.[20]

In eben diesem Umstand liegt die Ursache für den auffälligen Kontrast zwischen dem großen Einfluss Taparellis bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts auf lehramtliche Positionen wie allgemein auf die akademische Theologie in der katholischen Kirche einerseits und der dem Jesuiten zuteil gewordenen geringen Rezeption in der Sekundärliteratur andererseits.[21]

Von Leo XIII. bis zu Pius XII. ist der Einfluss Taparellis nicht zu unterschätzen.[22] Der erstgenannte Pontifex war selbst Student bei ihm, und seine Nachfolger wurden durch Taparellis Schüler geprägt. So wurde die für die katholische Soziallehre grundlegende Enzyklika *Rerum Novarum* Leos XIII. von 1891 maßgeblich durch Taparellis Schüler und Protegé, den Jesuiten Matteo Liberatore, redigiert, und die Enzyklika *Divinus Illius Magistri* Pius' XI. von 1929 stellte explizit Methode und Inhalt des *Saggio* als beispielhaft heraus. Das von Taparelli – aus einem heute überholten Ideal der Einheit von Glaube und Gesellschaft heraus – skizzierte Neue, für das er sogar manche Neologismen erfand, ist in der späteren katholischen Soziallehre aufgegriffen, beibehalten und bis heute fortentwickelt worden: Prominenter als die Skizze der *Ethnarchie* sind ‚Subsidiarität' – Taparelli selbst verwendet diesbezüglich ausschließlich den Gräzismus *ipotattico/-a* –, Solidarität, soziale Gerechtigkeit sowie Gemeinwohl als Dienstwert. Diese Konzepte bilden den Schwerpunkt in sekundären Artikeln, Sammelbänden und Monografien, die sich mit den Schriften des Jesuiten beschäftigen.[23]

---

[20] Vgl. beispielsweise zur Frage der Autorität und repräsentativer Regierungsformen die detaillierte Darstellung bei *P. Pirri*, Le idee del P. Taparelli sui governi rappresentativi, in: CivCatt 78 (1927/2) 206–219 und 397–412, bes. 207 f. und 402–408.

[21] Hinsichtlich jüngerer, umfangreicherer Forschungsarbeiten sei hier auf zwei Dissertationen aus Italien und den Vereinigten Staaten aus dem Jahr 2000 verwiesen. Beide Arbeiten zielen – mit unterschiedlichen Schwerpunkten (Behr setzt bei Taparellis Ontologie an, Dianin bei dessen Naturrecht) – darauf, Taparellis Konzept von dessen Fundamenten aus zu erörtern und dessen Bedeutung für die dann einsetzenden Veränderungen in der von der Kirche vertretenen Philosophie und Soziallehre zu beleuchten (*Behr*, Luigi Taparelli [insb. Teile IV, V und VI], *Dianin*, Luigi Taparelli, [ebenfalls insb. Teile IV, V und VI]). Behr vertritt die These, dass Leo XIII. und Matteo Liberatore Taparelli zwar inhaltlich folgten, ihn aber namentlich gänzlich in den Hintergrund treten ließen, um mit ihren sozialen Ermahnungen – im von der Auseinandersetzung mit dem Sozialismus geprägten ausgehenden 19. Jahrhundert – keine unnötigen Abwehrreaktionen auf bürgerlicher Seite zu provozieren. Taparelli galt dort nämlich vor allem wegen seiner – aus der Situation zur Mitte des 19. Jahrhunderts heraus verfassten – Artikel in der „Civiltà Cattolica" als dezidiert antiliberal (vgl. *Behr*, Luigi Taparelli, 15–21, 104–106; siehe auch *Dianin*, Luigi Taparelli, 140–143).

[22] Vgl. *Prüller-Jagenteufel*, „Socialwohl" und „Socialgerechtigkeit", 116–118 und 127 f.

[23] Beispielhaft seien genannt *A. Perego*, L'imposta progressiva nel pensiero del P. L. Taparelli d'Azeglio, in: CivCatt 98 (1947/4) 136–147; CivCatt 101 (1950/3) 368–378 und 614–624; *R. Jacquin*, La subordination des sociétés selon Taparelli et quelques perspectives d'applications, in: Cronique sociale de France 66 (1958) 65–71; *R. Jacquin*, L'actualité du droit hypotactique, in: *Pontificia Università Gregoriana* (Hg.), Miscellanea Taparelli, 191–205; *Keim*, Das Eigentum, 120 f. und 204–208; *Th. Behr*, Luigi Taparelli d'Azeglio, S. J. and the development of Scolastic natural-law thought as a science of society and politics, in: Journal of Markets & Morality 6 (2003) 99–115; *ders.*, Luigi Taparelli's natural law approach to social economics, in: Journal des

Außerhalb der kirchlichen Sphäre war die Beschäftigung mit dem Werk des Jesuiten im Italien des 19. Jahrhunderts dagegen oft verkürzt-ablehnend, da man ihn als politischen Reaktionär ansah, der einem unabhängigen, geeinten und liberal verfassten Italien seine Unterstützung versagte. Später, nach dem Abklingen dieser politischen Konfrontation, betrachteten breite wissenschaftliche Strömungen naturrechtliche Ansätze als wirklichkeitsvergessen, so dass sie für untauglich gehalten wurden: Nun erschien Taparelli als epigonenhafter Vertreter von Ewiggestrigem.[24] Aus diesen unterschiedlichen Motiven heraus wurde in seinem Werk wenig Erwähnens- oder gar Erörterungswürdiges vermutet. So ist die Literatur zu Taparelli insgesamt übersichtlich geblieben und wird größtenteils im binnenkirchlichen Bereich verortet.

3. Das Gemeinwesen und die *Ethnarchie*

Bevor der Blick konkret auf die *Ethnarchie* und deren Aufgabe fällt, erforderlichenfalls auch im Inneren einzelner Mitgliedstaaten für eine Minimalgerechtigkeit zu sorgen, ist es hilfreich, die Ausarbeitungen aus Taparellis *Saggio* zu sechs anderen Fragen kurz zu beleuchten. Denn auf das dort entfaltete Denken greift der knappe Entwurf der *Ethnarchie* in den letzten Kapiteln des sechsten Buchs des *Saggio* zurück.

3.1 Grundfragen von Gemeinwesen

Die ersten drei Fragen finden sich im dritten und vierten Buch des Werks und sind allgemeine, theoretische Erörterungen zum Entstehen eines Gemeinwesens sowie zu den Grundzügen von dessen ‚subsidiärem' Aufbau und gemeinwohlorientiertem Wirken. Diese Überlegungen verwendet der Jesuit *mutatis mutandis* dann auch bei der Skizze der *Ethnarchie.*

Économistes et des Études Humaines 13 (2003) 213–233; *ders.*, Luigi Taparelli and Social Justice: Rediscovering The Origins of a ‚Hollowed' Concept, in: Social Justice in Context 1 (2005) 3–16; *ders.*, Luigi Taparelli on the dignity of man, in: *Pontificia Accademia di S. Tommaso* (Hg.), Atti del Congresso Internazionale su l'Umanesimo Cristiano nel III Millennio. La Prospettiva di Tommaso d'Aquino (21–25 settembre 2003); Band 3, Vatikanstadt 2006, 673–680; *Th. Behr*, Luigi Taparelli and a catholic economics, in: Journal of Markets & Morality 14 (2011) 607–611; *O. de Bertolis*, Note d'appunti sulla „sussidiarietà" in Taparelli d'Azeglio, in: L'Ircocervo 2/2010 (http://www.lircocervo.it/index/pdf/2010_02/dottrina/2010_02_04.pdf; letzter Zugriff: 09.03.2019), sowie *G. Mastromatteo/S. Solari*, Jesuits and the Italian unification: the form and economic role of the State in the writings of Taparelli, in: Il pensiero economico italiano 22 (1/2014) 11–23.

[24] In einer solchen kritischen Haltung fokussiert beispielsweise Maria Rosa di Simone Taparellis naturrechtlich begründete, antiliberale Ausführungen (*M. R. Di Simone*, Stato e ordine rappresentativi nel pensiero di Luigi Taparelli d'Azeglio, in: RSRis 63 [1976] 139–151).

3.1.1 Entstehungsweisen von Gemeinwesen

Wie entsteht für Taparelli ein Gemeinwesen? Eine Gesellschaft, in der wesensgemäß die Rechte und Pflichten ihrer Mitglieder zu bestimmen sind, kann nach Taparelli in friedlicher Weise auf drei Wegen entstehen: durch natürliche Notwendigkeit, durch freiwillige Übereinkunft oder durch Vorschrift vonseiten der legitimen Autorität.[25] Der dritte Fall bedarf freilich seinerseits einer vorausgehenden Rechtsbegründung, zumeist durch einen der anderen beiden Fälle.[26] Im ersten Fall lassen Rahmenbedingungen, die unabhängig vom Willen aller Beteiligten sind, eine Gesellschaft entstehen; als Beispiele führt der Jesuit das Hineingeborenwerden in eine Familie oder das Stranden Schiffbrüchiger auf einer Insel an.[27] Im zweiten Fall beruht deren Entstehen hingegen auf dem – von äußeren Gegebenheiten freilich mitgeprägten – freien Willen aller Beteiligten; als Beispiele nennt er Verfassungsstaaten oder Allianzen zwischen Staaten.[28]

Hier sei einzig die zweite Konstellation betrachtet. In dieser sind die sich zu einer Gesellschaft Zusammenschließenden einander *rechtlich* gleichgestellt, hinsichtlich anderer Eigenschaften können sie hingegen sowohl gleich als auch deutlich unterschiedlich sein. Eine solche durch freien Willen der Beteiligten gebildete Gesellschaft ist zumeist – in einem von Taparellis Neologismen ausgedrückt – als *Polyarchie* ausgestaltet. Darunter kann jedoch Verschiedenes verstanden werden: Zum einen kann die Autorität egalitär bei denen liegen, die eine derartige Gesellschaft bilden, sodass sie sich für Entscheidungen stets untereinander abzustimmen haben; zum anderen kann von den sich Zusammenschließenden die Autorität auf eine bestimmte Anzahl ihrer selbst – widerruflich, aber auch unwiderruflich – übertragen werden.[29] In solchen aus freiem Willen hervorgehenden Gemeinwesen können *schwere* Verstöße gegen die geschlossene Übereinkunft diese unter bestimmten Bedingungen hinfällig werden lassen, sodass die eingegangene Bindung erlischt.[30]

[25] Während Taparelli Gesellschaften als „naturale necessaria", „liberamente volontaria" sowie „doverosa" unterscheidet, gibt die deutsche Übersetzung sowohl die erste als auch die letzte mit ‚notwendig' wieder; um Verwechselungen zu vermeiden sei die „società doverosa" hier ‚vorgeschrieben' genannt.

[26] Als Beispiele für den dritten Fall nennt Taparelli, dass ein Vater seinem Sohn oder ein Ordensoberer einem Mitglied vorschreiben kann, in einem Internat bzw. an einem bestimmten Ort zu leben. Neben dem Begründen einer Gesellschaft durch Verpflichtung vor friedlichem Hintergrund gibt es auch die Verpflichtung vor gewaltsamem Hintergrund; darunter versteht der Jesuit Fälle, in denen ein Sieger einem besiegten Aggressor legitimerweise eine Rechtsordnung gibt. Vgl. *Taparelli*, Saggio teoretico, Nr. 638–640 und 641–658.

[27] Vgl. ebd. Nr. 609–614.

[28] Vgl. ebd. Nr. 615–619.

[29] Vgl. ebd. Nr. 620, 629 und 636.

[30] Vgl. im Einzelnen ebd. Nr. 624.

3.1.2 Der ‚subsidiäre' Aufbau

Wie soll ein Gemeinwesen grundsätzlich organisiert sein? Unabhängig davon, auf welcher der vorgenannten Grundlagen eine rechtlich organisierte Gesellschaft entstanden ist, muss sie für Taparelli mehrstufig, mit einem weiteren Neologismus *hypotaktisch*, organisiert sein, sobald ihre – als der Geist *einer* Person gedachte – höchste Autorität die individuellen Bedürfnisse aller Beteiligten nicht mehr kennt und mit der Verwaltung überfordert ist. In solchen Fällen sieht er das gleichzeitige Bestehen größerer und kleinerer Einheiten – bis hinunter zur familiären Gemeinschaft als kleinster Gruppe –, die sich gegenseitig stützen, als unabdingbar an.

Für Taparelli konstituieren der Zweck einer Gesellschaft – als extrinsisches Prinzip – und die Autorität in ihr – als intrinsisches Prinzip – deren Sein und Einheit. Folglich betont Taparelli, dass sich eine *hypotaktische* Gesellschaft deutlich von einer unterscheidet, die eine unabgestufte Einheitsgröße ist, verfügt erstere doch über Sein und Einheit auf unterschiedlichen Ebenen.[31] Davon ausgehend formuliert er zwei Leitprinzipien zum Wesen *hypotaktischer* Gesellschaften.[32] Im ersten Leitprinzip verschränkt er gegenseitige Rücksichtnahme:

> „Jede Genossenschaft muß ihre eigenthümliche Einheit so bewahren, daß sie nicht die Einheit des Ganzen verliere; jede größere Gesellschaft muß über die Einheit des Ganzen wachen, ohne jene der Genossenschaften zu zerstören."[33]

Im zweiten Leitprinzip differenziert er, dass eine *hypotaktische* Gesellschaft durch Unterteilung einer größeren Gesellschaft – also gewissermaßen von oben nach unten –, durch Zusammenschluss von kleineren Gesellschaften – also von unten nach oben – oder aus einer Kombination von beidem hervorgehen kann: Bei Erlöschen der höheren Ebene und ihrer Autorität gilt, dass auch die von ihr (durch Unterteilung) abgeleiteten zu existieren aufhören, dies trifft aber gerade nicht auf die Autoritäten der einst eigenständigen (sich zusammengeschlossen habenden) Gesellschaften der niedrigeren Ebene zu.[34]

Diese beiden Leitprinzipien werden durch sechs Grundsätze präzisiert, die die Beziehungen betreffen zwischen einer Gesellschaft höherer Ebene (für die Taparelli auch den Begriff *Protarchie* verwendet) und den zu ihr gehörenden Gesellschaften niedrigerer Ebene (die er auch *Deutarchien* nennt). Erstens hat eine *Protarchie* ihren *Deutarchien* Freiheit zu lassen. Zweitens müssen *Deutarchien* zum Wohl der *Protarchie* beitragen. Daraus folgt drittens, dass die *Protarchie* eine *Deutarchie* bei einem Konflikt zwischen den ersten beiden Grundsätzen auf das (Gesamt-)Gemeinwohl

[31] Vgl. ebd. Nr. 685–689.
[32] Vgl. ebd. Nr. 690–700.
[33] *Taparelli*, Versuch eines Naturrechts, Nr. 694. – „Ogni consorzio deve conservare la propria unità in modo da non perdere la unità del tutto: ed ogni società maggiore provvede alla unità del tutto senza distruggere la unità dei consorzii" (*Taparelli*, Saggio teoretico, Nr. 694).
[34] Vgl. ebd., Nr. 696–700.

hinlenken kann. Viertens ist die Autorität der *Protarchie* effektiver, wenn sie nicht direkt, sondern vielmehr durch die Autoritäten der *Deutarchien* wirkt. Dies bedeutet fünftens, dass ein Stärken beziehungsweise Schwächen der *Deutarchien* analoge Wirkung auf die *Protarchie* hat. Sechstens gilt, dass im Falle des Versagens der Autorität einer *Deutarchie* jene der *Protarchie* die Pflicht hat, einzugreifen beziehungsweise an ihre Stelle zu treten.[35]

Diese theoretischen Leitlinien hat Taparelli während der Aufstände in Sizilien 1848 in teils veröffentlichten, teils unveröffentlichten Schriften konkretisiert.[36] Er betont darin, dass Eigenverantwortung und Selbstorganisation auf mehreren Ebenen das Nutzen und Fördern vorhandener Potenziale ermöglichen und für das Verwirklichen einer guten Ordnung notwendig sind. Zentralistische Systeme hingegen bewirken das Gegenteil und sind dafür ungeeignet. Der Autorität eines Gemeinwesens kommt zwar die Aufgabe zu, das Gemeinwohl als Dienstwert zu verwirklichen, so dass der Einzelne die Möglichkeit hat, ein gutes Leben zu führen. Ihre originäre Zuständigkeit beschränkt sich jedoch auf das, was mit den Mitteln aller mit Blick auf alle zu tun ist, so dass sie darunterliegende Freiheitssphären achten muss. In der inneren Dimension ist es die Sphäre des Gewissens, da die Autorität eines Gemeinwesens keine Kompetenz im Inneren hat; in der äußeren Dimension ist es die Sphäre der Familien, solange diese keinen Schaden gegenüber Dritten verursachen oder keine Missstände innerhalb beziehungsweise keine Beschwerden aus der Familie selbst vorliegen. Letztgenanntes Paradigma gilt analog auch für die zwischen den Ebenen von Familie und Gemeinwesen liegenden Vereinigungen mit ihren partikularen Zielen.[37] So positioniert sich Taparelli klar gegen die eigenständigkeitserstickende und subsidiaritätsverachtende Kontrollwut der vorangegangenen Jahre.

3.1.3 Das gemeinwohlorientierte Wirken

Nachdem Taparelli skizziert hat, wie ein Gemeinwesen aufgebaut sein soll – ein Gegenstand, den er dem zurechnet, was er die ‚politische Ordnung' *(ordine politico)* nennt –, stellt sich die Frage, wie ein solches Gemeinwesen,

[35] Vgl. ebd., Nr. 702–709.

[36] *L. Taparelli d'Azeglio*, Legge fondamentale d'organizzazione nella Società, in: *G. De Rosa*, I Gesuiti in Sicilia e la Rivoluzione del '48, Rom 1963, 167–188, und *Luigi Taparelli d'Azeglio*, Sulla libertà di associazione, in: *De Rosa*, I Gesuiti in Sicilia, 211–245. Um die konkrete Positionierung dieser Schriften zu erkennen, ist auch das damalige politische Umfeld zu bedenken: Im Zuge der Restauration hatte Ferdinand von Bourbon (1751–1825) im Jahr 1816 die Selbständigkeit Siziliens beendet durch das Umwandeln der über drei Jahrhunderte alten, lediglich zwei Mal im 18. und 19. Jahrhundert sehr kurzzeitig unterbrochenen Personalunion zwischen Sizilien und Neapel in eine Realunion und das Schaffen des Einheitsstaats „Königreich beider Sizilien". Vgl. *G. De Rosa*, Luigi Taparelli d'Azeglio e i moti del '48 in Sicilia, in: *Pontificia Università Gregoriana* (Hg.), Miscellanea Taparelli, 115–128, sowie *Di Carlo*, Il soggiorno in Sicilia.

[37] Präzisierend führt Taparelli an, dass das Vereinigungsrecht verschiedene Aspekte umfasst: 1. Die Möglichkeit freier Kommunikation, 2. organisatorische Selbstverantwortung, 3. ein eigenes Recht und die Möglichkeit, es durchzusetzen, 4. eigene Einnahmen und 5. selbstverantwortliche Mittelbewirtschaftung. Vgl. *Taparelli*, Sulla libertà di associazione, 219–224.

davon ausgehend, handeln und wirken soll – ein Sujet, das der Jesuit zu dem zählt, was er die ‚zivile Ordnung' *(ordine civico)* nennt.[38] Ausgangspunkt seiner Reflexionen ist, dass der Sinn der Existenz eines Gemeinwesens ist, den Individuen die Möglichkeit zu geben *und* sie darin zu unterstützen, ein gutes Leben zu führen. Ein solches dann tatsächlich zu führen, ist und bleibt allerdings in der Verantwortung jedes Einzelnen:

> „Die Wesenheit […] des Menschen […] beschränkt die sociale Thätigkeit auf das Leben nach Außen, und deswegen ist der unmittelbare Socialzweck ein rein zeitlicher und äußerlicher. […] Hieraus sieht man, daß die Gesellschaft ein Mittel ist, um die Individuen zu unterstützen, nicht aber das vom Schöpfer an und für sich vorgesteckte Ziel."[39]

Welches sind nun die zentralen Handlungsarten, die ein Gemeinwesen in Ausrichtung auf dieses Ziel wahrnehmen muss?

Erstens hat ein Gemeinwesen keineswegs die Pflicht, die Einzelnen rundum zu versorgen, sondern lediglich die Pflicht, die Rechte eines jeden Einzelnen zu schützen[40] – konkret benennt er „[d]as Recht zu leben; die nothwendigen Mittel dazu zu haben, dieselben frei gebrauchen zu können"[41]. Der entscheidende Ansatzpunkt ist dabei, dass die Rechte von Individuen miteinander kollidieren können oder auch die Einzelner und des Gemeinwesens, sodass sie sich dann gegenseitig begrenzen oder nachrangige Rechte gegenüber vorrangigen zurückstehen. Die Gewichtung erfolgt durch eine

[38] Was Taparelli unter politischer Ordnung versteht, ließe sich heute mit der Staats- und Verwaltung*sorganisation*, was er unter ziviler Ordnung versteht, mit dem *Handeln* des öffentlichen Sektors widergeben: „1. Die Gesellschaft muß ihre eigene Thätigkeit so vollkommen als möglich zu machen suchen. 2. Um dies thun zu können, muß sie ihr eigenes Wesen vervollkommnen. […] deren Vollkommenheit im Sein [wird] aus ihrer Fähigkeit zu handeln, und die Vollkommenheit im Handeln aus der gehörigen Tendenz zur Erreichung ihres Zweckes entnommen […] Wenn die Gesellschaft ihre eigene Einheit und Wirksamkeit erhält und vervollkommnet, so handelt sie in der politischen Ordnung. Zu welchem Zweck aber strebt sie nach eigener Vollkommenheit? Um dann das Wohl der in ihr vereinigten Individuen bilden zu können. Wenn sie dieses Vermögen in Aktivität setzt, so handelt sie in der bürgerlichen Ordnung" (*Taparelli*, Versuch eines Naturrechts, Nr. 735 und 736). – „1° la società deve *render perfetta la propria operazione; e affine* di poter operare più perfettamente, 2° deve *render perfetto il proprio essere.* […] la cui perfezione nell'*essere* si misura dalla capacità di operare, la perfezione nell'*operare* dalla dritta tendenza a conseguire il fine […] Quando la società conserva e perfeziona la propria unità ed efficacia ella opera nell'ordine *politico.* Ma per qual fine procura ella la propria perfezione? *Per poter* poi formare il bene degli'individui associati. Quando questo *potere* è da lei messo in effetto, ella opera nell'ordine *civico* o *civile*" (*Taparelli*, Saggio teoretico, Nr. 735 und 736 [Hervorhebungen im Original]).

[39] *Taparelli*, Versuch eines Naturrechts, Nr. 724 und 726. – „[…] l'essenza […] dell'uomo limita l'operar sociale allo esterno; e però il fine sociale immediato è di ordine temporale ed esterno. […] Dal che si vede che la società è *mezzo* ad aiutar gl'individui, non già *fine per sè* inteso dal Creatore" (*Taparelli*, Saggio teoretico, Nr. 724 und 726 [Hervorhebungen im Original]).

[40] Für Taparelli muss nämlich „[j]edes Individuum […] für sich selbst nach eigenen Kräften sorgen, oder von andern Individuen nach den Gesetzen der allgemeinen Wohlthätigkeit oder [im it. Orig. „und"; M. S.] anderer bestimmter Verhältnisse versorgt werden" (*Taparelli*, Versuch eines Naturrechts, Nr. 727). – „Ogni individuo deve dunque provvedere a sè medesimo secondo le proprie forze, o esser provveduto da altri individui secondo le leggi di universale benevolenza e di particolari relazioni" (*Taparelli*, Saggio teoretico, Nr. 727).

[41] *Taparelli*, Versuch eines Naturrechts, Nr. 739. – „Dritto a *vivere* ad *averne i mezzi* ad adoprarli *liberamente*" (*Taparelli*, Saggio teoretico, Nr. 739 [Hervorhebungen im Original]).

Abwägung erstens der betroffenen Güter und zweitens der Zahl der betroffenen Personen.[42] Abgrenzung, also Vor- und Nachrangigkeit von kollidierenden Rechten ist für Taparelli die richtige Methode, um das, was das Gemeinwohl ist, zu erkennen und zu verwirklichen: Unter Anwendung dieses Prinzips muss ein Gemeinwesen nun seinen Bürgern über Sicherheit für Leib und Leben hinaus auch Eigentum samt Nutzungs- und Verfügungsfreiheit garantieren.

Zweitens muss sich ein Gemeinwesen um jene Aufgaben kümmern, an die die Einzelnen nicht denken oder für die sie nicht über die Mittel verfügen: Neben der Unterstützung jener Bedürftigen, um die sich niemand kümmert, sind dies aufwändige Vorhaben und große Werke zum Wohl des gesamten Gemeinwesens.

Taparelli bezeichnet die beiden vorstehenden Formen des Handelns[43] als ‚sichernden Schutz' *(tutela assicurante)* und ‚kooperative Aktivität' *(attività cooperatrice);* alternativ nennt er sie auch das individuelle Handeln ‚zu schützen' *(proteggere)* und ‚zu vervollkommnen' *(perfezionare)*:

> „Wir können also zu dem Schlusse kommen, daß das Gemeinwohl nichts anderes sei, als der höchst mögliche Grad von Gerechtigkeit und Billigkeit, von welchen die erste das Wohl des Einzelnen durch die Kräfte vieler schützt; die zweite es befördert."[44]

Hinsichtlich der zweiten Form zielen die durch die Autorität umzusetzenden Aufgaben des Gemeinwesens aber noch tiefer. Denn zum einen sollen die auf das Gemeinwohl hinführenden ‚kooperativen Aktivitäten' möglichst nicht durch Zwang erfolgen, sondern vielmehr von den Individuen selbst erkannt, gewollt und mitverwirklicht werden. Und zum anderen sollen in den Individuen deren entsprechende Anlagen auch für die je eigene Lebensführung gestärkt werden.[45] Idealerweise zielt ein Gemeinwesen also darauf, dass jeder mit Blick auf sein eigenes Leben das Gute in immer besserer Weise erkennt, will und verwirklicht und analog dazu hinsichtlich des Gemeinwesens das Gemeinwohl in immer besserer Weise erkennt, will und mitverwirklicht:[46]

> „[D]ie Gesellschaft [hat] Pflicht und Recht […], in der äußerlichen Ordnung das Individuum bei der Erreichung seiner natürlichen Glückseligkeit zu unterstützen, sowohl dadurch, daß sie demselben zu dem den individuellen Kräften angemessenen Privatwohle behülflich ist, als auch dadurch, daß sie es in Verbindung mit Andern

[42] Im Einzelnen siehe ebd. Nr. 741–743.

[43] Voraussetzung dafür ist freilich, dass eine Autorität existiert – denn sie ist für Taparelli die Formalursache der Einheit des Gemeinwesens und ohne diese kann es keinerlei Handeln ‚des Gemeinwesens' geben.

[44] *Taparelli*, Versuch eines Naturrechts, Nr. 745. – „Concludiamo pur dunque che il ben pubblico altro non è se non il più alto grado possibile della *giustizia* che protegge e della *equità* che promuove colle forze di tutti il bene di ciascuno" (*Taparelli*, Saggio teoretico, Nr. 745 [Hervorhebungen im Original]).

[45] Für das Erkennen, Wollen und Verwirklichen sind dies „die geistigen, moralischen und physischen Kräfte im Individuum" (*Taparelli*, Versuch eines Naturrechts, Nr. 739). – „[…] le forze *intellettuali, morali* e *fisiche* nello individuo" (*Taparelli*, Saggio teoretico, Nr. 739 [Hervorhebungen im Original]).

[46] Vgl. ebd. Nr. 746.

zur Erreichung des allgemeinen Wohles mitwirken läßt, wozu größere Kräfte erforderlich werden."[47]

3.2 Grundlegende Problemsituationen

Nachdem wir vorstehend auf die drei Fragen zu Entstehungsweisen, gebotenem Aufbau sowie Wirken eines Gemeinwesens eingegangen sind, gilt es nun, sich weiteren drei Fragen zuzuwenden. Sie stehen im fünften, sechsten beziehungsweise dritten Buch des *Saggio* und sind vor allem Ausführungen zu richtigen Handlungsweisen für Fälle, in denen ein Gemeinwesen ungerecht regiert und Autorität ungerecht ausgeübt wird sowie zur Frage, wie angesichts einer faktischen Regierungsübername vorzugehen ist: Vor dem Hintergrund des Erörterns dieser Probleme tritt die Besonderheit der Rolle, die Taparelli der *Ethnarchie* zuspricht, klarer zutage.

3.2.1 Die Frage des Souveräns und legitimer Handlungsmöglichkeiten im Falle ungerechter Herrschaft

Die Antwort auf die Frage, welche Handlungsweise angesichts einer ungerechten Regierung richtig ist, erarbeitet Taparelli konsequent aus seinem naturrechtlichen Ansatz heraus. Dabei bewegt er sich freilich auf einem politisch brisanten Feld; durch sein Vorgehen gelangt er zu einem differenzierten Ergebnis, das damals sowohl aus der Perspektive Konservativer als auch Liberaler als gefährlich beziehungsweise unzureichend gelten konnte. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist, dass die Frage ungerechten Ausübens von Herrschaft – entweder in Form der Anmaßung oder des Missbrauchs der Autorität – unabhängig von der Staatsform zu erwägen ist und die Antwort eine einschlägige sein muss, gleich, ob es sich konkret um eine *Monarchie* oder um eine *Polyarchie* handelt.[48]

Zunächst skizziert Taparelli abstrakt, dass es Situationen gibt, in denen der ‚Besitz' der Autorität selbst oder aber das den ‚Besitz' innehabende Subjekt wegfallen – sowohl vorübergehend als auch dauerhaft. Dessen unbeschadet sieht Taparelli für den Fall, dass ungerechtes Herrschaftsausüben gegen höherrangiges Naturrecht verstößt, die Autorität – vor dem Hintergrund der Kollisionsregeln zwischen verschiedenrangigem Recht – *hinsichtlich solcher Akte* als bloß suspendiert an.

---

[47] *Taparelli*, Versuch eines Naturrechts, Nr. 734. – „[…] la società ha dovere e diritto nell'ordine esterno di aiutar l'individuo alla sua natural felicità e col sostenerlo nel conseguimento del bene privato proporzionato alle individuali sue forze, e collo associarlo agli altri nel cooperare a quei beni più universali che esigono forze più gagliarde" (*Taparelli*, Saggio teoretico, Nr. 734).

[48] Vgl. ebd. Nr. 1000. – Während des Aufruhrs in Sizilien 1848 bleibt Taparelli diesem verschiedene Staatsformen für geeignet haltenden Grundkonzept treu. Und durch das in jene Zeit hinein kontextualisierte Erörtern der grundsätzlichen Möglichkeit, dass auch das Volk die Autorität innehaben könne, hofft er, den Jesuiten eine Wirkmöglichkeit auf jener Insel im Aufruhr zu erhalten. Vgl. Anm. 56.

Voraussetzung für die erste Variante – das Wegfallen des ‚Besitzes' der Autorität – ist das vorübergehende oder dauerhafte Entfallen des diesen ‚Besitz' begründenden Titels: Das ist nicht möglich, wenn dieser auf natürlicher Notwendigkeit beruht; es ist aber – unter einschränkenden Bedingungen wie beispielsweise, dass es sich beim ungerechten Ausüben der Herrschaft nicht bloß um einen Einzelfall handelt – möglich, wenn der ‚Besitz'-Titel auf freiwilliger Übereinkunft oder Einsetzung beruht.[49] Voraussetzung für die zweite Variante – das Wegfallen des den ‚Besitz' innehabenden Subjekts – ist, dass im Herrschenden entweder die für die auf das Ordnen zielende Tätigkeit des Regierens unabdingbare Intelligenz entfällt oder in *permanenter* Weise der auf das Gute gerichtete Wille.[50]

Um konkrete Antworten zu erarbeiten, geht Taparelli im Anschluss an diese abstrakten Vorüberlegungen von zwei Grundsätzen aus. Der erste besagt, dass im Falle eines Streits zwischen Regierenden und Bevölkerung hinsichtlich ungerechter Herrschaftsausübung die beiden Parteien zur Entscheidungsfindung untereinander als Gleichgestellte anzusehen sind. Wenn es nun zu einem Streit zwischen Regierenden und Bevölkerung über das ungerechte Ausüben von Herrschaft kommt, ist der entscheidende Punkt, wer in dieser Frage das Urteil fällen darf. In den Augen des Jesuiten helfen die Auffassungen, dass dies der Herrschende oder die Bevölkerung tut, nicht weiter. Für die beste Möglichkeit hält Taparelli ein Urteil durch einen

[49] Vgl. ebd. Nr. 1015–1017. – Die im vorstehenden und in diesem Absatz wiedergegebene Lehre Taparellis gibt Gelegenheit, aufzuzeigen, dass er nicht lediglich auf namhafte jüngere Theologen zurückgegriffen, sondern sich stark an Thomas von Aquin selbst orientiert hat. – Zunächst findet sich bei *Thomas von Aquin*, Scriptum super Sententiis II d.44 q.2 a.2 die Unterscheidung zwischen einem Mangel im Erlangen und einem solchen im Ausüben der Autorität: Im zweiten Fall dürfen bloß jene Akte, die dem, worauf jede Herrschaft hinordnen soll, entgegengesetzt sind, also naturrechtswidrige Akte, nicht befolgt werden; im ersten Fall kann die Autorität hingegen abgelehnt werden. Des Weiteren findet sich in *Thomas von Aquin*, De regno ad regem Cypri I, 7 dieselbe Dreiteilung mit Blick auf die Autorität wie bei Taparelli: Ob ein „tyrannus in regimine" abgesetzt werden kann, bejaht Thomas dort ebenfalls nur für die Fälle, dass der Herrscher durch das Volk oder einen Oberherrn eingesetzt wurde. Dieser Lektüreschlüssel ist wohl auch auf die äußerst knappe Behandlung des Widerstandsrechts in *Thomas von Aquin*, Summa Theologiae II-II q.42 a.2 ad 3 anzuwenden. – Die Unterschiede zwischen Taparelli und den ihm zeitlich erheblich näher stehenden Autoren Francisco Suárez und Alfons Maria von Liguori (1696–1787), zwischen deren Auffassungen Taparelli eine Mittelposition einnimmt, sind demgegenüber deutlicher: Um 1600 räumt *Francisco Suárez*, Defensio fidei catholicae et apostolicae VI, 4, 15 die Möglichkeit ein, dass ein „tyrannus in regimine" (ein „tyrannus in titulo" erst recht) stets durch einen Letztrückgriff auf die Autorität des Volkes abgesetzt/ersetzt werden kann; um 1760 besteht hingegen nach *Alfons Maria von Liguori*, Homo apostolicus; Band 1, Abschn. 8, Kap. 2, Nr. 13 nie die Möglichkeit, dass sich das Volk gegen einen „tyrannus in titulo" (erst recht nicht gegen einen „tyrannus in regimine") erhebt. – Siehe zu allen drei genannten Autoren – mit weiteren Nachweisen – *J. Spindelböck*, Aktives Widerstandsrecht. Die Problematik der sittlichen Legitimität von Gewalt in der Auseinandersetzung mit ungerechter staatlicher Macht. Eine problemgeschichtlich-prinzipielle Darstellung. St. Ottilien 1994, 80–89, 100 f. und 126 f.; zu den Unterschieden zwischen Taparelli und Suárez siehe *A. Perego*, Autocritica Taparelliana nella questione dell'origine dell'autorità, in: Gr. 31 (1950) 125–137.

[50] Vgl. *Taparelli*, Saggio teoretico, Nr. 1018 f.

höheren Dritten. Er erkennt jedoch, dass bei dieser Variante die Probleme in der Umsetzbarkeit liegen, da es einen solchen Dritten oft nicht gibt.[51]

So kommt beim Fehlen eines solchen Höheren der zweite Grundsatz zum Zuge. Dazu ist zur Art und Weise der Entstehung des jeweiligen Gemeinwesens zurückzugehen und der dementsprechende ‚Besitz' *(possesso)* der Autorität zu Beginn zu bestimmen: Bei einem aus natürlicher Notwendigkeit hervorgehenden Gemeinwesen ergibt sich dies aus dem von den Mitgliedern eingebrachten Besitz *(antico possesso)*; in dem durch freiwillige Übereinkunft entstehenden Gemeinwesen liegt der ‚Besitz' bei allen sich Zusammenschließenden *(tutti i contraenti)*; in einem ‚vorgeschriebenen' Gemeinwesen geht der ‚Besitz' wiederum auf den Besitzer des das Gemeinwesen begründenden Rechts zurück *(possessore del diritto prevalente)*.[52]

Findet sich in einem Gemeinwesen mit ungerechter Ausübung der Herrschaft am Anfang also eingebrachter Besitz, liegt der ‚Besitz' der Autorität bei den Regierenden und das Volk hat keine Ersetzungsbefugnis. Steht am Ursprung hingegen gemeinsamer Besitz aller sich Zusammenschließenden, ist der ‚Besitz' der Autorität bei der Bevölkerung und diese kann – insofern sie keine irrevokable Bestellung vorgenommen hatte – einen neuen Herrscher wählen. Gibt es am Beginn schließlich einen Besitzer eines begründenden Rechts, so liegt der ‚Besitz' der Autorität bei diesem und er hat die Aufgabe, einen neuen Regenten zu bestimmen.[53]

Von diesen Konstellationen unabhängig könnte nur eine Gerichtsinstanz jene Partei, zu deren Gunsten der ‚Besitz' zählt, im Falle des ungerechten Ausübens der Autorität verurteilen. Wenn es eine solche Gerichtsinstanz nicht gibt, gilt es, diese Ungerechtigkeit zu ertragen, wenn der ‚Besitz' der Autorität beim Herrschenden liegt, um ein noch größeres Übel zu vermeiden. Dieses bestünde, neben dem durch eine Rebellion in solchen Fällen verursachten Rechtsbruch, im Chaos und in Wirren, die darauf leicht folgen.[54]

Taparelli liegt daran, seine Position als eine ausgewogene erscheinen zu lassen, die weder in ein fatalistisches noch in ein aktionistisches Extrem verfällt. So vertritt er die Auffassung, dass es einerseits im Laufe der Geschichte der Menschheit kontinuierlich zu stets größeren Zusammenschlüssen gekommen ist, wodurch es im Laufe der Zeit in Fällen ungerechten Ausübens der Herr-

[51] Vgl. ebd. Nr. 1023 und 1010.

[52] Vgl. ebd. Nr. 990. – Der Jesuit verdeutlicht, dass die Autorität in einer Gesellschaft grundsätzlich übertragen oder abgelegt werden kann. Dies darf zwar einerseits nicht geschehen, wenn der aus Übertragen/Ablegen für das Wohl der Gesellschaft entstehende Schaden größer ist als der Nutzen für den Übertragenden/Ablegenden; andererseits ist es aber ebenso falsch, an der Autorität festzuhalten, wenn die Herrschaft zum Schaden der Gesellschaft führt. Allerdings dürfen durch Übertragen/Ablegen keine Rechtspositionen verletzt werden, sodass die jeweils einschlägigen Möglichkeiten nur Vererbung oder Wahlen sind (dies trägt jenen Gesellschaften Rechnung, die auf natürlicher Notwendigkeit bzw. auf freiwilliger Übereinkunft beruhen; rein der Vollständigkeit halber wäre für Gesellschaften die ‚vorgeschriebener' Art sind, noch Neubestimmung durch den Vorschreibenden zu nennen). Vgl. ebd. Nr. 991–999.

[53] Vgl. ebd. Nr. 1021–1026.

[54] Vgl. ebd. Nr. 1028–1031.

schaft immer häufiger einen Höheren gibt, der solche Regierenden ersetzen kann. Andererseits betont er, dass *jede* mögliche Autorität – außer Gott – ungerecht sein kann, weshalb auch bei Vorhandensein eines Höheren das ungerechte Ausüben von Herrschaft gedeckt werden kann: Gerechtigkeit ist folglich in dieser Welt *nicht garantierbar.*

Kurz: Die Vervollkommnungsbedürftigkeit eines jeden Gemeinwesens führt zwar allmählich auf eine immer mehr Korrekturinstanzen umfassende Gesellschaft aller Völker zu, jedoch kann dies trotzdem keine perfekte diesseitige Gerechtigkeit gewähren.[55]

Diese abstrakten Ausführungen wendet Taparelli auch konsequent auf konkrete politische Fragen seiner Zeit an. Erwähnenswert ist zunächst eine kurze Schrift aus dem Revolutionsjahr 1848, in der er auf Bildungserfordernisse und wichtige Eigenschaften eines Volkes eingeht, wenn es die Rolle des Souveräns ausfüllen können soll: Implizit konstatiert er dadurch die prinzipielle Möglichkeit der Herrschaft des Volkes auch angesichts eines konkreten zeitgenössischen Kontexts.[56]

Ferner ist natürlich sein Text *Della Nazionalità* von 1847 zu erwähnen.[57] Seine Antwort auf die damals in Italien intensiv diskutierte Frage der Unabhängigkeit war abwägend und differenziert. Vor allem unterscheidet Taparelli Nationalität und Unabhängigkeit.

Hinsichtlich der Nationalität identifiziert er ihre konstitutiven Elemente in der Abstammung *(generazione)*[58] und der Sprache; Geografie und Regierungsform sieht er hingegen als veränderbar an. Er hält die Nationalität des Weiteren durch die jeweils – wesensgemäß auf das Gemeinwohl hinarbeitende – rechtmäßige Autorität für vertiefungs- und förderungswürdig, weist aber zugleich auf den übergreifenden geschichtlichen Prozess hin, der in einem allmählichen Vergrößern der Gemeinwesen und einem fortschreitenden Intensivieren der Beziehungen zwischen den Völkern besteht.

Im nächsten Schritt hält er die Frage der Unabhängigkeit, innerhalb der genannten Dynamik, für eine nach Rechtsgrundsätzen zu beurteilende. Die Abhängigkeit einer Nation ist möglich[59] und sie *kann* dieser auch nützlich

---

[55] Vgl. ebd. Nr. 1008 und 1034–1038.

[56] *L. Taparelli d'Azeglio*, Doti del popolo sovrano, in: *De Rosa*, I Gesuiti in Sicilia, 189–191. – Inmitten jener politischen Konfrontation galt umso mehr, dass eine solche Erörterung in den Augen der Revolutionäre unzureichend und in jenen der Monarchisten inakzeptabel war.

[57] *L. Taparelli d'Azeglio*, Della Nazionalità, Florenz ²1849 [¹1847]. Diese Schrift erschien kurz nach der zweiten Auflage des „Saggio" und wurde ab dessen dritter Auflage als eine der zahlreichen Ergänzungen in Taparellis Hauptwerk integriert (3. Aufl. *Nota CXXI*; 4. Aufl. *Nota CXL*). – Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit dieser Schrift siehe z. B. *E. Di Carlo*, Una polemica tra V. Gioberti e P. L. Taparelli, Palermo 1919; *Di Rosa*, Luigi Taparelli, 163–238; *F. Traniello*, La polemica Gioberti-Taparelli sull'idea di nazione e sul rapporto tra religione e nazionalità, in: *V. Branca/S. Graciotti* (Hgg.), Popolo, nazione e storia nella cultura italiana e ungherese dal 1789 al 1850, Florenz 1985, 295–316, bes. 295–301 und 309–316.

[58] Hiermit meint er die Abstammung von einer Kulturgemeinschaft, wie beispielsweise der französischen Gesellschaft, nicht eine biologische Stammeszugehörigkeit.

[59] Das angeführte Beispiel ist die viele Nationen umfassende Doppelmonarchie Öster-

sein. Allgemein ist zunächst zwischen erlangter und noch nicht erlangter Unabhängigkeit zu unterscheiden: Erstere ist zu festigen, die zweite muss nicht zwingend verwirklicht werden. Vielmehr ist – in bekannter Weise von Herrschaftstitel und -ausübung ausgehend – zwischen rechtmäßiger und unrechtmäßiger Abhängigkeit zu unterscheiden: Im ersten Fall sind Unabhängigkeitsbestrebungen unbegründet.

Gesellschaftliche Ordnung ist für Taparelli im *Abstrakten* zwar absolut, in der *praktischen Anwendung* aber kontingent.[60] In diesem Sinne zielt Nationalität für ihn perspektivisch stets auf Unabhängigkeit, damit eine jede Nation – auf das immer interdependentere globale Miteinander hin (!) – ihren Platz inmitten gleichberechtigter anderer erlangt; dessen unbeschadet kann aber die Abhängigkeit von einer auswärtigen Autorität als Abschnitt auf dem genannten Weg durchaus legitim sein, insofern dies die Vertiefung und Förderung der Nationalität begünstigt.[61] Vor dem Hintergrund eines solchen Gesamtverständnisses identifiziert Taparelli die selbstreferenzielle Überhöhung der unabhängigen Nation daher als schädliche Idolatrie für das menschliche Zusammenleben, da sie nicht zusammen-, sondern gegeneinanderführend ist.

3.2.2 Intervention in Friedenszeiten zugunsten des Souveräns

Taparelli hat sich auch damit auseinandergesetzt, ob es richtig sein kann, dass im Falle innerer Auseinandersetzungen in einem Gemeinwesen benachbarte Staaten intervenieren. Die Beantwortung dieser Frage geht er ebenfalls unter dem für ihn entscheidenden Aspekt der Rechtswahrung an, sodass dies der Maßstab ist, an dem er etwaiges Eingreifen bewertet. Allgemein kommt es anderen Staaten zu, zu helfen, wenn die gute Ordnung in einem anderen Staat bedroht oder gestört ist: je nach Situation entweder durch Unterstützen oder durch Zurechtweisen der Regierenden des betreffenden Staates. Eine Intervention vonseiten Dritter ist für ihn jedoch falsch, wenn

---

reich-Ungarn.

[60] Zwei längere, seine Argumentation zur Unabhängigkeit zusammenfassende Zitate seien hier wiedergegeben: „[…] esaminare i diritti e doveri: I diritti della *nazione* e doveri della propria condizione. I *diritti* come volgono un perno nell'elemento essenziale dell'uomo e della società, così aggiransi coll'altro nell'elemento mutabile de' fatti e delle convenzioni: epperò nascer debbono e dimostrarsi sì da sinceri principj di filosofia cristiana, sì dalle origini storiche e dalle legittime mutazioni de' governi: il cui possesso non è lecito assalire nè colle armi, nè colla penna, finché non sia chiarito *certamente* illegittimo: giacché un possesso *certo* non può per ragioni *incerte* mettersi in forse" (*Taparelli*, Della Nazionalità, 61). „Il diritto all'indipendenza trovasi così nella medesima condizione di tutto il sociale ordinamento, anzi di tutte le leggi morali, assolute nell'ordine loro astratto, contingenti e mutabili nella pratica loro applicazione. […] Or chi sa dirmi quali mutazioni avranno prodotte fra un secolo le locomotive e i telegrafi, le associazioni e la libertà politica? [...] Ma osservate di grazia ciò che ottennero queste cause dal 1815 fin oggi: quante variazioni! Nazioni e Stati novelli il Belgio e la Grecia, caduta Cracovia, mutate tre dinastie, l'Algeria conquistata" (ebd. 59 f.).

[61] Taparelli sieht das Erstreben von Unabhängigkeit lediglich wegen einer gegebenen Abhängigkeit als unbegründet an. Vgl. *G. Aliberti*, Nazione e stato nei federalisti cattolici del risorgimento: Balbo, Taparelli, d'Ondes Reggio, in: RSSR 45 (1994) 128–145, bes. 136–140.

sie an der legitimen Autorität des in Wirren befindlichen Gemeinwesens vorübergeht.[62] Ohne Vorliegen einer Bitte derer, die Autorität in jener Gesellschaft legitim innehaben ist ein Eingreifen daher nur dann möglich, wenn eine Regierung dort nicht mehr handeln kann oder überhaupt nicht mehr existiert. Im ersten Fall kann eine Interventionsbitte vonseiten der nicht mehr Handlungsfähigen unterstellt werden, im zweiten Fall hingegen vonseiten jener Bevölkerungsteile, die eine gute Ordnung begehren. In beiden Konstellationen zielt die Intervention auf die Wiederherstellung der Handlungsfähigkeit beziehungsweise der Existenz einer legitimen Autorität.[63]

Es darf in diesem Zusammenhang nicht vernachlässigt werden, dass der Jesuit neben Interventionsszenarien aus „Internationalliebe" *(amore internazionale)* schließlich auch solche aus „internationelle[r] Vertheidigung" *(difesa internazionale)* kennt, die ebenfalls nicht des Vorliegens einer Bitte der im Zielstaat legitim Herrschenden bedürfen. Darunter sind Fälle zu verstehen, in denen der Staat, in dem die Intervention erfolgen soll, durch eine Lehre respektive eine Doktrin die gute Ordnung im Inneren *anderer* Staaten bedroht oder bereits beeinträchtigt. Dies knüpft Taparelli an vier restriktive Bedingungen: Andere Staaten müssen unmittelbar bedroht beziehungsweise bereits beeinträchtigt sein, sei es in spezieller Weise, sei es hinsichtlich des für eine jede Gesellschaft nötigen Fundaments; das Zusammenwirken aller Umstände mündet in eine nur mehr militärisch zurückweisbare Aggression; das Verfolgen und Verwirklichen der genannten Ideologie geschieht vorsätzlich; solange eine Autorität, die die gute Ordnung zu verwirklichen sucht, legitim ausgeübt wird, ist es höchst unwahrscheinlich, dass ein solch aufforderungsloser Eingriff begründet ist.[64]

---

[62] Taparelli behandelt die Frage einer Intervention in Friedenszeiten diesbezüglich anhand der beim Widerstandsrecht des Volkes erarbeiteten Prinzipien: In einer aus natürlicher Notwendigkeit hervorgehenden Gesellschaft kann der Herrscher die Einladung zur Intervention formulieren; in einer auf freiwilliger Übereinkunft beruhenden Gesellschaft die Bevölkerung; in einer ‚vorgeschriebenen' Gesellschaft derjenige, der den Herrscher eingesetzt hat (vgl. *Taparelli*, Saggio teoretico, Nr. 1315).

[63] Die spezielle Frage des Verhaltens gegenüber einer im Anschluss an einen unrechtmäßigen Umsturz bestehenden De-facto-Regierung, die zwar illegitim ist, aber zur guten Ordnung führt, behandelt Taparelli ausführlich (siehe unten 3.2.3; vgl. *Taparelli*, Saggio teoretico, Nr. 659–684). Auch im Zusammenhang von Interventionen seitens anderer Staaten betont er, dass Eingriffe zum Wiedereinsetzen eines unrechtmäßig abgesetzten Herrschers nicht durchgeführt werden dürfen, dass das Ziel der Restauration der rechtmäßigen Verhältnisse nicht verfolgt werden darf, wenn das Übel dadurch vergrößert, also wenn die Lage für die Bevölkerung insgesamt verschlechtert würde (vgl. ebd. Nr. 1274); vgl. *L. Taparelli*, Il Non Intervento, in: CivCatt 4 (1860/5) 641–659, und *ders.*, La Fede dei Trattati, in: CivCatt 4 (1860/6) 149–162.

[64] Vgl. *Taparelli*, Saggio teoretico, Nr. 1266–1279. – „Aus dem eben Gesagten ergibt sich, daß die inneren Unruhen in einer Nation einer benachbarten gleichberechtigten Nation das Recht einer gewaltsamen Intervention, ohne aufgefordert zu sein, nur dann geben, wenn die Unruhen positiv die politische Existenz des Nachbarstaates gefährden, und man in feindlicher Absicht aufrührerische Theorien zu verbreiten […] sucht" (*Taparelli*, Versuch eines Naturrechts, Nr. 1278). – „Dal fin qui detto apparisce che le intestine discordie di una nazione non danno a vicina nazione *uguale* il dritto d'*intervento coattivo* se non quando tali discordie minacciano *positivamente* la politica esistenza della vicina società, tendendo con animo ostile a propagarvi dottrine sovversive" (*Taparelli*, Saggio teoretico, Nr. 1278 [Hervorhebungen im Original]).

3.2.3 Faktische Regierungsübernahme und Legitimität

Taparelli hat schließlich auch die Frage erörtert, welches Verhalten richtig sei, wenn die legitim Regierenden entmachtet und Autorität dann zwar sowohl effektiv als auch zum Wohl der Bevölkerung, aber eben illegitim von einer faktischen Regierung ausgeübt wird.[65] Damit berücksichtigt der Jesuit jene Fälle, in denen es – durch Aufruhr der Bevölkerung oder Intervention anderer Staaten – zu einem Machtübergang *gegen* das Recht kommt. Seine Antwort erarbeitet Taparelli kohärent im Rahmen seines sozialethischen Denkens. Dieses richtet sich, wie erwähnt, an Sein und Einheit des Gemeinwesens aus – die Autorität sowie der für das Verwirklichen des Gemeinwohls bestmögliche Aufbau des Gemeinwesens haben die höchste Priorität. Auch angesichts eines durch die Aufspaltung von legitimem Souverän und effektiver Macht eingetretenen Dilemmas gilt: Jedes Gemeinwesen hat Anspruch auf eine auf das Gemeinwohl hin ordnende Autorität.

Der Usurpator nun ist illegitimer ‚Besitzer' der Autorität:[66] Wenn der legitime Souverän keine effektive Macht mehr hat *und* diese auch nicht zurückerlangen kann, differenziert Taparelli dahingehend, dass die Bevölkerung zwar nicht der Person des Usurpators, um des Gemeinwohls willen, aber der von ihm ‚besessenen' Autorität Gehorsam schuldet. Spiegelbildlich muss der Usurpator auf die Effektivität, auf die Durchsetzung der Autorität achten, kann aber für den Umstand, dass *er* sie ‚besitzt', niemandem gegenüber Zustimmung reklamieren. Es besteht, in anderen Worten, für Taparelli die Situation, dass der Usurpator im illegitimen ‚Besitz' der Autorität hinsichtlich der zivilen Ordnung ist, aber ohne Autorität mit Blick auf die politische Ordnung:[67] Vielmehr bleibt der legitime aber entmachtete Souverän weiterhin der ‚Besitzer' der Autorität hinsichtlich der politischen Ordnung.[68]

Diesem Souverän stehen das Wahren seiner Rechte und die Wiederherstellung seiner effektiven Macht zu. Allerdings darf es nicht dazu kommen, dass in diesem Zuge das, wofür alle Autorität letztlich existiert, durch schwere Auseinandersetzungen aufgehoben wird: das Gemeinwesen selbst. „Wenn also die Vertheidigung der politischen Rechte die Zerstörung der Socialordnung nothwendig machen würde, wäre die Gesellschaft der Pflicht ihrer Vertheidigung enthoben."[69] Des Weiteren ist für Taparelli der Zeitraum

---

[65] Detailliert hierzu *G. Jarlot*, De l'insurrection à la légitimité, in: *Pontificia Università Gregoriana* (Hg.), Miscellanea Taparelli, 207–226.

[66] Taparelli unterscheidet auf diese Weise den Usurpator von einem Banden- oder Banditenführer, dieser verfügt lediglich über Macht, jener zudem – wenn auch illegitim – über die Autorität in einem Gemeinwesen.

[67] Taparelli versteht unter ziviler Ordnung jene, die sich auf das Wohl der einzelnen Mitglieder eines Gemeinwesens, unter politischer Ordnung hingegen jene, die sich auf die (Staats-) Organisation des Gemeinwesens selbst bezieht (siehe oben 3.1.3).

[68] Vgl. *Taparelli*, Saggio teoretico, Nr. 659–672.

[69] *Taparelli*, Versuch eines Naturrechts, Nr. 678. – „Dunque quando la difesa dei diritti politici giugnesse a distruggere l'ordine sociale, cesserebbe nella società l'obbligo di tal difesa" (*Taparelli*, Saggio teoretico, Nr. 678). – Taparelli trägt hier der Einsicht Rechnung, dass es an

selbst, in dem eine faktische Regierung besteht, ein „Zustand der Unordnung, der nach langer Zeit die Gesellschaft ruinieren müßte“[70]. Aus dieser Gesamtkonstellation folgt, dass ein bloßer ‚Besitz‘ der Autorität in der politischen Ordnung – der aber nicht durchsetzbar ist, beispielsweise weil dies nur zum Preis faktischen Zerstörens des betroffenen Gemeinwesens möglich wäre – *verjähren* kann. Der Grund für die Möglichkeit solcher Verjährung liegt darin, dass das Bestehen eines gemeinwohlorientierten Gemeinwesens Priorität hat: Wie das Durchsetzen des Rechts auf ‚Besitz‘ der Autorität nicht zum Preis der Zerstörung des Gemeinwesens erfolgen darf, so gilt dasselbe für das Beharren auf jenem Recht.[71] Auf diese Weise wird eine faktische Regierung nach längerer Zeit zu einer legitimierten.[72]

In seiner konzisen Erörterung faktischer Regierungen gelingt es Taparelli, anhand seiner Prioritäten – ohne richtiges und falsches Ex-ante-Verhalten legitimen Regierungen gegenüber zu relativieren – das richtige und das falsche Ex-post-Verhalten aufzuzeigen hinsichtlich der immer wieder eintretenden rechtswidrigen Machtübernahmen.

Die im Rahmen des dritten, vierten, fünften und sechsten Buchs des *Saggio* stehenden Ausführungen zu den vorstehenden sechs Fragen sind für Taparelli für alle staatlichen Gemeinwesen gültig. Auf das darin Erörterte greift er daher im späteren Verlauf des sechsten Buchs seines Hauptwerks zurück, wenn er sich der *Ethnarchie* zuwendet.

3.3 Übertragung auf die Ethnarchie

Die Skizze eines – zumindest mit Blick auf die Zielgröße – weltweiten Zusammenschlusses der Völker, den er mit dem Neologismus *Ethnarchie* bezeichnet, hält Taparelli verhältnismäßig knapp, da er in vorangegangenen Büchern des *Saggio* erarbeitete Denkfiguren und Konzepte zugrunde legt. Doch er extrapoliert bei diesem Entwurf inmitten des für ihn im 19. Jahr-

---

der Spitze von Gemeinwesen (anders ausgedrückt: in der Ebene der internationalen Gesellschaft gleichberechtigter Gemeinwesen) zu Rechtsbrüchen kommen kann, die ohne Verschlechterung der Gesamtsituation nicht mehr reversibel sind. Dies gilt wesensgemäß nicht für Ebenen unterhalb einer durchsetzungsfähigen Autorität: „Bei dem Streite der Privaten ist es die Pflicht vernünftiger Beharrlichkeit, dem Verbrechen nicht zu weichen, sei dieß auch noch so vom Glück begünstigt und in Bosheit verhärtet, weil die öffentliche Auktorität doch immer auf irgend eine Weise das verletzte Recht wieder herstellen kann.“ – „Nelle liti dei privati è costanza ragionevole il non darla vinta al delitto, benchè felice e ostinato, perchè sempre la pubblica autorità può in qualche modo restituire in pristino il dritto offeso“ (ebd.).

[70] *Taparelli*, Versuch eines Naturrechts, Nr. 679. – „[…] è uno stato di disordine, il quale a lungo andare deve rovinare la società“ (*Taparelli*, Saggio teoretico, Nr. 679).

[71] Konkrete Fristen nennt der Jesuit nicht, einzig, dass die Verjährung über die Herrschaftszeit des Usurpators selbst hinausreicht, dass es bereits zur Weitergabe der effektiven Macht an Nachfolger gekommen sein muss. Vgl. ebd. Nr. 682 f.

[72] Welche der drei Entstehungsarten von Gemeinwesen einschlägig ist (siehe oben 3.1.1), ergibt sich in diesen Fällen im späteren Rückblick daraus, wie es ursprünglich zur Usurpation gekommen ist.

hundert Erkennbaren teilweise wegweisend.[73] Im Folgenden wird zunächst die aus mehreren aufeinander aufbauenden Stufen bestehende internationale Ordnung schlaglichtartig beleuchtet; sodann werden die Aspekte des Entstehens, des Aufbaus, der politischen und zivilen Ordnung sowie auch der Autoritätsgrenzen der *Ethnarchie* erörtert; schließlich werden deren von Taparelli vorgesehene Eingriffsmöglichkeiten im Inneren einzelner Mitgliedstaaten näher fokussiert.

3.3.1 Die Stufen der internationalen Ordnung

Taparellis Auseinandersetzung mit dem Bereich der internationalen Beziehungen ist am einfachsten in der Form von drei aufeinander aufbauenden Stufen zu erschließen. Er wendet sich zunächst der weltweiten *natürlichen* Gesellschaft der Staaten zu, also jener, die durch das bloße Vorhandensein verschiedener Staaten auf dieser Erde gegeben ist; zunächst in Bezug auf die von den Staaten einzunehmende Grundhaltung, sodann hinsichtlich der daraus hervorgehenden Pflichten im Zustand des Friedens und des Krieges. Schließlich sieht er auf die – zumindest prospektiv – weltweite *partikulare* Gesellschaft der Staaten, die *Ethnarchie,* die die Staaten durch Willensentschluss bilden.

Zu Beginn erörtert der Jesuit also die grundsätzliche Haltung, die Staaten den anderen gegenüber in der weltweiten *natürlichen* Gesellschaft der Staaten einnehmen sollen. Er bildet eine Analogie zur Individualethik: Wie es für Einzelpersonen geboten ist, einander grundsätzlich in der Haltung der Liebe zu begegnen, so gilt dies auch für Staaten. Die internationale Liebe *(amore internazionale)* ist, wie jene zwischen Personen, das Wollen des Wohls des Anderen: Negativ beinhaltet das, nichts zu tun oder von den eigenen Bürgern zu verlangen, was eine Verletzung fremder Rechte mit sich bringt; positiv heißt das, zum Glück der anderen beizutragen. Diese Grundhaltung soll alle Handlungen im Umgang mit anderen Staaten prägen. Der entscheidende Unterschied zur interpersonalen Liebe besteht allerdings darin, dass das individuelle Wohl im Führen eines guten Lebens besteht, das Wohl eines Gemeinwesens hingegen darin, eine ebendies begünstigende äußere Ord-

[73] An Darstellungen und Erörterungen von Taparellis „Ethnarchie" seien genannt *E.-L. Julien*, Une théorie catholique de la societé des nations, in: Le Correspondant 257 (1919) 961–983; *A. Brucculeri*, Un precursore italiano della società delle nazioni, in: CivCatt 77 (1926/1) 395–405, CivCatt 77 (1926/2) 28–37 und 121–131; *R. Jacquin,* L'ordre international d'après Taparelli d'Azeglio, in: *Associacion Internationale Vitoria-Suárez* (Hg.), Vitoria et Suárez. Contribution des théologiens au Droit International Moderne, Paris 1939, 209–226; *B. de Solages*, La genèse et l'orientation de la théologie de la guerre juste, in: BLE 41 (1940) 154–175; *A. Messineo*, Comunità mondiale e autorità mondiale, in: *Pontificia Università Gregoriana* (Hg.), Miscellanea Taparelli, 273–297; *L. Pereña*, La autoridad internacional en Taparelli, in: *Pontificia Università Gregoriana* (Hg.), Miscellanea Taparelli, 405–432; *K. v. Schuschnigg*, Der Beitrag der Spätscholastik zu unserem Völkerrecht, in: *Pontificia Università Gregoriana* (Hg.), Miscellanea Taparelli, 475–501; *A. Verdross*, L'organisation internationale dans la doctrine chretienne, in: *Pontificia Università Gregoriana* (Hg.), Miscellanea Taparelli, 529–534.

nung zu schaffen.[74] Das bedeutet, dass das Wohl eines Gemeinwesens stets dem Wohl der Individuen zu dienen hat und dass die internationale Liebe daher – im Gegensatz zu jener zwischen Personen – nur *mittelbar* auf das gute Leben zielt.[75]

Auf dieser die Grundhaltung betreffenden Stufe, die auch als Fundament gelten kann, gründet die folgende Stufe, die sich daraus konkretisierende, zentrale Pflichten zum Gegenstand hat. Konsequent ist, dass Taparelli zunächst solche den Friedenszustand betreffende Pflichten behandelt und erst anschließend die für den Kriegszustand geltenden.[76] Krieg und Frieden sind für ihn nämlich nicht als zwei gleichberechtigte, nebeneinanderstehende Zustände zu sehen. Auf sie ist eher ein Regel-Ausnahme-Verhältnis anzuwenden (Anstreben des Gemeinwohls versus Wahren der Gerechtigkeit).

Taparelli unterscheidet zwischen dem materiellen und dem moralischen Wohl von Staaten; er wendet sich den diesbezüglich geltenden Pflichten anderer Staaten nacheinander zu[77]: Sowohl unter materiellen wie moralischen Aspekten fällt es unter die Gerechtigkeit, einen Staat in seinem Besitz nicht zu schädigen; ihn hinsichtlich berechtigter Anliegen bei dessen Mehren zu unterstützen, fällt unter das Wohlwollen.

Im Bereich des materiellen Wohls differenziert er zwischen dem Besitz von Territorien und von Gütern.[78] Mit Blick auf Territorien ist ausschließ-

---

[74] Vgl. *Taparelli*, Saggio teoretico, Nr. 1252 f.

[75] Dessen unbeschadet ist aber das von der weltweiten natürlichen Gesellschaft der Nationen anzustrebende Gut ein „bene onesto", ein um seiner selbst willen angestrebtes Gut (während das von partikularen Gesellschaften – so auch der „Ethnarchie" – anzustrebende Gut nur ein „bene utile" sein kann, ein als Mittel angestrebtes Gut). – Taparelli rekapituliert die Differenz des „bene onesto" der weltweiten natürlichen Gesellschaft der Nationen und der weltweiten natürlichen Gesellschaft der Individuen nochmal kompakt unmittelbar bevor er auf die „Ethnarchie" eingeht: „[…] es beweist […], daß das Gemeinwohl der internationellen Gesellschaft von einem andern Standpunkt aus betrachtet werden muß, als das Wohl der Gesellschaft von Individuen, und daß die internationelle Gesellschaft für alle die Erhaltung der politischen Ordnung befördert, während die universelle Gesellschaft der Individuen die Erhaltung der natürlichen Ordnung oder natürlichen Sittlichkeit zum Zwecke hat. Die natürliche Gesellschaft der Individuen beabsichtigt, ihnen mittelst der bürgerlichen Ordnung ihr individuelles sittliches Leben zu erleichtern, die natürliche Gesellschaft der Nationen aber bezweckt mittelst der politischen Ordnung eine Erleichterung in der sociellen Thätigkeit der Nationen" (*Taparelli*, Versuch eines Naturrechts, Nr. 1358). – „[…] dimostra che il ben comune della società internazionale deve riguardarsi sotto aspetto diverso dal bene della società degl'individui: e che la società internazionale procaccia in comune la conservazione dell'ordine politico, mentre la universale società degl'individui procaccia quella dell'*ordine naturale* ossia della naturale *onestà*. La società naturale degl'individui pretende che questi trovino appianate le vie dell'individuale lor vivere onesto per mezzo dell'ordine civico; la natural società delle nazioni vuole che queste trovino appianate le vie al loro operar sociale per mezzo dell'ordine loro politico" (*Taparelli*, Saggio teoretico, Nr. 1358 [Hervorhebungen im Original]).

[76] Im Vordergrund steht im Frieden das Wohlwollen, im Krieg die Gerechtigkeit (vgl. ebd. Nr. 1404).

[77] Die Pflichten im Friedenszustand betrachtet Taparelli tatsächlich unter drei Aspekten. Der erste betrifft die ‚politische Ordnung' und Funktionsfähigkeit anderer Gesellschaften, der zweite und dritte die Beziehungen zu diesen in materieller wie immaterieller Hinsicht: An dieser Stelle sind jedoch nur mehr der zweite und dritte Aspekt wiederzugeben, da der erste aus systematischen Gründen bereits unter Punkt 3.2.2 dieses Artikels entfaltet worden ist.

[78] Vgl. ebd. Nr. 1280–1303.

licher Besitz nur möglich, wenn ein Gebiet kein Gemeingut sein kann, also nicht von allen ohne Nachteil für alle anderen genutzt werden könnte, wie beispielsweise die Hochsee für die Schifffahrt. Denn ausschließlicher – unter Berücksichtigung berechtigter Ansprüche jeweiliger Nachbarn abgegrenzter – territorialer Besitz ist zur vernünftigen Existenzsicherung geboten, nicht aber zur unberechtigten Bereicherung gegenüber anderen. Im Hinblick auf Güter führen Handel und Austausch zu immer intensiveren Beziehungen und zu gegenseitigem Nutzen; dies gilt auf globaler Ebene ebenso wie auf nationaler und lokaler. Es liegt daher im Interesse eines Staates, mit vielen anderen, nahen wie fernen, einen offenen Handelsverkehr etablieren zu können: Es ist zwar kein Staat verpflichtet, stets mit jedem anderen Handel zu treiben, verpflichtend ist aber, sich nicht freien Handelswegen zwischen anderen entgegenzustellen.

Sodann wendet sich Taparelli dem moralischen Wohl zu.[79] Er konzentriert sich auf die moralischen Güter des Verstandes und beschränkt sich auf das Erkennen des Gemeinwohls sowie auf das Erfassen der Haltungen fremder Gemeinwesen dem eigenen gegenüber[80]: Andere in ebensolchem Erkennen aufrichtig zu unterstützen, ist für ihn die Grundlage des diplomatischen Verkehrs.

Damit ist die Erörterung des Friedenzustandes abgeschlossen und Taparelli behandelt im Anschluss daran den Kriegszustand.[81] Für einen Krieg gelten vier gesonderte Grundsätze: Er muss öffentlich, gerecht, effektiv und gemäßigt sein. Dass ein Krieg erstens öffentlich (oder gesellschaftlich) sein muss, bedeutet zum einen, dass er von der Autorität einer Gesellschaft und nicht von Privaten ausgehen muss. Es kann sich im Notfall auch um nicht gänzlich souveräne Autoritäten handeln, falls sich die ihnen übergeordnete Instanz nicht um die Angelegenheit kümmern will oder kann.[82] Zum anderen bedeutet dieser Grundsatz, dass der Krieg auf das Gemeinwohl der ihn führenden Gesellschaft zielen muss. Darunter ist jedoch ein Doppeltes zu verstehen: das sittliche Gut (*bene onesto*) oder das nützliche

[79] Vgl. ebd. Nr. 1304–1316. Die drei moralischen Güter des Verstandes beziehen sich auf das Erkennen des Höchsten Gutes, des Gemeinwohls hinsichtlich der eigenen Bürger sowie der Beziehungen mit anderen Gemeinwesen. Die beiden moralischen Güter des Willens beziehen sich auf das Erstreben der Einheit und des Friedens.

[80] Innerhalb der weltweiten natürlichen Gesellschaft der Staaten gibt es viele Religionen. Ein – angesichts der rechtlichen Gleichheit der Staaten – nötiger Konsens, was das höchste Gut ist, liegt nicht vor: Und ein Staat darf anderen Gemeinwesen oder Teilen dessen Bürger die eigene diesbezügliche Sicht nicht aufzwingen.

[81] Die folgenden sechs Absätze sind entnommen aus *M. Schrage*, Intervention in Libyen. Eine Bewertung der multilateralen militärischen Intervention zu humanitären Zwecken aus Sicht katholischer Friedensethik, Münster 2016, 243–245.

[82] *Taparelli*, Saggio teoretico, Nr. 1321 f.; „Diese Kriege nicht ganz unabhängiger Gesellschaften untereinander gehören einem Zustand erst werdender Zivilisierung an, und müssen verhältnismäßig zum Fortschreiten der Zivilisation abnehmen“ (*Taparelli*, Versuch eines Naturrechts, Nr. 1322). – „Queste guerre dunque fra società non totalmente indipendenti sono proprie di un incivilimento appena abbozzato: e debbono cessare a proporzione che la civiltà progredisce“ (*Taparelli*, Saggio teoretico. Nr. 1322).

Gut (*bene utile*) der einzelnen Gesellschaft.[83] Hinsichtlich des ersten kann ein Krieg entweder verpflichtend oder bloß geraten sein.[84] In Bezug auf das zweite darf er nur verpflichtend sein; dies ist er dann, wenn mit Blick auf die Verteidigung der Ordnung das durch den Krieg zu erreichende Gut – für die ganze Gesellschaft betrachtet – größer ist als durch das Stillhalten. Umgekehrt formuliert: Der durch ihn verursachte Schaden darf nicht größer sein als der, den er verhindern will.[85]

Zweitens muss ein Krieg gerecht sein. Er kann entweder verteidigend sein, falls er nur auf einen Gewissensirrtum reagiert; oder er ist bestrafend, wenn er Antwort auf eine vorsätzliche Ordnungsverletzung ist. Als *pena internazionale* darf ein Krieg auf drei Dinge zielen: Neben der Wiederherstellung der Ordnung sind auch Schadensersatz und Sicherung der Zukunft erlaubt.[86] Interessant sind Taparellis Ausführungen zur Zukunftssicherung: Sie kann moralisch oder materiell erfolgen. Maßnahmen moralischer Art wären Gesetze, Umerziehung (beispielsweise die Christianisierung) oder die Veränderung der Interessen eines Volkes (beispielsweise durch das Aufbauen von Bindungen zum Sieger oder zu Nachbarvölkern). Maßnahmen materieller Art wären dagegen die Veränderung der Regierung, der Bau von Festungen oder das Stationieren von Besatzungen.[87]

Wenn ein Krieg auf das Gemeinwohl der Gesellschaft zielt, muss er drittens auch effektiv, also zielerreichend verwirklicht werden. Das gilt sowohl bezüglich der Kräfte als auch hinsichtlich des Verstandes, womit die nötigen Mittel und die geeigneten Pläne zu seiner Führung gemeint sind.[88]

Viertens bedarf es schließlich der Mäßigung. Diese ist auf den Beginn, den Verlauf und das Ziel des Krieges zu beziehen. Bezüglich des Beginns erfordert Mäßigung, sich abzusichern und eine gewissenhafte Verifizierung vorzunehmen, dass es sich beim Verhalten des potenziellen Gegners wirklich um eine vorsätzliche Verletzung der Ordnung handelt. Was den Verlauf angeht, so bedingt Mäßigung, dass das Ziel der Friedensverwirklichung und des eigenen Wohls stets mit dem geringstmöglichen Schaden für die Gegenseite verfolgt wird. Und mit Blick auf das Ziel heißt Mäßigung, dass jede Gesellschaft auf das Gemeinwohl hin regiert werden muss.[89]

Hinsichtlich des Ziels unterscheidet Taparelli noch Friedens- und Schadensziel und nimmt zwei wichtige Präzisierungen vor. Das Friedensziel ist ein *quietarsi nell'ordine* und bedingt als solches aus sich heraus eine durchgehende Offenheit für ernsthafte Friedensangebote:

---

[83] Zu „bene onesto" und „bene utile" siehe Anm. 75.
[84] Für den Fall, dass er hinsichtlich des sittlichen Guts bloß geraten ist, ist die Teilnahme der Einzelnen nur auf freiwilliger Basis möglich.
[85] Vgl. *Taparelli*, Saggio teoretico, Nr. 1324–1330.
[86] Ebd. Nr. 1331–1333, 1339.
[87] Ebd. Nr. 1341–1344.
[88] Ebd. Nr. 1345–1349.
[89] Ebd. Nr. 1350.

„Damit man diese Disposition eine aufrichtige nennen könne, ist es notwendig, immer den Friedensvorschlägen des Feindes Eingang zu gestatten, wenn sie anders redlich gemeint sind."[90]

Das Schadensziel bedeutet unter dem Aspekt der Mäßigung, dass nicht zerstört werden darf, was keinen Widerstand leisten kann. Ein Zivilist darf also nicht als *direktes* Ziel unter Kriegsakten leiden. Folglich sind auch unterschiedslos, ungezielt wirkende Vernichtungswaffen verboten. Andererseits ist Widerstand verboten, der sinnlos ist, der keine Aussicht auf Erfolg hat und lediglich Kampf und Verlust verlängert. Schließlich ist unehrliches, hinterhältiges Verhalten verboten. Positiv ausgedrückt müssen Ehrlichkeit und Wohlwollen auch dem Gegner gegenüber die leitenden Verhaltensprinzipien sein.[91]

Auf diese die Pflichten im Frieden und Krieg in der weltweiten *natürlichen* Gesellschaft der Nationen behandelnden Stufe folgt Taparellis weitsichtigster Beitrag, die Skizze der weltweiten *partikularen* Gesellschaft der Nationen. Es ist zu betonen, dass sich das Regel-Ausnahme-Verhältnis von Frieden und Krieg (Anstreben des Gemeinwohls versus Wahren der Gerechtigkeit) dort *mutatis mutandis* wiederholt.

3.3.2 Aufbau und Wirken der *Ethnarchie*

Taparelli kombiniert natürliche Notwendigkeit und freiwillige Übereinkunft bezüglich der Entstehung der *Ethnarchie*: Sie unterscheidet sich in seinem Verständnis von gängigen Allianzen zwischen Staaten also insbesondere dadurch, dass ihre Rechtsordnung durch die gegebenen und immer weiter zunehmenden wirtschaftlichen Interdependenzen und kulturellen Durchdringungen nicht *bloß* auf ‚freiwilligem', sondern *auch* auf ‚natürlich notwendigem' Substrat beruht. Die einzelnen Staaten sind immer weniger in der Lage, die Ordnung eigenständig zu wahren, da sich auch Ereignisse aus weit entfernten Ländern auf sie auswirken. Um eine gute Ordnung gewähren zu können, müssen Staaten sich dafür entscheiden, ihr Vorgehen untereinander abzustimmen. So wird aus der durch tatsächliche Rahmenbedingungen geformten Gesellschaft durch die freie Übereinkunft der Beteiligten eine Rechtsgemeinschaft: Und während sich das von den einzelnen Staaten zu verwirklichende Gemeinwohl auf die äußeren Möglichkeitsbedingungen für das individuelle Verwirklichen des guten Lebens durch die jeweils in ihnen lebenden Menschen bezieht, ist das von der *Ethnarchie* zu verwirklichende Gemeinwohl analog dazu das Gewähren einer Ordnung, in der die Mitgliedstaaten ihren Aufgaben nachkommen können.[92]

---

[90] *Taparelli*, Versuch eines Naturrechts, Nr. 1351. – „Ma finchè questa disposizione possa dirsi sincera uopo è che rimanga aperto sempre un varco alle pacifiche proposte della parte nemica, quando esse appariscono non simulate" (*Taparelli*, Saggio teoretico, Nr. 1351).

[91] Ebd. Nr. 1352–1355.

[92] Vgl. ebd. Nr. 1356–1362.

Die *Ethnarchie* ist dementsprechend mehrstufig – ein *hypotaktischer* Zusammenschluss, der die einzelnen Staaten keineswegs beseitigt, sondern sie respektiert und bestehen lässt, also vielmehr zu deren Unterstützung und Stärkung wirkt. Sie ist des Weiteren eine *polyarchische* Vereinigung, da sämtliche Mitgliedstaaten – trotz aller bestehenden Unterschiede auf tatsächlicher Ebene – rechtlich gleich sind und in ihrer Gesamtheit den Souverän bilden, sodass es ihnen gemeinsam zukommt zu bestimmen, wie sich die *Ethnarchie* organisiert und wie Befugnisse in ihr wahrgenommen werden.[93]

Mit Blick auf die Verfassung und Organisation der *Ethnarchie*[94] geht der Jesuit deshalb nicht auf Details ein. Er beschränkt sich auf das Skizzieren des für ihn Wesentlichen. Insbesondere hält er es für wichtig, dass die *Ethnarchie* sich um genaue Kenntnis sowohl jener Entwicklungen sorgt, die sich im Inneren ihrer Mitgliedstaaten sowie zwischen diesen ereignen, als auch der Beziehungen zu Staaten, die noch nicht zur *Ethnarchie* gehören. Denn auf dieser Grundlage hat sie die Aufgabe, gewaltsamen Konflikten, die aus schwerem Unrecht im Inneren einzelner Staaten wie auch zwischen ihnen hervorgehen, möglichst zuvorzukommen beziehungsweise in sie einzugreifen. Auf solcher Kenntnis baut ferner die Gesetzgebung auf. In der legislativen Versammlung müssen sich alle Staaten gleichberechtigt einbringen können: Ihr kommt es in erster Linie zu, einen Kodex des Völkerrechts zu erlassen, der aus bestehendem Gewohnheitsrecht schöpft. Als unabdingbar gilt für Taparelli des Weiteren die Wirksamkeit des gesetzten Rechts, wofür effektive Sanktionen im Falle von Rechtsverstößen unverzichtbar sind. Daher bedarf es für Taparelli eines Gerichtshofs und des Militärs – er bezeichnet sie als Hauptzweige der Exekutive (!) –, denen Rechtsprechung und -durchsetzung obliegen.[95]

Die Hauptaufgabe der *Ethnarchie* im Hinblick auf ihre Mitgliedstaaten[96] ist, deren *innere Einheit* wie *äußere Unabhängigkeit* zu wahren.

Der auf das zwischenstaatliche Geschehen zielende Schutz der *äußeren Unabhängigkeit* achtet darauf, dass einzelne Staaten ihre stärkere Position nicht zur Einschränkung anderer missbrauchen. Dabei berücksichtigt Taparelli materielle, geistige und moralische Aspekte, sodass die *Ethnarchie* den unterschiedlichen Facetten des Missbrauchs von Reichtum, Militärpotenzial, Kultur oder Recht entgegentreten muss. Bemerkenswert ist, dass den Einzelstaaten die Befugnis verbleibt, sich solange in kriegsartiger Weise gegen gefährdende Übergriffe zu verteidigen, wie die *Ethnarchie* aufgrund von Defiziten nicht effektiv für Gerechtigkeit zwischen ihnen sorgen kann. Sobald die *Ethnarchie* hingegen durchsetzungsfähig ist, können Konflikte in ihrem Inneren nur noch einem polizeiartigen Paradigma entsprechen:

[93] Vgl. ebd. Nr. 1363–1368.
[94] Im Sinne Taparellis die ‚politische Ordnung' („ordine politico").
[95] Vgl. ebd. Nr. 1395–1400.
[96] Im Sinne Taparellis die ‚zivile Ordnung' („ordine civico").

nämlich zwischen der ethnarchischen Exekutive und einem einzelnen, gegen die Ordnung verstoßenden Mitgliedstaat.[97]

Das Wahren der *inneren Einheit* der einzelnen Mitgliedstaaten zielt zuvorderst auf das Verhältnis zwischen Bevölkerung und Regierenden: Dabei respektiert die *Ethnarchie* deren rechtliche Eigenheiten und schreitet erst bei gerechtigkeitswidrigen Exzessen ein. Sowohl schweres Unrecht aufseiten der Bevölkerung, beispielhaft seien anarchische Aufstände genannt, wie aufseiten der Regierenden, hier kann an eine tyrannische Herrschaft gedacht werden, hat die *Ethnarchie* in Erfahrung zu bringen, genau zu untersuchen und auch zu beenden. Dieser (Handlungs-)Pflicht der *Ethnarchie* entspricht die (Duldungs-)Pflicht der Mitgliedstaaten, sich deren Maßnahmen zu beugen. Taparelli unterscheidet allerdings zwischen Fragen der Gerechtigkeit und solchen der Vervollkommnung. Während bei Verstößen gegen die ersten auch Zwangsmaßnahmen zulässig sein können, ist beim Verfolgen der zweiten grundsätzlich nur beratende Unterstützung erlaubt: Taparelli differenziert des Weiteren zwischen Vervollkommnung im sittlichen und im materiellen Bereich. Im Bereich der Sitten hat sich die *Ethnarchie* zurückzuhalten (sie darf hier – in Übereinstimmung mit dem vorstehend genannten Schutz der Gerechtigkeit – lediglich im Fall von Verstößen gegen solch elementare Grundsätze einschreiten, ohne deren Beachtung eine jede Gesellschaft zusammenbrechen würde).[98] Im materiellen Bereich – der heute womöglich als gutes Regierungshandeln bezeichnet werden könnte – hat die *Ethnarchie* allen Mitgliedstaaten gegenüber die Pflicht, ihnen unterstützend zur Seite zu stehen: „Nationen regieren wird also soviel sein, als sie dazu zu bringen, daß sie sich selbst mittelst ihrer eignen legitimen Auktorität solche Formen geben, durch welche die Auktorität unterstützt wird, das Gemeinwohl leichter zu erkennen, zu wollen und zu erwirken."[99] Jenen Staaten, die noch nicht zur *Ethnarchie* gehören, kann sie solche Hilfe aus Wohlwollen heraus erbringen.[100]

Die Pflicht der Mitgliedstaaten, sich den Maßnahmen der *Ethnarchie* zu beugen, ist freilich nicht unbegrenzt, sondern beschränkt sich auf dem Recht der *Ethnarchie* gemäßes Handeln ihrer Organe. Gegen illegitime Maßnahmen muss der Souverän eines Staates hingegen sogar Widerstand

[97] Vgl. ebd. Nr. 1374–1378.

[98] Die von ihm genannten Beispiele entsprechen den Fällen schwerer Verstöße gegen die Gerechtigkeit vonseiten des Volkes oder der Regierenden: Aufrühren beziehungsweise Gewissen Gewalt zuzufügen. Diese Zurückhaltung im Bereich sittlicher Vervollkommnung würde erst dann entfallen, wenn sich die Mitgliedstaaten darauf einigen würden, eine Gesellschaft gemäß einer gemeinsamen sittlichen Grundlage zu werden, insbesondere mit einer gemeinsamen Religion.

[99] *Taparelli*, Versuch eines Naturrechts, Nr. 1389. – „[…] *governar le nazioni* vorrà dunque dire ottenere che *esse dieno* a sè medesime, per mezzo della loro autorità *legittima*, tali *forme* per cui questa, nel *conoscere, volere ed eseguire* il ben comune, venga agevolata" (*Taparelli*, Saggio teoretico, Nr. 1389 [Hervorhebungen im Original]).

[100] Vgl. ebd. Nr. 1369–1373 und 1379–1391.

leisten. Wenn die *Ethnarchie* nachhaltig gegen den Zweck verstößt, für den sie gegründet wurde, können ihre Mitglieder diese auflösen beziehungsweise ist es einzelnen Staaten erlaubt, sie zu verlassen und sich erforderlichenfalls auch gegen sie zu verteidigen.[101]

3.3.3 Untersuchungs- und Eingriffspflicht der *Ethnarchie*

Wie beschreibt Taparelli nun genau die Aufgaben der *Ethnarchie* mit Blick auf das Wahren der *inneren Einheit* im Falle schwerer Verstöße gegen die Gerechtigkeit oder gegen elementare sittliche Grundsätze innerhalb einzelner Staaten? Und welche Abgrenzungen trifft er?

Zunächst ist es die Aufgabe der *Ethnarchie*, etwaige Gerechtigkeitsverstöße sowohl der Bevölkerung gegenüber der Regierung wie auch der Regierung gegenüber der Bevölkerung in Erfahrung zu bringen und diesen sorgfältig nachzugehen: „Es ist eine Pflicht der ethnarchischen Auktorität, von den Ungerechtigkeiten Kenntnis zu nehmen, welche von den Souverainen gegen ihre Unterthanen oder von diesen gegen die Souveraine begangen werden, und dieselben genau zu untersuchen."[102] Diese Formulierung erwähnt noch keine Zwangsmittel, um die festgestellten Missstände zu beenden. Sie ist aber dahingehend stark, als die *Ethnarchie* sich nicht nach freiem Belieben mit Fällen von Anarchie oder Tyrannei beschäftigen kann, sondern sie sich mit diesen zwingend auseinandersetzen und sie aufklären muss.

Eine Bewährung mit Zwangsmitteln ist jedoch, den vorstehenden Gedanken konsequent fortführend, wenig später an zwei Stellen vorgesehen. Zum einen bei den Erörterungen zur Vervollkommnung im sittlichen Bereich hinsichtlich des unabdingbar Erforderlichen, dort findet sie sich in Verbindung mit einem Recht:

> „Hieraus ergibt sich, 1. daß es ein Recht der *Ethnarchie* sei, zu verhindern, daß unter den verbündeten Völkern jene Principien öffentlicher Sittlichkeit öffentlich außer Acht gelassen werden, ohne welche die Gesellschaft unausweichlich zu Grunde gehen müsste: […]. 2. […] sie kann nur die politische Ordnung jeder einzelnen Nation schützen, indem sie den Unterthanen die Empörung, den Fürsten aber die Gewissensverletzung verbietet."[103]

Zum anderen findet sich die Bewährung mit Zwangsmitteln im Abschnitt zur Wahrung innerstaatlicher Gerechtigkeit. Dieses Mal enthält die Formulierung sogar eine Pflicht:

---

[101] Vgl. ebd. Nr. 1392–1394.

[102] *Taparelli*, Versuch eines Naturrechts, Nr. 1371. – „Conoscere dunque, e però esaminare i torti non meno dei sovrani verso i sudditi che dei sudditi verso i sovrani, è ufficio di autorità etnarchica" (*Taparelli*, Saggio teoretico, Nr. 1371).

[103] *Taparelli*, Versuch eines Naturrechts, Nr. 1382. – Die Übersetzung von „tumultuare" mit „Empörung" und von „violentare le coscienze" mit „Gewissensverletzung" entspricht nicht der Intensität der Originalausdrücke: „[…] si vedrà 1° esser dritto della etnarchia l'*impedire* che pubblicamente si aboliscano fra le genti associate quei principii di pubblica onestà senza cui la società cadrebbe irreparabilmente: […]. 2° […] solo di concedere tutela all'ordine *politico* di ciascuna nazione, vietando ai sudditi di tumultuare, ai principi il violentare le coscienze" (*Taparelli*, Saggio teoretico, Nr. 1382 [Hervorhebung im Original]).

> „[W]ie es die Pflicht und das Interesse der associirten Völker verlange, mittelst der ethnarchischen Auktorität dem Aufstande der Völker, so wie den Übergriffen der Souveraine einen Damm zu setzen."[104]

Die in den beiden italienischen Originalzitaten verwendeten Vokabeln zur Beschreibung des schweren Unrechts seitens der Bevölkerung oder der Herrscher, gegen welches auch mit Zwangsmitteln vorgegangenen werden kann und muss, sind nicht gleich: Bezüglich des Volkes heißt es ‚aufrühren' *(tumultuare)* beziehungsweise ‚Aufstände' *(ribellioni),* bezüglich der Herrschenden ‚Gewissen Gewalt zufügen' *(violentare le coscienze)* beziehungsweise ‚Exzesse der Regierenden' *(eccessi dei governanti).* Hier könnte ein Unterschied dahingehend gesehen werden, dass hinsichtlich schwerer Verstöße im Kontext der Gerechtigkeit der Akzent etwas mehr auf der äußeren Wirkung der *Handlung* liegt (Aufstände; Exzesse der Regierenden), während hinsichtlich unabdingbarer Minimalvoraussetzungen im Kontext der sittlichen Vervollkommnung der Akzent etwas mehr auf der inneren Disposition der *Handelnden* liegt (aufrühren, Gewissen Gewalt zufügen). Diese Differenz sollte jedoch nicht überbetont werden. Vielmehr ist es sinnvoll, beide Aussagen in ihrem jeweiligen Gesamtumfang eher so zu lesen, dass sie auf das einem jeden Zusammenleben entgegenstehende Unterschreiten minimaler Voraussetzungen zielen: auf das Verhindern von Anarchie und Tyrannei.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch Taparellis Abgrenzung zwischen dem, was der *Ethnarchie,* und dem, was einzelnen Staaten zusteht. Denn die vorstehenden Untersuchungs- und Eingriffspflichten betreffen ausschließlich die *Ethnarchie.* Die untereinander gleichberechtigten Staaten unterliegen ihnen nicht, sie haben nicht einmal das Recht zu solchem Vorgehen[105]: Sie haben lediglich das Recht, in einem anderen Staat auf Ersuchen derer einzugreifen, die dort die Autorität legitim innehaben – oder wenn eine Regierung handlungsunfähig beziehungsweise nicht mehr vorhanden ist. Vielmehr trifft die einzelnen Staaten die Pflicht, nach den Vorgaben der *Ethnarchie* sowohl Streitigkeiten in ihrem Inneren und mit anderen

---

[104] *Taparelli*, Versuch eines Naturrechts, Nr. 1373. – „[…] essere insieme dovere ed interesse delle genti associate il far argine coll'autorità ethnarchica sì alle ribellioni dei popoli sì agli eccessi dei governanti" (*Taparelli*, Saggio teoretico, Nr. 1373).

[105] So heißt es beispielsweise im Rahmen der Ausführungen zur sittlichen Vervollkommnung: „Unsere Theorie gesteht als erklärte Beschützerin der rechten Denkfreiheit allen gleichgestellten Nationen keine gegenseitige Superiorität zu; der ethnarchischen Autorität aber geben wir nach den Grundsätzen des Naturrechts ein negatives Recht, sich gegen die Abschaffung der ersten und wichtigsten Wahrheiten zu schützen. Dieses Recht selbst aber ergibt sich nicht aus der Evidenz der Wahrheiten allein […], sondern aus einer sociellen Nothwendigkeit, weil ohne die Annahme dieser Wahrheiten die Gesellschaft zu Grunde gehen würde" (*Taparelli*, Versuch eines Naturrechts, Nr. 1383). – „La nostra dottrina, protettrice sincera della *giusta* libertà nel pensare, non concede ad *uguali* alcun dritto di superiore; all'*autorità* etnarchica poi non concede nello stato di pura natura se non un diritto negativo per proteggersi contro la abolizione delle prime verità; ma questo stesso derivasi non dalla lor *sola* evidenza […], ma dalla necessità sociale, giacchè senza esse la società perirebbe" (*Taparelli*, Saggio teoretico, Nr. 1383 [Hervorhebungen im Original]).

Mitgliedstaaten beizulegen als auch ihren Beitrag zu leisten, um die innere Einheit wie äußere Unabhängigkeit anderer Mitgliedstaaten zu schützen:

> „Ein Staat muß der Norm der ethnarchischen Richter gehorchen: I. In der Beilegung der Streitigkeiten in seinem Inneren. II. Eben so in den Streitigkeiten mit anderen verbündeten Völkern. III. Bei der Aufforderung zur Hülfeleistung, um den verbündeten Nationen alle ihre Rechte sowohl gegen äußerliche als innerliche Feinde zu schützen."[106]

Die recht lange, in der Betrachtung von Taparellis bemerkenswerter Skizze einer *Enthnarchie* sowie deren in Befugnisse und Pflichten gegenüber einzelnen Mitgliedstaaten mündende Darstellung der Überlegungen des Jesuiten zu Grundlagen und Schwierigkeiten bei der Bildung von Gemeinwesen ist an ihr Ende gekommen. Der Hauptabschnitt (3.) des vorliegenden Artikels hat dafür viel Raum in Anspruch genommen, um die *Ethnarchie* nicht aus dem Gesamtkontext von Taparellis sozialethischem Entwurf herauszubrechen, sondern deren Bedeutung gerade in ihrem Herauswachsen aus einem umfänglicheren und in bemerkenswerter Weise originellen wie kohärenten sozialethischen Ansatz zu beleuchten.

4. Impulse für die nachfolgende katholische Friedensethik

Bevor nun in einem letzten Schritt Impulse des Vorstehenden für die in der nachfolgenden Zeit vertretene katholische Friedensethik fokussiert seien, ist es hilfreich, das Erörterte knapp zu rekapitulieren.

Die einleitende Skizze von Luigi Taparelli d'Azeglios Leben stellte heraus, dass ihm wichtige Aufgaben anvertraut wurden und er bedeutende Impulse zu geben und weiterzuverfolgen wusste, dass sich die Geister an ihm jedoch zeitlebens schieden (2.1). Den Mittelpunkt seines Werkes bilden seine Naturrechtslehre *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto* sowie sein daran anschließender Korpus von mehr als 200 Artikeln in der *Civiltà Cattolica*, durch den er seine Erwägungen verbreitete. Die Naturrechtslehre zeichnet sich zum einen dadurch aus, dass Taparelli sich nach jahrelanger Lehr- und Forschungstätigkeit ein Bild von dem ihm vorangegangenen und ihn umgebenden philosophischen Makrokontext gemacht hatte, er sich darin zu verorten und daraus zu schöpfen wusste; zum anderen zeichnet sie sich dadurch aus, dass der Jesuit vor dem Hintergrund seines Wirkens im Bereich der Ontologie auf einen ‚fundierten' sozialethischen Gesamtentwurf zielte (2.2). Aus politischen Gründen ist ihm in außerkirchlichen Kreisen allerdings viel Ablehnung entgegengebracht worden, und kirchliche Kreise stellten im 19. Jahrhundert bei der Rezeption seiner Konzepte seinen Namen nicht in den Vordergrund. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit seinen Darlegun-

[106] *Taparelli*, Versuch eines Naturrechts, Nr. 1394. – „I. Uno stato deve obbedire nel comporre le sue discordie intestine a norma dei giudici etnarchici: II. Nelle dissensioni che sorgessero con altre genti associate. III. Nel concorrere ad assicurare a queste ogni lor diritto, sì contro nemici esterni sì contro gli interni" (*Taparelli*, Saggio teoretico, Nr. 1394).

gen ist insgesamt übersichtlich und vor allem binnenkirchlich geblieben (2.3). Der rund zwei Drittel des vorliegenden Artikels einnehmende Hauptabschnitt widmete sich dem friedensethischen Aspekt in Taparellis Arbeit, insbesondere dem Aufbau, dem Wirken und den innerstaatlichen Eingriffsmöglichkeiten der *Ethnarchie* als einer Sinnspitze in diesem Feld (3.3). Diese sollten aber gerade nicht isoliert betrachtet werden, sondern – um dem Ansatz und dem Denken Taparellis gerecht zu werden, die sich ja dadurch auszeichnen, dass sie solide Grundsätze erarbeiten, die dann auf Einzelfragen angewendet werden – aus dem Wurzelgrund heraus, aus dem sie hervorgehen: Deshalb ist seinen Überlegungen zu Grundfragen von Gemeinwesen (3.1) sowie zu grundlegenden Problemsituationen (3.2) verhältnismäßig viel Raum eingeräumt worden.

Taparelli hat mit seinem Ansatz auf Bewährtes zurückgegriffen, um inmitten der von ihm wahrgenommenen säkularen Orientierungs- und kirchlichen Sprachlosigkeit Verlässliches erarbeiten und vertreten zu können. Aus jetziger Perspektive können wir ihn als Vertreter eines alten, heute überholten Ideals der Einheit von Kirche und Staat, von Glaube und Gesellschaft sehen. Er hat allerdings auf dieser Grundlage Erkenntnisse und Postulate formuliert, die Neues skizzierten und dadurch – womöglich von unserem Autor selbst gar nicht ausdrücklich erkannt – auch bereits das Begrenzte und Zu-kurz-Greifende eines paternalistischen religiös-gesellschaftlichen Einheitsdenkens aufzeigten.[107]

Wenn auf dieser Grundlage Taparellis Impulse für die nachfolgende katholische Friedensethik betrachtet werden, ist es sehr wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass sein Wirken im Bereich der Ontologie, sein beharrliches und planvolles Eintreten für den Hylemorphismus bemerkenswerte Spuren in der katholischen Kirche hinterlassen hat; er prägte eine Entwicklung mit, die in der Enzyklika *Aeterni Patris* mündete. In vergleichbarer Weise ist seinem Hauptwerk, dem *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto,* nicht nur vonseiten des Lehramts beispielhafter Charakter zugesprochen worden, sondern verschiedene dort erörterte Konzepte sind Teil der sich ab dem Ende des 19. Jahrhunderts allmählich formenden katholischen Soziallehre geworden: insbesondere Subsidiarität, Solidarität, soziale Gerechtigkeit und das Gemeinwohl als Dienstwert. Daher ist es keinesfalls abwegig, sondern durchaus plausibel, auch für den spezifisch friedensethischen Aspekt von Taparellis Werk, für die Ausführungen zur internationalen Ethik samt des Entwurfs der *Ethnarchie,* von einer Wirkmächtigkeit im katholischen Raum zu sprechen.[108]

---

[107] So hielt Taparelli die religiöse Einheit aller Staatsbürger zwar für ein Ideal, unterschied aber zwischen einem solchen nur aus freiwilliger Übereinkunft hervorgehen könnenden idealen Gemeinwesen und den tatsächlich existierenden, die religiöser Pluralität gerecht werden müssen. Auch die *Ethnarchie* konnte es seiner Ansicht nach nur als religiös plurale geben. Vgl. *C. Ferraris*, Religione e stato nel „saggio" del P. Luigi Taparelli, in: DT 68 (1965) 384–397.

[108] Es ist allerdings deutlich darauf hinzuweisen, dass dies nicht im Sinne einer Rezeptionsgeschichte, sondern im Sinne einer Einflussgeschichte gemeint ist.

Hervorzuheben ist zunächst die Gesamtanlage seiner friedensethischen Überlegungen. Sowohl für die *natürliche* als auch für die *partikulare* Gesellschaft der Staaten ist sein Ausgangspunkt jeweils die einzunehmende positive Grundhaltung, das Streben nach dem *bonum*; gewissermaßen die bestimmende ‚maximalistische' Komponente. Darauf folgt dann mit Blick auf den Umgang mit schweren Konflikten das Wahren des *iustum*; gewissermaßen die angehängte ‚minimalistische' Komponente. So wahrt er eine gute Balance zwischen einem positiv orientierenden Leitbild und der innerhalb dieses Rahmens notwendigen Reflexion hinsichtlich konfliktuöser Extremfälle: eine Balance, die sowohl davor bewahrt, den Weg und das Ziel aus dem Blick zu verlieren, als auch davor, den unvermeidlichen Umgang mit eintretenden Defiziten zu ignorieren.

Sodann ist die *Ethnarchie* als *partikulare* Gesellschaft der Staaten herauszustellen. Erstens begnügt sich Taparelli nicht mit der seine Zeit prägenden Wirklichkeit. Er führt seine Überlegungen konsequent fort und extrapoliert dadurch in hellsichtiger Form eine über den Staat hinausgehende, gemeinwohlorientierte Größe. Zweitens ist sein zentrales Anliegen bezüglich ihres Aufbaus, dass sie Organe zur völkerrechtlichen Recht*setzung* und *-durchsetzung* benötigt. Für letztere bedarf die *Ethnarchie* daher eines Gerichts sowie bewaffneter Truppen; dabei ist sich Taparelli sehr bewusst, dass von einer langen Übergangszeit auszugehen ist, bis die *Ethnarchie* tatsächlich über die Fähigkeit der Rechtdurchsetzung verfügt. Drittens sind in Bezug auf das Wirken der *Ethnarchie* der Schutz der äußeren Unabhängigkeit und das Wahren der inneren Einheit der Mitgliedstaaten anzuführen. Was den Schutz der äußeren Unabhängigkeit angeht, berücksichtigt der Jesuit nicht nur den bloß physischen Respekt vor Grenzen, sondern internationale Beziehungen materieller, geistiger und moralischer Art und somit auch ein diesbezüglich zu vermeidendes Ausgeliefertsein. Was das Wahren der inneren Einheit der Mitgliedstaaten betrifft, so zielt es zwar darauf, die Einzelstaaten im Erkennen, Wollen und Verwirklichen des Gemeinwohls zu fördern und zu unterstützen, umfasst aber eben auch das Unterbinden etwaigen Unterschreitens einer Minimalgerechtigkeit, eines sittlichen Minimums in deren Inneren: und zwar sowohl auf Wunsch als auch *gegen* den Willen der legitimen Autorität des betroffenen Staats. Viertens ist zu betonen, dass Taparelli diese letzte Befugnis und Pflicht (*gegen* den Willen) zwar der *Ethnarchie*, nicht aber den untereinander gleichgestellten Einzelstaaten zuspricht: eine Unterscheidung, die bei ihm kohärent aus seinem umfänglicheren sozialethischen Entwurf hervorgeht; also aus seinen Erörterungen zu Grundfragen und zu Problemsituationen von Gemeinwesen, denen zufolge in Bezug auf Eingriffshandlungen durch andere Staaten analoge Abwägungen einschlägig sind, wie hinsichtlich von Widerstandshandlungen vonseiten

der betroffenen Bevölkerung, wenn diese *nicht* der ‚Besitzer' der Autorität in jenem Gemeinwesen ist.[109]

Was die letztgenannten Abwägungen angeht, ist schließlich noch anzuführen, dass Taparelli zwar keinerlei Offenheit für Ausnahmen hat, er sich aber mit der Möglichkeit *faktischer* Zuwiderhandlungen gegen das Gebotene beschäftigt und davon ausgehend bestimmte Folgekonstellationen umreißt, in denen es – einzig unter dem Maßstab der Gemeinwohlorientierung (!) – richtig ist, solche Verstöße nach längerer Zeit zu legitimieren.

Diese friedensethischen Grundpositionen und Sinnspitzen Luigi Taparelli d'Azeglios, die in – teilweise erst fernen – Folgejahren auch Kennzeichen der kirchlichen Lehre in diesem Bereich wurden, können abschließend synthetisch pointiert werden:

- Eine Gesamtanlage aus positivem Leitbild und daran angehängten konfliktfallorientierten Reflexionen.
- Das Postulat einer über den Einzelstaat hinausgehenden Ordnung mit einer effektiven Herrschaft des Rechts.
- Die Aufgabe dieser Ordnung, die – um des guten Lebens des Individuums Willen existierenden – Staaten zum einen in deren äußerer Unabhängigkeit zu schützen und zum anderen in deren innerer Einheit zu unterstützen und zu stärken, was ebenso umfasst, das etwaige Unterschreiten einer Minimalgerechtigkeit auch *gegen* den Willen der legitimen Autorität des betroffenen Staats zu unterbinden.
- Diese letztgenannte Befugnis und Pflicht steht jedoch nur der über den Einzelstaat hinausgehenden Ordnung und nicht den untereinander gleichgestellten Einzelstaaten zu.

[109] Mit Blick auf Entwicklungen im säkularen Bereich kann kaum von Wirkmächtigkeit Taparellis gesprochen werden. Nichtsdestotrotz lohnt es sich, darauf hinzuweisen, und es spricht für die Qualität seiner Überlegungen, dass verschiedene Postulate seines Entwurfs erheblich später, in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, durch den Völkerbund und die Vereinten Nationen partiell realisiert werden sollten: Hierzu zählen vorstehend die Punkte des Entstehens und des Aufbaus (der politischen Ordnung) der „Ethnarchie" sowie ihrer zivilen Ordnung, soweit sie die äußere Unabhängigkeit der Mitgliedstaaten betrifft. – Der Aspekt der zivilen Ordnung mit Blick auf die innere Einheit einzelner Mitgliedstaaten berührt Fragen, die in den Vereinten Nationen erst ab dem Ende der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts keimhafte Verwirklichung erfahren haben. Und der Umstand, dass Taparelli bei der Skizze der „Ethnarchie" – aus seinen erheblich umfassenderen sozialethischen Ausführungen hervorgehend und in den komplexen Überlegungen dieses Entwurfs fundiert – für Situationen, die gegen eine minimale Gerechtigkeit verstoßen, die Befugnisse und Pflichten der „Ethnarchie" hinsichtlich von Eingriffen im Inneren einzelner Staaten in begründeter Weise von den diesbezüglichen Befugnissen und Pflichten der untereinander gleichen Staaten unterscheidet, ist eine der am weitesten über seine Zeit hinausreichenden Sinnspitzen: Dieses Problem erfuhr ab der Mitte der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts – zunächst im Verständigungsprozess auf „Sovereignty as Responsibility" hin und anschließend durch das Konzept der „Responsibility to Protect" – vertiefte Reflexion im Bereich der Vereinten Nationen.

Summary

The scholarly literature on the Jesuit Luigi Taparelli d'Azeglio (1793–1862) is sparse. But his work, in particular his *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, contains the foundations of modern Catholic social teaching which began with Leo XIII. One of his key thoughts is the extrapolation of the normative dealings with the polity towards the international society: the *ethnarchy* outlined by him is as different from a world state as from an anarchy of states and gives strikingly topical answers to challenges.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

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

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter **www.herder.de** beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: +49 761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

ThPh 94 (2019) 403–410

Eine Neuübersetzung von Maurice Blondels *L'Action* (1893)

Von Albert Raffelt

Maurice Blondels *L'Action* von 1893[1] ist immer noch eher ein „Geheimtipp" als ein zum selbstverständlichen philosophischen und theologischen Kanon in Deutschland gehörendes Buch. Dabei war sein Start in Deutschland erfolgversprechend. Die große Rezension von Adolf Lasson aus dem Folgejahr konstatiert: „Wir haben es mit einer gründlichen, ernsten philosophischen Gedankenarbeit zu tun, mit einer oft bewunderungswürdigen Kunst der Analyse, die mehr dialektisch als psychologisch, mit echtem Tiefsinn den Kern der Sache trifft."[2] Und Lasson wusste korrekt auch einiges zum Hintergrund beizusteuern: „Die Form ist für einen deutschen Leser nicht unmittelbar anmutend, vielfach rhetorisch, wohl auch gekünstelt; man wird an St. Augustinus und St. Bernhard erinnert. Oft aber wirkt sie hinreissend, und die Worte dringen eben so tief ein wie die Gedanken." Dass die Arbeit Blondel eine Aufforderung zur Mitarbeit an den *Kant-Studien* einbrachte, gehört auch hierher, war aber in der damaligen Situation für einen so prononciert katholischen Philosophen problematisch, so dass sich Blondel zurückhielt. Es zeigt aber die damaligen positiven Rezeptionsmöglichkeiten in Deutschland auch außerhalb des katholischen Milieus.

Die französische Situation war in dieser Hinsicht weniger günstig. Bekannt ist die frühe Rezension von Léon Brunschvicg (1893), der dem Autor seitens der Verteidiger der Rechte der Vernunft eine höfliche, aber entschiedene Gegnerschaft versprach.[3] Die spätere gegenseitige Hochschätzung und auch die Hilfe Blondels für den jüdischen Philosophen in der Kriegszeit stehen auf einem anderen Blatt. Damals jedenfalls war für Blondel die Situation im laizistischen Frankreich prekär und führte auch erst auf Umwegen zu einer universitären Laufbahn, wenn auch in der Provinz: in Aix-en-Provence. Die schwierige innerkirchliche Situation – Angriffe von neothomistischer beziehungsweise neuscholastischer Seite, schließlich die Problematik der Modernismuszeit – taten ihr Übriges dazu, die Wirkung Blondels einzuschränken. Sie blieb freilich zumindest in der katholischen Theologie bedeutsam, vor allem durch den Kontakt zu den französischsprachigen Jesuiten. Pierre Rousselot, Auguste Valensin, Henri de Lubac[4], durch diesen Hans Urs von Balthasar[5], Joseph Maréchal – und durch diesen wiederum Karl Rahner[6] – sind von ihm in hohem Grade beeinflusst. Und so gibt es zweifellos eine große Tiefenwirkung Blondels in der Theologie.[7] Blondels Bedeutung

[1] *M. Blondel*, L'Action – Die Tat (1893). Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praxis, aus dem Französischen übertragen von *A. van Hooff* unter Mitarbeit von *R. Beissel*. Mit einem Geleitwort von *Karl Kardinal Lehmann* und einem Vorwort von *Stephan Grätzel*, Freiburg i. Br./München 2018.

[2] Jahresbericht über Erscheinungen der philosophischen Literatur in Frankreich aus den Jahren 1891–1893, in: ZPPK 104 (1894) 242–244.

[3] Erschienen in RMM 1 (1893), Supplément, 1, jetzt in *M. Blondel*, Œuvres complètes; tome 2, Paris 1997, 49.

[4] Dazu umfassend *A. Russo*, Henri de Lubac. Teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel, Rom 1990.

[5] Wie intensiv auch hier der Einfluss Blondels anzusehen ist, zeigt *W. Löser*, Paradox und Synthese – Wege des Denkens Hans Urs von Balthasars, in: *Ders.*, Geschenkte Wahrheit. Annäherungen an das Werk Hans Urs von Balthasars, Würzburg 2015, 193–216.

[6] Dass es nicht nur diesen indirekten Einfluss auf Rahner gab, zeigen seine frühen Lektürelisten, die so grundlegende Texte Blondels wie „Le problème de la philosophie catholique" und den „Itinéraire philosophique" umfassen. Vgl. *K. Rahner*, Sämtliche Werke; Band 1, Freiburg i. Br. 2014, 430, und *A. Raffelt*, Rahner und Blondel, in: *A. R. Batlogg/M. Delgado/*R. *A. Siebenrock* (Hgg.), Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi (FS K. H. Neufeld), Freiburg i. Br. 2004, 17–33.

[7] Vgl. dazu auch *A. van Hooff*, Nachwort, in: *Blondel*, L'Action – Die Tat, 619–630, hier 621–628.

für die französische Philosophie wäre ein eigenes Thema,[8] für die deutsche darf man sie nicht zu hoch einschätzen. Immerhin hat aber Martin Heidegger gesagt, er habe Blondels *L'Action* „en cachette, chez les Jésuites, au temps de sa jeunesse"[9] gelesen. Das ist verwunderlich, da in der kurzen Novizenzeit Heideggers solche Lektüre sicher nicht empfohlen wurde. Über die Nachwirkung bei Heidegger kann man anderseits wieder nur Vermutungen anstellen.[10]

Den Versuch, die grundlegenden Texte Blondels selbst in Deutschland heimisch zu machen, hat vor allem der langjährige theologische Cheflektor des Herder-Verlags Robert Scherer (1904–1997) durch seine Übersetzungen gemacht. Er hat das noch im Kontakt mit Blondel begonnen, wovon ein unveröffentlichter Briefwechsel zeugt. Das erste Großprojekt war das zweibändige Spätwerk *La pensée*.[11] Es zeigt den Denker Blondel von einer Seite, die letztendlich bis heute wenig rezipiert worden ist.

Ein Jahrzehnt später hat Scherer auch *L'Action* in Übersetzung vorgelegt.[12] Leider war die Übersetzung insgesamt kein Glücksfall. So sehr einerseits das Engagement und die nebenberufliche Leistung Scherers anzuerkennen sind, so sehr sind die Unzulänglichkeiten dieser Arbeit deutlich, die wohl vor allem auf die mangelnde Durcharbeitung des Textes zurückzuführen sind. Vermutlich hat der „Zweisprachler" Scherer zu sehr auf seinen ersten Entwurf vertraut. So sind viele, auch leicht zu vermeidende Fehler stehengeblieben.

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit Blondel in Deutschland beziehungsweise in deutscher Sprache war trotzdem nicht unbedeutend. Wichtig waren hier einerseits die Arbeiten von Peter Henrici SJ, der in Rom mit seinen Studien im deutschen, französischen wie italienischen Sprachraum präsent war und ist. Durch den von ihm promovierten Karl – später Kardinal – Lehmann wurden weitere Studien angeregt. Auf philosophischer Seite kann man Max Müller nennen. Schließlich hat Hansjürgen Verweyen das Werk Blondels verarbeitet und dafür in Übersetzungen geworben.

Eine intensivere Beschäftigung mit Blondel – und dabei eben vor allem auch mit seinem Hauptwerk *L'Action* von 1893 – bleibt trotzdem in der deutschen Philosophie (und inzwischen auch wieder in der Theologie) ein Desiderat.

Blondels Buch wirkt auf den ersten Blick wie reines „Selbstdenken", literarisch wenig informiert. Es werden nur wenige Namen zitiert. Wenn man genauer hinschaut, fehlen einige der wichtigsten, die im Hintergrund stehen, so zum Beispiel Augustinus. Blondel selbst hat auf die Empfehlung des Bibliothekars der *École normale* Lucien Herr hingewiesen, der gesagt habe: „Mein kleiner Blondel, du solltest keine Eigennamen in dieser Dissertation aufführen, die in solch einer Weise ins Volle geht: Das ist etwas Neues!"[13] Natürlich ist dies bei allem Anspruch des Neuen („Nichts anderes hatte ich vor"[14]) eine Verschleierung. Und das betrifft nicht nur die „großen" Anreger wie Augustinus, sondern auch die intensive Verarbeitung der zeitgenössischen Dis-

---

[8] Ein Kolloqium in Lyon hat sich dem gewidmet: *E. Gabellieri/P. de Cointet* (Hgg.), Maurice Blondel et la philosophie française, Paris 2007.

[9] So nach *H. Duméry*, Blondel et la philosophie contemporaine, in: Études blondeliennes 2 (1952) 71–141, hier 92.

[10] Dies tut etwa *M. Müller*, Zu Karl Rahners „Geist in Welt", in: *P. Imhof/H. Biallowons* (Hgg.), Karl Rahner – Bilder eines Lebens, Zürich/Freiburg i. Br. 1985, 28–31, der die Aufgabe stellt, zu „klären, was es bedeutet hat, daß in einer ziemlich genau parallelen Entwicklungsphase Heidegger auf Maurice Blondels ‚Action', Rahner aber auf Joseph Maréchals ‚Le point de départ de la métaphysique' (cahier V) gestoßen ist, und welche Folgen für beide sich daraus ergaben" (31). Der Aufsatz ist allerdings hinsichtlich der Frage nach dem „Scheitern" der Dissertation Rahners und dem mangelnden Einsatz Heideggers dabei historisch nicht korrekt.

[11] *M. Blondel*, Das Denken; Band 1: Die Genesis des Denkens und die Stufen seiner spontan aufsteigenden Bewegung; Band 2: Die Verantwortung des Denkens und die Möglichkeit seiner Vollendung, Freiburg i. Br./München1953/1956.

[12] *M. Blondel*, Die Aktion (1893). Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik, übersetzt von *R. Scherer*, Freiburg i. Br./München 1965.

[13] *M. Blondel*, Der philosophische Weg, Freiburg i. Br./München 2010, 44.

[14] Ebd.

kussionen etwa in den maßgeblichen Zeitschriften wie der *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, der *Revue scientifique* und anderen, die zeigt, wie fundiert Blondels Ausführungen sind. Durch die Edition der *Notes philosophiques*[15] und die in Vorbereitung befindliche vollständige Edition der einschlägigen *Carnets intimes* durch Peter Henrici ist das deutlich nachvollziehbar.

Deutlich ist auch die Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen, die öffentliche Meinung und das literarische Leben bestimmenden intellektuellen Elite Frankreichs. Hier hat Blondel selbst den Hinweis gegeben, dass er einiges aus Texten zeitgenössischer Schriftsteller übernommen hat: „Ich habe es vorgezogen, sie nicht zu zitieren, um nicht den Eindruck zu erwecken, ich wollte ihnen indiskreterweise Absichten zuschreiben, die sie vielleicht nicht haben. Die Doktrin, die seelische Verfassungen und unbestimmte Tendenzen heimlich anregt, versuche ich hier freizulegen."[16] Das Verfahren reizt natürlich zur Spurensuche, und sie ist auch nicht allzu schwierig. Die Zitate und Anspielungen auf Maurice Barrès, Joris-Karl Huysmans, Paul Bourget, Paul Verlaine, auf Ernest Renan und andere sind deutlich. Aus der damals „modischen" Philosophie kommen etwa Arthur Schopenhauer und Jean-Marie Guyau hinzu.

Auf diesem Hintergrund kann man vielleicht doch sagen, dass die Aktualität des blondel'schen Projekts in mancher Hinsicht eher wieder zugenommen hat. Denn der erste Teil mit seiner Zurückweisung des „Dilettantismus", eines rein ästhetischen Weltumgangs, wirkt wie eine Auseinandersetzung mit der sogenannten Postmoderne. Gerade dieser Diskussionsraum ist heute wieder virulent.[17] Die literarische Möblierung des späten 19. Jahrhundert ist zwar in Deutschland nicht so bekannt – von Barrès, Bourget und Huysmans ist letzterer höchstens durch Michel Houellebecq indirekt wieder bekannter geworden –, aber Thematik und Lebensgefühl bieten doch manche Anknüpfungspunkte. Das gilt auch für das „Pessimismus"-Kapitel in einer Zeit, wo man in Deutschland fast 800 Seiten *Nichts* publizieren kann – sogar in durchgesehener Auflage.

Und schließlich war zu Zeiten der Heidegger-Nachfolge, der Existenzphilosophie, der Hermeneutik und anderer Strömungen eine intensive Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Denken in der deutschen Philosophie nicht so weit verbreitet, so dass auch die in dem großen Wissenschaftskapitel der *Action* kulminierende intensive Beschäftigung Blondels mit den zeitgenössischen Naturwissenschaften und vor allem der Wissenschaftstheorie nicht mehr recht gewürdigt wurde. Unter Stichwörtern wie „Neurowissenschaft(en)" und „Naturalismus" hat sich da manches geändert. Und zum Beispiel Blondels Bemühungen um die Integration anthropologischer und psychologischer Forschungen in seinen philosophischen Diskurs wirken nicht mehr so abseitig, wie etwa im Gefolge heideggerschen Denkens Bernhard Welte in seiner Rezension von *Das Denken* 1955 meinte.[18]

So bietet es sich an, den philosophischen Duktus der *Action* neu nachzuvollziehen. Das Werk ist ja nicht auf die Religionsphilosophie zu beschränken, wie es der Hauptstrang der theologischen Rezeption und das weitgehende Übergehen in der philosophi-

---

[15] Derzeit noch in einer nicht definitiven Fassung unter https://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/02/blondel/blondel0.htm; letzter Zugriff: 28.05.2019. – Einen anderen Hinweis bietet die Liste der von Blondel bei der Bibliothek der École normale supérieure ausgeliehenen Werke in *S. d'Agostino*, Dall'atto all'azione. Blondel e Aristotele nel progetto de „L'action" (1893), Roma 1999, 451–473.

[16] *Blondel*, L'Action – Die Tat, 47 Anm. 1.

[17] *H. Verweyen*, M. Blondels Kritik des „Dilettantismus" und das „postmoderne" Denken, in: *A. Raffelt/P. Reifenberg/G. Fuchs* (Hgg.), Das Tun, der Glaube, die Vernunft. Studien zur Philosophie Maurice Blondels, Würzburg 1995, 16–32.

[18] *B. Welte*, Maurice Blondel, in: ThRv 51 (1955) 5–12, hier 11: „Merkwürdig ist an Blondel, vor allem von den Gesichtspunkten des deutschen philosophischen Denkens her, daß das Weltbild der *Wissenschaft,* vor allem der Naturwissenschaft mit solcher Unbefangenheit zum Ausgangspunkt des Gedankens wird, und daß gelegentlich auch Begründungen für philosophische Gedanken gesucht werden, die einzelwissenschaftlicher, etwa psychologischer oder linguistischer Art sind."

schen nahelegen, auch wenn der damalige Skandal des blondel'schen Denkens – einer Rechtfertigung des religiösen Lebensvollzugs – für das laizistische Frankreich in der deutschen „Postmoderne" eher spürbarer ist als im damaligen zeitgenössischen deutschen Kontext.

Ein inhaltlicher Durchgang durch die *Action* kann hier nur sehr knapp vorgenommen werden. Es gibt dazu Lexikonartikel[19] oder – als historische Quelle – immer noch die ausführliche erste deutsche Rezeption und Rezension durch Adolf Lasson in der *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*.[20] Zudem kann dies den Reichtum der Analysen nicht deutlich machen, die seine große Phänomenologie der Tat auch in den Einzelschritten außerordentlich anregend sein lassen. Dazu finden sich unten anhand der sprachlichen Gestalt dieser Übersetzung noch einige Hinweise.

In den beiden ersten Teilen der Schrift sucht Blondel einen unhintergehbaren Ausgangspunkt für das Weitere zu gewinnen. Gegen die Beliebigkeit des ästhetischen „dilettantisme" (Renan, Barrès und andere), der bereits die bloße Frage nach der ethischen Bedeutung des Tuns beziehungsweise nach einem Lebenssinn ablehnt (1. Teil) und gegen den (nach Schopenhauer skizzierten) Nihilismus (2. Teil), wird nachgewiesen, dass ihre Positionen gleichwohl von dem Bestrittenen leben: „Man kann sich nicht entziehen, zu sein und zu handeln, eben weil man dies nicht will."[21] So kann Blondel im 3. Teil von dem Minimalpunkt des „Es gibt etwas"[22] aus eine Phänomenologie des menschlichen Tuns entwickeln: „Vom ersten Erwachen des Sinnenlebens an bis zu den höchsten Formen des sozialen Handelns entfaltet sich eine kontinuierliche Bewegung in uns, deren strenge Verkettung zusammen mit dem vom Willen bestimmten Charakter aufgezeigt werden kann. Auf dem Weg der langen Untersuchung, die wir durchzuführen haben, wird man so feststellen, dass sich die zutage tretende Notwendigkeit jeden einzelnen Abschnitts aus einem impliziten Wollen ergibt."[23] Der lange Weg von der Sinnesempfindung, den Bewältigungsversuchen ihrer Inkonsistenz, der wissenschaftlichen Objektivierung, von deren Inkohärenz und ihrer subjektiven Voraussetzung, der Analyse des Bewusstseins und weiterer Etappen bis zur Phänomenologie der Leiblichkeit – ein vor und nach Blondel gegenüber der deutschen Philosophie typisch französisches Thema –, schließlich über weite Wege die Diskussion der Freiheit, der sozialen Gebilde und so fort könnte nur in einer umfänglichen Darlegung verdeutlicht werden. Die weitgespannten Analysen gewinnen ihre Eindrücklichkeit insbesondere durch die von Blondel entwickelte Dialektik der „zwei Willen", das heißt der vergeblichen Versuche, ein Gleichgewicht zwischen den konkreten Selbst- und Weltgestaltungen und dem grundlegenden Dynamismus der menschlichen Existenz zu finden. Diese Spannung lässt sich nach Blondel auch in den höchsten Formen des menschlichen Geistes, in der Metaphysik und in seinen religiösen Projektionen – auch sie sind „Superstition" –, nicht aufheben. Das absolut Unmögliche und absolut Notwendige für den Menschen ist Blondel zufolge zugleich das „Übernatürliche".[24] So führt die Phänomenologie des Tuns schließlich zu einer paradoxen Anthropologie.

Der 4. und 5. Teil nehmen von einer höheren Warte aus die Bestreitungen der ersten beiden Teile wieder auf. „Das notwendige Sein der Tat" (4. Teil) wird dabei aus der Alternative einer Selbstabschließung des Wollens („Gott sein ohne Gott") oder aber dem freien Sich-Überlassen, („Gott sein durch Gott und mit Gott"[25]) entwickelt. Es geht Blondel dabei nicht um ein bloßes Moralisieren, sondern um eine erstphilosophische

[19] Vgl. etwa *A. van Hooff*, Art. Blondel, Maurice, in: *M. Vinzent* (Hg.), Metzler-Lexikon christlicher Denker. 700 Autorinnen und Autoren von den Anfängen des Christentums bis zur Gegenwart, Stuttgart 2000, 102–104; *J. Bucej*, Art. Maurice Blondel, in: KNLL 2 (1989) 795–597.

[20] Vgl. Anm. 2, Ausschnitt in der *Wikipedia:* https://de.wikipedia.org/wiki/Maurice_Blondel; letzter Zugriff: 15.08.2018.

[21] *Blondel*, L'Action – Die Tat, 68.

[22] Ebd. 95.

[23] Ebd. 92.

[24] Ebd. 498.

[25] Vgl. ebd. 462.

Fundierung, die den Sinn des gesamten Erkenntnisprozesses bestimmt. „Die Vollendung der Tat" (5. Teil) reflektiert die Frage nach Autorität und Glaubwürdigkeitsbedingungen von „Offenbarung" und der Kriteriologie konkreter religiöser Handlungsformen. Die schwierige Frage nach dem wahren Sein der Phänomene wird im Schlusskapitel in einer „Metaphysik in der zweiten Potenz"[26] erörtert. Sie kommt nach Blondel erst in der Erkenntnis des Schöpfungsmittlers zur Ruhe (Panchristismus). Der Hintergrund des blondel'schen Denkens scheint hier durch. Die Philosophie selbst setzt jedoch den Überschritt zur Offenbarung nicht, sie führt aber bis vor die Entscheidung für das „Es ist"[27].

Für eine Neugewichtung dieses philosophischen Meisterwerks war aber eine angemessene deutsche Übersetzung bislang ein Desiderat. Was bietet nun die neue Ausgabe?

Die Grundschwierigkeit hat – auch wohl zur Entlastung Robert Scherers – Bernhard Welte 1958 so beschrieben: „Die eigentliche Schwierigkeit, welche sich der Lektüre des Blondel'schen Textes entgegenstellt, kann von keiner Übersetzung voll behoben werden, nämlich der eigentümlich pleonastische, immer wieder nach anderen Seiten überquellende Denkstil des großen Franzosen."[28] Nun ist das für das vom erblindeten Philosophen diktierte und nicht konsequent durchredigierte Spätwerk, um das es Welte hier geht, eine eigene Sache. Auch die Sprache der *Action* von 1893 ist keine leichte Aufgabe für den Übersetzer. Aber sie ist bei allem Pathos, allen ausholenden Formulierungen und komplizierten Sätzen doch wesentlich präziser als die Sprache des Spätwerks. Und daher war es in dieser Übersetzung wirklich möglich, dem Vorbehalt Weltes zu entgehen. Dazu einige Beobachtungen und Beispiele.

Gegenüber der früheren Übersetzung ist zum einen die philosophische Qualität zu nennen. Scherer hatte – im Gefolge der vorhin skizzierten deutschen Situation in der Mitte des letzten Jahrhunderts – bestimmte Denkfiguren Blondels eher reduktiv zu übersetzen versucht. Ein Beispiel ist die Übersetzung von *déterminisme* mit Wendungen wie „der bestimmende Zug". Wenn man die Bedeutung von *déterminisme* in der damals zeitgenössischen wissenschaftstheoretischen Diskussion kennt (etwa bei Claude Bernard, Jules Lachelier, Alfred Fouillée und anderen), sieht man, dass Blondel hier sozusagen den Stier bei den Hörnern gepackt und seinen Versuch im zentralen Diskussionsfeld angesiedelt hat. Da ist nichts abzuschwächen. Entsprechend übersetzt van Hooff korrekt und schlicht mit *Determinismus*.[29]

Über die sinnentstellenden Flüchtigkeitsfehler der alten Übersetzung braucht hier nicht im Einzelnen gerechtet zu werden. Nur ein Beispiel: Nachdem die Negierung des Lebensproblems (*dilettantisme*) und die Lösung des Nichts (*pessimisme*) weggeräumt wurden, wird – wie schon gezeigt – von der Sinneswahrnehmung als dem kleinsten anzunehmenden „es gibt etwas" ausgegangen. 1965 las man: „Ich folge dem, was ich empfinde, und in eben dem Augenblick, da ich es empfinde"; jetzt: „Ich bin, was ich empfinde, im Augenblick, in dem ich es empfinde." Der Abschnitt über die sinnliche Gewissheit in Hegels *Phänomenologie des Geistes* stand für Blondel sicher im Hintergrund.[30] Andere, den Sinnzusammenhang nicht mehr erkennen lassende Flüchtigkeitsfehler (die Übersetzung des „ne […] pas" durch eine doppelte Verneinung etwa) und unkorrigierte Stellen finden sich bei Scherer ebenfalls.

Die sprachliche Problematik für einen Nicht-Muttersprachler hat der Niederländer Anton van Hooff in der Mainzer Akademietagung anlässlich der Neuübersetzung eindringlich dargestellt.[31] Aus paralleler Erfahrung in unserer gemeinsamen Studien-

[26] Ebd. 586.
[27] Ebd. 617.
[28] *B. Welte*, Rez. „*M. Blondel*, Das Denken. 2. Band", in: ThRv 54 (1958) 159–161, hier 160.
[29] Vgl. zur französischen Diskussion z. B. zusammenfassend den entsprechenden Artikel in *A. Lalande*, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris [10]1968, 221–224.
[30] Vgl. zur Parallelität *P. Henrici*, Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der „Phänomenologie des Geistes" und der ersten „Action", Pullach 1958, 33–35.
[31] „Die Tat". L'Action und die Phänomenologie. Internationales Forschungskolloquium im Erbacher Hof, Mainz, 23./24.02.2018.

zeit habe ich seine stupende Kenntnis des französischen Originals kennengelernt. Die Übersetzung bedeutet nun eine Transposition aus dieser Vertrautheit in die neue sprachliche Form.

Sie ist mit äußerster Disziplin und Benutzung sprachlicher Hilfsmittel ausgeführt worden, die ein in beiden Sprachen sich quasi muttersprachlich bewegender Übersetzer wie Robert Scherer sicher für unnötig hielt. Dadurch ist eine sprachliche Prägnanz erreicht, die außergewöhnlich ist. Dass ein intensives Lektorat durch die als Mitarbeiterin auf dem Titelblatt genannte Ruth Beissel zu diesem Ergebnis nötig war, hat der Übersetzer dankbar anerkannt.[32]

Das diffizile Verhältnis zweier Sprachen lässt natürlich immer wieder die Diskussion zu, ob wirklich der angemessenste Ausdruck gewählt worden ist. In seinem Vorwort hat Kardinal Lehmann schon auf die Schwierigkeit der Übersetzung von *action* verwiesen.[33] Im vorliegenden Fall wurde dafür die „Tat" gewählt. „Aktion" bei Scherer war sicher nicht glücklich und erinnerte an Franz Pemferts *Die Aktion* zwischen linkem Kampfblatt und Expressionismus. Andere Wendungen – das „Tun" etwa – wären denkbar gewesen. Aber jede Wahl hat ihre Vor- und Nachteile. Der Autor hält seine Entscheidung für treffender, da es nicht um eine Reflexion auf allgemeines Agieren, sondern auf die jeweils konkrete Tat gehe.

Gestutzt habe ich bei der „Superstition", zu dem der *Duden* „veraltet" schreibt. Aber dass hier das gängige „Aberglaube" vermieden wurde, scheint mir doch eine gute Überlegung für den Sachverhalt, der ja nicht dem im *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* Notierten entspricht, sondern bei Blondel selbst sublimste Formen der Metaphysik umfassen kann. Es geht im Sinne der Dynamik seiner Argumentation um das, was „übrigbleibt" („*Aliquid superest*"[34]), eher um eine Vergötzung als um Aberglaube im geläufigen Sinne. Mit der gängigen Wörterbuch-Übersetzung – wie sie Scherer gewählt hat –, wäre die Sinnspitze vielleicht doch verlorengegangen. So ist auch dies ein Beispiel für das subtile Bemühen um den rechten Wortgebrauch in dieser Übersetzung.

Der Übersetzer hat mitgeteilt, dass er sich das ganze Werk von Ruth Beissel hat vorlesen lassen. Bei 600 Seiten ein vielwöchiges Unternehmen! Es ist aber dem Sprachfluss (Hörfluss kann man nicht gut sagen) sehr zugutegekommen. Zwar bleibt Blondels Sprache nicht einfach. Aber im Rahmen des Möglichen ist hier ein flüssiger Text entstanden.

Die Charakterisierung der Sprache Blondels als „nicht einfach" soll aber nicht übersehen lassen, dass diese durchaus ihre eigenen Qualitäten hat. *L'Action* ist so auch ein literarisches Werk. Es verarbeitet nicht nur auf originelle Weise ein großes Erbe der Tradition und setzt sich anderseits intensiv mit den geistigen Strömungen seiner Zeit auseinander, sondern es lebt auch aus einem Erfahrungsfundus, der hier eine reflektierte Form gefunden hat.[35]

Der Beginn des Werks ist wie ein Paukenschlag: „Ja oder nein: Hat das menschliche Leben einen Sinn? Hat der Mensch eine Bestimmung?"[36] Die Einleitung ist überhaupt sprachlich prägnant, zielführend und eindrücklich:

> Wird mir die Hoffnung bleiben, mich selbst, so ich dies will, bei völliger Klarheit zu lenken und mich selbst einzig nach meinen eigenen Vorstellungen zu steuern? Nein. Die Praxis, die keinen Verzug duldet, hält nie eine völlige Klarheit bereit; deren vollständige Analyse ist mit einem endlichen Denken nicht möglich. Jede Lebensregel, die sich einzig auf eine philosophische Theorie und auf abstrakte Grundsätze stützen würde, wäre vermessen. Ich kann das Handeln nicht aufschieben, bis Evidenz sich einstellt, und jede Evidenz, die vor dem Geiste aufleuchtet, ist Stückwerk. Eine reine

[32] Vgl. *van Hooff*, Nachwort, 629.

[33] *K. Lehmann*, Geleitwort, in: *Blondel*, L'Action – Die Tat, 13–15, hier 13.

[34] *Blondel*, L'Action – Die Tat, 404.

[35] Der heutige Leser kann einen etwas indiskreten Einblick in diesen Hintergrund gewinnen, wenn er die „Carnets intimes" Blondels liest, besonders den von Hans Urs von Balthasar übersetzten ersten Band: *M. Blondel*, Tagebuch vor Gott. 1883–1894, Einsiedeln 1964. Eine Gesamtedition der „Carnets intimes" durch Peter Henrici ist in Vorbereitung.

[36] *Blondel*, L'Action – Die Tat, 27.

> Erkenntnis genügt nie, um uns zu motivieren, denn sie erfasst uns nicht ganz: In jeder Handlung steckt ein Glaubensakt.[37]

Die Sprache Blondels hat ihr eigenes Pathos und ist nie akademisch, auch wenn sie „akademische Probleme" formuliert wie beim Versuch einer naturalistischen Lösung des Lebensproblems: „Wenn der Mensch ganz und gar aus der Natur hervorgeht, wenn seine Handlungen bloss Systeme von Fakten sind wie die anderen, wenn die Bewegung seines Willens beschränkt bleibt auf die Grenzen der positiven Wissenschaften, wird man dann nicht das Recht haben, das Gespenst des verborgenen Seins für immer auszutreiben?"[38]

Technisch in einem engeren Sinne ist das schon erwähnte große Wissenschaftskapitel. Der Autor bietet deshalb eine thesenartige Zusammenfassung an.[39] Es wäre trotzdem schade, es zu überschlagen, da „Die Vermittlung der Tat" ein zentrales Gelenkstück der Argumentation auch hier ist:

> Einerseits holt die mathematische Analyse am Ende ihrer Abstraktion die Sinneswirklichkeit niemals ein. Andererseits mag die unmittelbare Beobachtung sich noch so anzustrengen, um aus dem Konkreten, dem Einzelnen, aus der Qualität etwas Wissenschaftliches zu machen, indem sie unter die Sinneswahrnehmung eine Welt von quantitativen Determinierungen schiebt; statt das qualitative Phänomen innerhalb einer abstrakten Formel verschwinden zu lassen, lässt sie dessen nicht reduzierbare Ursprünglichkeit hervortreten. Weder vermag die Erfahrung das rein Abstrakte zu erbringen, noch das Kalkül das wahrhaft Konkrete.[40]

Blondels Lehrer Émile Boutroux oder sein Freund Pierre Duhem waren die Garanten dafür, dass Blondel auch in wissenschaftstheoretischen Fragen auf der Höhe der Zeit war. Seine Leistung war, dies eigenständig in seine Konzeption der *action* einzubauen.[41]

Die wissenschaftstheoretischen Ausführungen Blondels sind hier eher der sprachlichen Seite wegen angeführt worden. Das Kapitel zeigt auch, welche Breite an dargestellten Phänomenen der Übersetzer „umzusetzen" hatte, hier wesentlich auch zeitgenössische Fachterminologie (*traducere* – van Hooff selbst machte auf das adäquatere, nicht so statische niederländische „vertalen" und „verwoorden" aufmerksam).

Eine andere Seite sind Sprachbilder, Beispiele, Metaphern, die Blondel gerne verwendet. „Die Intention wirft sich blindlings in die Bewegung, von der sie vollbracht wird, als ob wir in dem Augenblick, da wir anfangen, sie durchzuführen, in die Nacht eines hypnotischen Schlafes hineingehen. Staunt man nicht, wie die Heuschrecke mit aller Kraft ungestüm wegspringt? Wenn man sich der Tat hingibt, weiß man dann jemals klar, wo man ankommen wird? Und wüsste man dies klar, würde man dann noch handeln? Wenigstens sieht man schon klar, dass und warum man handeln will. Man sieht sogar, dass, indem man handelt, man das Licht in die Dunkelheit hineinträgt, in der man vorwärtsgeht, und verbunden mit jedem Schritt, den man tut, ein Lichtschein einhergeht, *lucerna pedibus et lex lux*"[42] – wobei die biblische Zitatenkombination aus Ps 118,105 der Vulgata: „*lucerna pedibus* meis verbum tuum […]" und Spr 6,23 „quia mandatum lucerna est et *lex lux* […]" typisch für Blondels meditativen Umgang mit der Schrift ist.

Für blondel'sches Pathos – und seine spirituelle Verankerung – noch ein Beispiel:

> Deshalb raten uns die Meister des inneren Lebens, die Leidenschaften, die man kennen und austreiben lernen soll, wie in einem besonderen Kampf herauszufordern. So eröffnet die Tat wie ein schneidendes Schwert dem Blick eine Schneise bis in die

[37] Ebd. 29.
[38] Ebd. 96.
[39] Ebd. 107 f. Anm. 1.
[40] Ebd. 139.
[41] Ausführlich zum wissenschaftstheoretischen Konzept *M. A. Conway*, The science of life. Maurice Blondel's philosophy of action and the scientific method, Frankfurt am Main [u. a.] 2000.
[42] *Blondel*, L'Action – Die Tat, 213 f.

> dunklen Tiefen, in denen sich die großen Strömungen des inneren Lebens anbahnen. Durch die schmale Öffnung im Bewusstsein enthüllt die Tat uns auf dem Hintergrund dieser komplizierten Welt, die wir sind, unendliche Perspektiven. Ständig erneuert sie, zusammen mit den Kontrasten und den inneren Kämpfen, die Quelle des Denkens und der Freiheit.[43]

Das dahinterstehende (ignatianische) Prinzip des *agere contra* kommt auch andernorts bei Blondel vor.[44] Man könnte hier noch anhängen: „Je mehr Energie man verströmt, desto mehr besitzt man davon. *Caro operando deficit; spiritus operando proficit*"[45] – wobei hier wieder jesuitische Spiritualität im Hintergrund steht, diesmal die *Pratique de la perfection chrétienne et religieuse* I,12 von Alonso Rodríguez.

So ließen sich viele Beispiele aneinanderreihen, die einerseits die blondel'sche Sprachgestalt, anderseits die Einfühlsamkeit und die sachliche Qualität der Übersetzung demonstrieren.

Es ist oben dafür plädiert worden, die *Action* als philosophischen – nicht nur religionsphilosophischen – Entwurf zu würdigen. Das wiederum darf nicht verdrängen, dass es eben auch ein Lebensbuch ist, gespickt mit Erfahrungen, nicht nur mit Lesefrüchten, auch wenn solche Blondel immer wieder leicht zur Verfügung stehen – und meist verdeckt werden. Dazu ein letztes Beispiel:

> Die Spekulation muss die Gefahren der Spekulation beheben, indem sie aufweist, dass sie dem Bewusstsein eine Klarheit gibt, die nicht bloß zum Leuchten da ist, sondern um darin vorwärtszugehen. Erkennen stellt nicht frei vom Tun; Tun kann vom Erkennen freistellen. Wenn das Leben selbst für gescheite Leute ein Rätsel ist, so genügt ein voller guter Wille, damit selbst die einfachen Leute es fließend lesen. Es spielt schließlich keine große Rolle, ob sie wissen, was sie tun, insofern sie tun, was sie wissen. Die Lauterkeit des Gewissens und die Gewahrwerdung der lebendigen Wahrheiten hängen mehr von den Handlungen ab als von den Gedanken. Denn niemals genügt es ganz, das zu tun, was man für gut erachtet; es muss auch gut sein, zu erachten, dass man es tun muss. Die Logik der Tat sucht einzig eine Wegstrecke zu entdecken, die es dem Verstand der Klugen erlaubt, langsam und sicher die Gipfel der einfachen und kleinen Leute zu erreichen; sie führt sie zu einem Ausgangspunkt. Aber das Licht, mit dem die Logik der Tat den Weg ausleuchtet, befreit niemanden von der Anstrengung, die notwendig bleibt, um dorthin aufzusteigen.[46]

Angesichts der Qualitäten dieser neuen Übertragung der *Action* ins Deutsche möchte man wünschen, dass das Buch endlich die Würdigung in größerer Breite erfährt, die es verdient. Das Motto kann nur sein: *Tolle lege.*

Summary

Maurice Blondel's 1893 *L'Action* is one of the key works in the background of 20th-century Catholic theology. In secular France the effect of this broad-based work, while actually culminating in a positive appreciation of the religious aspects of life, was more problematic in philosophy. And, despite an early positive appreciation, the situation in German philosophy was similar. There, a German translation was not published until 1965, but linguistic deficiencies impeded its reception. The new translation by Anton van Hooff, characterized by great linguistic care, consistent terminology, and a fluid style, inspires hope for a new appreciation of *L'Action* in the German-speaking world – in philosophy as well as in contemporary theology.

[43] Ebd. 243.
[44] Hier z. B. ebd. 272 (Hervorhebungen im Original).
[45] Ebd. 264.
[46] Ebd. 595 f.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

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

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter **www.herder.de** beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: +49 761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

ThPh 94 (2019) 411–418

Kritik der Künstlichen Intelligenz

Von Hans-Dieter Mutschler

Wenn eine neue Technik entsteht, wachsen die Bäume der Erwartungen in den Himmel.[1] Als sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Elektrizität allgemein durchsetzte, galt diese physikalische Kraft als ein wahres Wunder. Thomas Edison, eigentlich ein Gegner der Todesstrafe, erfand flugs den elektrischen Stuhl, weil es eine besonders *humane* Form des Tötens sei. Bauern verlegten elektrische Drähte in den Boden, um deren Fruchtbarkeit zu steigern, und Lenin definierte: „Sozialismus ist Sowjetmacht plus Elekrizität." Als Werner von Siemens in Berlin die elektrische Straßenbeleuchtung einführte, war das ein *moralischer* Fortschritt, denn jetzt konnte man die Diebe nachts *sehen*. In jener Zeit wurden auch die Elektroschocks für psychisch Kranke eingeführt. Elektrizität war also eine moralische und eine politisch progressive Macht mit heilsamer Wirkung.

Solche moralischen oder sogar das Religiöse streifenden Zuschreibungen verlieren sich dann rasch und werden vergessen, wenn man sich an die neue Technik gewöhnt hat. Vielleicht sind noch die Erlösungshoffnungen in Erinnerung geblieben, die sich mit der Weltraumfahrt verbanden, besonders nachdem die Amerikaner unter Wernher von Braun auf dem Mond gelandet waren. Von Braun stellte in Aussicht, dass die bemannte Weltraumfahrt dazu führen würde, die tiefsten existenziellen Fragen des Menschen zu beantworten und zugleich den Weltfrieden zu sichern.[2] Die bemannte Raumfahrt hat inzwischen viel von ihrem Glanz verloren, dafür erleben wir heute einen regelrechten Hype um Roboter und Computer, der auch kluge Philosophen für sich einnimmt.[3]

Dieser Medienhype wird angeheizt durch wöchentliche Siegesmeldungen in der Presse, die sich ständig überschlagen. Die Frage nach den Grenzen des Computers scheint sich von selbst zu erledigen, denn pausenlos stehen in den Zeitungen neue Nachrichten, was die Computer beziehungsweise Roboter alles gelernt haben und nun womöglich besser können als wir: Sie übersetzen von einer Sprache in die andere, komponieren, malen, schreiben Romane und Gedichte, machen Witze, erstellen ärztliche Diagnosen, führen komplizierte mathematische Beweise durch, betätigen sich als Psychotherapeuten, in der ärztlichen Diagnose oder auch in der Rechtsprechung, verfassen neue Kochbücher und haben angefangen, Fußball zu spielen. Auto und Ski fahren können sie schon. Nichts scheint ihnen unmöglich.[4]

---

[1] Ich habe das für verschiedene Technologien seit der Industriellen Revolution nachgewiesen in *H.-D. Mutschler*, Die Gottmaschine. Das Schicksal Gottes im Zeitalter der Technik, Augsburg 1998.

[2] So in der von von Braun autorisierten Biographie, die im Jahr der amerikanischen Mondlandung herauskam (*B. Ruland*, Wernher von Braun. Mein Leben für die Raumfahrt, Offenburg 1969). Die Gegenrechnung macht Rainer Eisfeld auf, indem er die Verstrickung von Brauns in das Naziregime deutlich macht (*R. Eisfeld*, Mondsüchtig. Wernher von Braun und die Geburt der Raumfahrt aus dem Geist der Barbarei, Reinbek 1996).

[3] So z. B. *K. Mainzer*, Computerphilosophie zur Einführung, Hamburg 2003. Dagegen ist das Standardwerk *J. Copeland*, Artificial Intelligence. A Philosophical Introduction, Oxford 1993, von wohltuender Nüchternheit, obwohl der Autor überzeugter Naturalist ist. Ebenso nüchtern ist Manuela Lenzens Buch über KI (*M. Lenzen*, Künstliche Intelligenz. Was sie kann & was uns erwartet, München 2018).

[4] Vgl. meine kritischen Artikel *H.-D. Mutschler*, Ist der Mensch ein Roboter? In: *M. Kossler/R. Zecher* (Hgg.), Von der Perspektive der Philosophie. Beiträge zur Bestimmung eines philosophischen Standpunkts in einer von den Naturwissenschaften geprägten Zeit, Hamburg 2002, 291–308; *ders.,* Zur Herrschaft der Computermetapher, in: Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken, 32 (2002/2003) 106–118; *ders.*, Liebe Deinen Roboter wie Dich selbst – oder: Drei Gründe, weshalb Roboter keine Menschen sind, in: Erwägen, Wissen, Ethik, 20/2 (2009) 218 f.

Auf diese Art legt sich die Zukunftsvorstellung der sogenannten ‚Trans-' oder ‚Posthumanisten' nahe, wonach der biologische Mensch ein auslaufendes Modell der Evolution sei, und zwar entweder so, dass die Roboter sich ständig verbessern, um die Macht zu übernehmen, oder so, dass die somatischen Eigenschaften des Menschen Schritt für Schritt durch *bessere* künstliche Systeme ersetzt werden im Sinn eines ‚Cyborg', also einer Verbindung von Mensch und Maschine, die man im Sinn des ‚human enhancement'[5] so weit vorantreiben könne, bis das Resultat dasselbe sein würde, nämlich der haushoch überlegene Roboter, was dann auch ‚Singularität' genannt wird.

Ein solches Konzept, also das Konzept einer ‚starken KI', vertreten mit geradezu religiösem Eifer die Computerenthusiasten Marvin Minsky, Hans Moravec und Ray Kurzweil.[6] Bei solchen Autoren findet sich auch die Vorstellung, dass Roboter mutieren könnten, um völlig neue, emergente Eigenschaften zu entwickeln, vielleicht die, uns auszurotten, was solche Autoren nicht weiter erschreckend finden. Der Bessere gewinnt eben.

Wie ungerechtfertigt solche Behauptungen sind, zeigen ganz elementare Überlegungen: Lebewesen, die zur Evolution fähig sind, müssen über eine Dualität von Geno- und Phänotypus verfügen. Aber *kein* Roboter verfügt über ein Genom, das mutieren könnte. Wenn aber doch, wären die meisten Mutationen ‚letal', wie in der Natur, und die Mutationen als reine Zufallsereignisse hätten zur Folge, dass die ‚Humanisierung der Roboter' Hunderttausende oder Millionen von Jahren benötigen würde. Wer mag so lange warten? Außerdem ist völlig unklar, wer die Rolle der ‚Umwelt' für diese mutierenden Roboter spielen sollte und ob nicht der Stoffwechsel eine notwendige Bedingung für Leben ist. Mit einem Satz: Die Prinzipien der Evolution sind auf solche Roboter nicht anwendbar. Sie ergeben hier keinen Sinn.

Etwas kultivierter ist die Auffassung von Margaret A. Boden, der zufolge wir Gebrauch machen sollten von der *Artificial Life Technologie (AI)*.[7] Diese Programmiertechnik wurde von dem Mathematiker John Holland entwickelt.[8] Er hatte die Idee, Algorithmen zu erfinden, mit deren Hilfe virtuelle Lebewesen auf dem Computer zufällig mutieren können und gemäß einer Fitnessfunktion selektiert werden, die für das Ziel der Entwicklung steht. In dieser Hinsicht gibt es jedoch eine radikale Differenz zwischen natürlicher und künstlicher Evolution. Die natürliche Evolution kennt keine Ziele, die künstliche hängt vollständig davon ab. Das heißt aber, dass auch hier, rein aufgrund dieser Programmiertechnik, nichts Neues passieren kann, was Frau Boden ignoriert, die doch eigentlich den Begriff der ‚Kreativität' klären möchte. Ebenso ignoriert sie den Begriff des ‚Neuronalen Netzes' und die Notwendigkeit, es zu trainieren. Es ist schon einigermaßen erstaunlich, dass Philosophinnen und Philosophen sich mit Begriffsanalysen begnügen, wo sie zunächst einmal die Technik verstehen sollten. Aber das ist die Wucht des Medienhypes, der bis zur Philosophie durchschlägt.

Jaron Lanier, immerhin Preisträger des deutschen Buchhandels, der maßgeblich an der Entwicklung interaktiver ‚*Virtual Reality*' beteiligt war, ist inzwischen zum schärfsten Computerkritiker geworden. Er sagt: „Ich habe das Gefühl, dass es sich bei KI und den damit verbundenen Erlösungsgedanken um einen großangelegten Betrug handelt."[9]

Manchmal wird von den Computerenthusiasten gesagt, dass zwar die jetzigen Computer und Roboter dem Menschen noch in vielerlei Hinsicht unterlegen seien, aber die Computer der Zukunft seien ganz anders konstruiert und würden den Menschen hinter sich lassen. Doch die Geschichte der Technik ist so wenig antizipierbar wie die

[5] *J.-Ch. Heilinger*, Anthropologie und Ethik des Enhancements, Berlin/New York 2010.

[6] Vgl. *M. Minsky*, Mentopolis, Stuttgart 1990; *H. Moravec*, Computer übernehmen die Macht. Vom Siegeszug der künstlichen Intelligenz, Hamburg 1999; *R. Kurzweil*, Menschheit 2.0 – Die Singularität naht, Berlin 2014.

[7] Vgl. *M. A. Boden*, Creativity and Artificial Intelligence, in: *E. S. Paul/S. B. Kaufmann* (Hgg.), The Philosophy of Creativity, Oxford 2014, 224–244.

[8] Vgl. *J. H. Holland*, Hidden Order. How Adaptation Builds Complexity, Reading (Mass.) [u.a.] 1996.

[9] FAZ vom 12.12.2018.

Geschichte im Allgemeinen. Wechsel auf die Zukunft sind jedenfalls unseriös. Es geht vielmehr darum, *nüchtern* zu fragen, wo die konstruktionsbedingten Grenzen dieser Maschinen liegen. Dies soll im Folgenden geschehen.

Dazu ist es nützlich zu fragen, in welchen Fällen der Computer stärker ist als der Mensch und in welchen Fällen er eklatant versagt. Diese Unterscheidung ist deshalb so schwierig, weil von den Computerenthusiasten selbst eklatante Mängel in Siegesmeldungen umgedichtet werden, so ähnlich wie sich nach den Bundestagswahlen jede Partei zum Sieger erklärt, möge sie so schlecht abgeschnitten haben wie sie wolle.

Einige Negativbeispiele vorweg: Im Auktionshaus Christie's in New York wurde Ende Oktober 2018 erstmals ein Porträt für 432.500 Dollar versteigert, das ganz und ausschließlich von einem Computer hergestellt war. Dessen „neuronales Netz" wurde zuvor mit allen erdenklichen Porträts aus der Kunstgeschichte trainiert. Das Resultat war ein Verschnitt, der keinen Kunstexperten überzeugte, denn der Computer schuf nichts Neues. Er verwandelte ein gegebenes Passbild nach Prinzipien, die er dem bereits Bestehenden abgesehen hatte.

Es gibt Kompositionsprogramme, die ein Kirchenlied, das Bach niemals vertont hat, vierstimmig setzen. Das Resultat klingt wie Bach, aber nur so, wie jeder Kompositionsschüler lernt, im bachschen Stil zu schreiben, was nichts Besonderes ist.

Hans Magnus Enzensberger war einer der ersten, der zusammen mit einem Informatiker im Jahr 2000 einen „Poesieautomaten" entwickelte, der zunächst in Landsberg am Lech installiert war. Er sonderte pro Minute ein Gedicht ab und zwar so, dass die Zeit seit dem Urknall nicht ausreichen würde, damit sich die Maschine wiederholt. Ein Beispiel:

Die Trägheit entflammt.
Eindrücke lächeln gegenüber dem Sturm.
Auge, Tropfen, Schrecken, alles antwortet.

Gedanken, Hoffnungen, Wälle, alles kreischt.
Erkenntnisse und Hoffnungen, der Tod rieselt.

Monolithen, Winde, Vögel, rein gar nichts singt.

Diejenigen, die diese Gedichte lasen, bemerkten allerdings, dass sie sich immer nur nach Enzensberger anhörten, was nach einiger Zeit furchtbar *langweilig* wurde, so dass der Meister selber zurückruderte: „Wer so schlecht dichtet wie diese Maschine, der soll es gleich bleiben lassen." Aber wozu dann der Aufwand?

Der Kunstfälscher Wolfgang Beltracci führte die größten Kunstexperten jahrzehntelang an der Nase herum und verdiente Millionen, indem er kogenial Werke der klassischen Moderne erfand, die es gar nicht gab. Nachdem er überführt worden war, weil er ein Deckweiß verwendet hatte, das es erst nach dem Zweiten Weltkrieg gab, saß er sechs Jahre lang im Gefängnis und fing danach mit der freien Malerei an. Er musste schließlich von etwas leben. Seine freie Malerei war aber so schlecht, dass sie niemand kaufen wollte. So sind die Computer auch. Sie können nachahmen, schaffen aber nichts wirklich Neues. Es versteht sich aber von selbst, dass dies kein Argument gegen den Einsatz von Computern in der Kunst sein kann.

An der Zürcher Musikhochschule gibt es einen Fachbereich für elektronische Musik.[10] Dort wird *mit* dem Computer komponiert. Der Computer ist also ein vom Menschen gesteuertes *Hilfsmittel*. Auch eine Orgel ist eine vom Menschen gesteuerte mechanische Maschine. Und doch erzeugt sie die schönste Musik, wenn es einer wirklich kann. Das gilt auch ganz allgemein für die jährliche „Ars Electronica" in Linz. Auch hier ist die Elektronik Mittel zum Zweck, kein Selbstzweck und das gilt auch für jeden Syntheziser.

[10] Das „Institute for Computer Music and Sound Technology" (ICST), das seit den 80ern existiert.

Entscheidend ist also, ob der Mensch die Sache im Griff hat oder nicht. Es gibt inzwischen Roboter, die Operationen, etwa nach der Da Vinci Methode, viel präziser durchführen, als jeder Chirurg, indem sie auf Daten der Computertomographie zurückgreifen. Aber der Arzt überwacht die Operation beständig und korrigiert, falls es nötig sein sollte und das ist immer dann der Fall, wenn etwas Unvorhersehbares eintritt.

Der Mangel an Fähigkeit zur Innovation zeigt sich bei den Computern auf allen Gebieten, zum Beispiel auch in der Rechtsprechung. Die Amerikaner haben den größten Thesaurus an Gerichtsurteilen auf EDV, sodass ein Richter seinen Fall eingeben kann und der Computer spuckt sofort das passende Urteil aus. Es hat sich allerdings gezeigt, dass der Computer sämtliche Vorurteile der amerikanischen Richter reproduzierte, wie strengere Beurteilung von Schwarzen, Schwulen oder Frauen. Es würde sich auch prinzipiell nichts ändern, wenn man diese Fehlurteile herausprogrammieren würde. Es bliebe ein anderes Problem, das sich *prinzipiell* nicht beseitigen lässt: „Individuum est ineffabile." Der Einzelfall enthält immer Neues, das zu berücksichtigen wäre und das in den bereits gespeicherten Fällen nicht vorkommt.

Das ist auch der Fall bei medizinischen Diagnosen. Viele Ärzte schätzen den Computer als Diagnosehilfe, weil er inzwischen so viele Krankheitssymptome speichert, wie sie der Arzt niemals im Gedächtnis behalten könnte. Kein verantwortlicher Arzt wird sich aber blind auf den Computer verlassen, sondern er nimmt die Resultate des Computers als *Anregung*, um sich selbst ein Bild zu machen. Wir können dies auf die Formel bringen:

Der Computer hat keine Urteilskraft, weil er blind ist für Innovation![11]

Urteilskraft ist ein *praktisches* Vermögen, bei Aristoteles „phronesis", heute „practical reason" oder „know how" genannt. Sie will geübt sein, weil es hier keine rein logischen Ableitungen gibt. Das scheint übrigens der Grund zu sein, weshalb noch niemand auf die Idee gekommen ist, Politiker durch Computer zu ersetzen. Im politischen Handeln müssen zu gegebenen Zwecken erst die Mittel gefunden werden, die sich nicht antizipieren lassen, und oft genug bringen erst gegebene Mittel die Zwecke hervor, denen sie genügen werden.

Bei Aristoteles gibt es allerdings auch die Denkfigur des „praktischen Syllogismus". Danach würde Handeln einer strengen Logik genügen: Wir setzen uns einen bestimmten Zweck, suchen nach den Mitteln, die den Zweck realisieren könnten, wählen das beste Mittel und handeln entsprechend. Dieser praktische Syllogismus wurde von den Pragmatisten heftig bekämpft mit dem oben genannten Argument, dass uns oft genug die Mittel zur Realisierung bestimmter Zwecke nicht gegeben sind oder dass die Mittel die Zwecke allererst hervorbringen.

Vielleicht haben beide Recht, je nach Situation. Muss ich von A aus den Ort B erreichen, so kann ich die Trambahn, den Esel, das Fahrrad oder den Hubschrauber benützen. Die Trambahn erscheint mir vielleicht am günstigsten, also steige ich ein. Aber nicht alle Handlungskontexte sind so überschaubar, und dann haben die Pragmatisten mit ihrer Kritik recht.[12]

Wir könnten nun sagen: Die Computer sind die Virtuosen des praktischen Syllogismus. In allen anderen Fällen versagen sie eklatant. Das ist der einfache Grund, weshalb sie besser Schach, Go oder Poker spielen als wir. In solchen Fällen sind das Ziel und

[11] Die „Stanford Encyclopedia", die ja eine prinzipiell reduktionistisch-naturalistische Position vertritt, ist doch zugleich sehr selbstkritisch. KI habe nichts zum Problem der Kreativität zu sagen. (vgl. *S. Bringsjord [u. a.],* Art. Artificial Intelligence, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy [https://plato.stanford.edu; letzter Zugriff: 21.06.2019], 3.1).

[12] Bei Kant firmiert diese Differenz als Unterschied zwischen reflektierender und bestimmender Urteilskraft. Rüdiger Bubner entwickelt in seiner Handlungstheorie einen über Kant hinaus erweiterten Begriff von ‚Urteilskraft': „Das logische Verhältnis von Regel und Fall der Regel erscheint dagegen nicht als einfache Subsumtion, vielmehr als Wechselbestimmung." Wir haben hier also kein formallogisch bestimmtes Verhältnis. Ganz ähnlich der Sozialphilosoph John Rawls, der das Konzept des „Überlegungsgleichgewichts" entwickelt hat (*R. Bubner*, Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie, Frankfurt a. M. 1982, 261).

die Mittel fest vorgegeben. Das Ziel wird vom Programmierer gesetzt, und die Mittel erarbeitet sich der Computer, während das „neuronale Netz" trainiert wird. Das ist auch so beim Go-Spiel, das viel komplizierter ist als Schach. Erst 2016 gewann ein Computer gegen den Weltmeister im Go-Spiel, Lee Sedol. Der entsprechende Computer ‚kannte' nur die Regeln, den Rest erledigte er ‚selbst'. Aber was heißt hier ‚selbst'? In Wahrheit ließ man die Maschine fünf Millionen (!) zufallsgenerierte Ausgangspositionen einnehmen und gegen sich selber spielen. Es macht keinen Unterschied, ob wir eine solche Maschine mit Meisterspielen trainieren, wie im Schach, oder mit zufallsgenerierten Ausgangspositionen. In beiden Fällen bewegt sich die Maschine im Referenzrahmen einer starren Zweck-Mittel-Relation, die in diesem Fall sogar *a priori* erfüllbar ist: Bei hinreichender Kapazität kann der Computer alle nur möglichen Spiele abrufen und gewinnt immer.

Computer sind, wie John Searle sagen würde, syntaktische Maschinen.[13] Das ist auch der Grund, weshalb sie so stark sind, wenn es darum geht, mathematische Beweise zu führen, wobei diese Beweise oft so lang und kompliziert sind, dass niemand weiß, ob man sie als solche gutheißen sollte, da niemand 300 eng beschriebene Seiten nachrechnen will.[14]

Die genannten Stärken und Schwächen des Computers folgen aus seiner Konstruktion: Neuronale Netze müssen *trainiert* werden. Im Gegensatz zur klassischen KI[15] sind sie, wie die natürlichen Gehirne, dezentral aufgebaut, folgen also im Sinn der Bionik biologischen Vorbildern. Wie in den natürlichen Gehirnen sind die Schwellenwerte zwischen den Neuronen veränderlich und ändern sich im Training. Übrigens sind unsere besten „neuronalen Netze" mit einigen Millionen parallel verschalteten ‚Neuronen' (= Transistoren) noch stark unterkomplex im Vergleich zum menschlichen Gehirn, das 100 Milliarden Neuronen enthält, von denen immer eines mit 10.000 wechselwirkt, wobei jedes noch individuell gestaltet ist. Gemessen daran ist die Selbstsicherheit gewisser Leib-Seele-Theoretiker, der Mensch sei auch nur ein Computer, einigermaßen erstaunlich.[16]

Allein die Tatsache, dass Neuronale Netze trainiert werden müssen, erlegt ihrer Wirksamkeit Grenzen auf. Sehen wir vom Sonderfall rein syntaktisch bestimmter Spielverläufe ab, so sind „neuronale Netze", wie man zu Recht bemerkt hat, ‚vergangenheitsorientiert'. Sie reproduzieren das, was man ihnen gesagt hat, und weil sie im Sinn von *big data* über einen gigantischen Thesaurus an Zusammenhängen verfügen, kann leicht der Eindruck entstehen, sie würde Neues produzieren – vor allem, weil wir gar nicht wissen, was sie tun. Parallel verschaltete künstliche Neuronen sind wie ebenso viele gekoppelte partielle Differentialgleichungen, bei denen schon drei schwer lösbar sind, sicher aber nicht Millionen. Auf diese Art entsteht ein Black-Box-Effekt der Undurchschaubarkeit, der zur Weltanschauung des ‚Konnektionismus' geführt hat, der bis hinein in die Psychologie, Biologie und Linguistik hohe Wellen schlug.

Wenn wir damit zufrieden wären, dass Computer nützliche Instrumente sind, um bestimmte Zwecke zu realisieren (also das, was man ‚schwache KI' genannt hat), dann entstünde kein philosophisches Problem. Es entsteht ja auch kein philosophisches

---

[13] So sein berühmtes Gedankenexperiment mit dem ‚chinesischen Zimmer' (*J. R. Searle*, Geist, Hirn und Wissenschaft. Die Reith Lectures 1984, Frankfurt a. M. 1992, 33). Man müsste freilich zwischen logisch-mathematischer und grammatikalischer Syntax unterscheiden. Sie haben nicht dieselben Eigenschaften.

[14] An der Universität Kaiserslautern werden vornehmlich solche automatisierten Beweise geführt.

[15] Unter ‚klassischer Künstlicher Intelligenz' versteht man einen hierarchisch aufgebauten Computer mit Von-Neumann-Architektur, im Gegensatz zu den „neuronalen Netzen", die die Information parallel, also nichthierarchisch, verarbeiten.

[16] Es kommt ja noch einiges andere hinzu: Natürliche Gehirne verarbeiten Informationen auch mit Hilfe von chemischen Transmitterstoffen, die es beim Computer nicht gibt. Ganz allgemein verändern sich natürliche Gehirne ständig, was für die Hardware eines Computers nicht gilt; ferner sind im Gehirn keine zwei Neuronen gleich, was für unsere Computer auch nicht gilt.

Problem daraus, dass wir Getreide oder Schafe züchten, wobei allerdings nicht ganz klar ist, was wir überhaupt unter ‚Intelligenz' verstehen sollten.

Sehr häufig hört man: Intelligent ist ein Roboter dann, wenn er sich so verhält, wie sich ein intelligenter Mensch verhalten würde.[17] Das ist so ähnlich, als würden wir sagen: „Gut ist, was die Menschen so nennen, also ein Apfel, die Demokratie oder Beethovens Neunte."

In der *Stanford Encyclopedia* wird uns gesagt: „We define AI as the study of agents that receive percepts from the environment and perform actions." An anderer Stelle wird noch hinzugefügt, dass diese Aktionen maximalen Nutzen hervorbringen sollten.[18] Diese ‚Definition' ist sehr vage, zumindest zu weit, denn nach ihr müssten wir Fische ‚intelligent' nennen, wenn wir den Überlebensvorteil als ‚Nutzen' bestimmen. Auch jeder Industrieroboter, der mechanische Schweißarbeiten verrichtet, wäre dann ‚intelligent'.

Problematisch werden unsere Erwartungshaltungen überall dort, wo wir vom Computer Innovationen erwarten, die er einfach nicht leisten kann. Das hat sich in Bezug auf die Kunst gezeigt, aber auch in Bezug auf die menschliche Urteilskraft, als ein Vermögen, mit neuen Erfahrungen umzugehen. Es zeigt sich auch in Bezug auf die natürliche Sprache, solange sie nicht stilisiert und kanalisiert ist wie die Fachsprachen, mit denen der Computer gut umgehen kann.

Die Japaner haben Milliarden ausgegeben, um einen Computer zu programmieren, der die natürliche Sprache mit all ihren Bedeutungszuschreibungen verstehen würde. Die Sache ist jammervoll gescheitert. Ihr Computer war nicht imstande, bei einem Kindergeburtstag Vierjähriger mitzuhalten.

Von einem theoretischen Standpunkt aus gibt es ehrgeizige Versuche, die versteckte Logik der natürlichen Sprache so zu formalisieren, dass damit alles Wesentliche erfasst wird. Daher werden immer neue Kalküle erfunden. In seinem Beitrag über „Logic and Artificial Intelligence" in der *Stanford Encyclopedia of Philosophy* beschreibt Richmond Thomason sehr viele neue Formen von Logik, dazu angetan, die natürliche Sprache in diesem Sinn zu formalisieren: nichtmonotone, temporale, Präferenz-, situative, kausale, Ereignislogiken und so weiter. Thomason gesteht aber ein, dass die Logik der Alltagssprache immer noch „schwer zu fassen" sei.[19] Tatsächlich handelt es sich jedoch eher um ein *prinzipielles* Problem.

Solche Logiken werden gerne als das Wesen der Sprache gehandelt, wie auch die formalen Überlegungen im Strukturalismus Ferdinand Saussures oder in Noam Chomskys ‚Tiefengrammatik'. Chomsky hat sein Unternehmen gerne mit Newtons Physik verglichen: So, wie der Unübersichtlichkeit unserer Sinneserfahrung ein präzises mathematisches Schema zugrunde liegt, als ein Platzhalter all dessen was das Physische *wirklich* ausmacht, so sei es auch bei der Sprache.

Demgegenüber beantwortet die Philosophin Sybille Krämer ihre selbstgestellte Frage negativ: „Gibt es eine Sprache hinter dem jedesmaligen Sprechen?"[20] Sie unterscheidet zwei entgegengesetze Sprachauffassungen und ordnet sie bestimmten Autoren zu: Es gebe eine Logosauszeichnung von Sprache und Kommunikation (Saussure, Chomsky, Searle, Habermas) und dann eine Sprache und Kommunikation jenseits intellektualistischer Annahmen (Wittgenstein, Austin, Luhmann, Davidson, Lacan, Derrida, Butler). Ihre Grundthese lautet dann: Man kann Sprache nicht als bloße Instantiierung von allgemeiner Gesetzlichkeit (Grammatik oder formaler Logik) begreifen.

---

[17] So auch *Lenzen*, Künstliche Intelligenz, 27/8.

[18] *Bringsjord*, Artificial Intelligence, 2; 3.1.

[19] *R. Thomason*, Art. ‚Logic and Artificial Intelligence' in: Stanford Encyclopedia of Philosophy [https://plato.stanford.edu; letzter Zugriff: 22.06.2019], 2.2; Auch für Copeland sind die größten Probleme der Computerisierung des Menschen der common sense und die natürliche Sprache (*Copeland*, Artificial Intelligence, 98).

[20] *S. Krämer*, Sprache, Sprechakt, Kommunikation. Sprachtheoretische Positionen des 20. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. 2001, 15.

Viele KI-Forscher beklagen das Fehlen einer präzisen Kategorienlehre der Alltagssprache. Das wären Regeln, die nicht rein syntaktisch bestimmt sind wie Logik und Grammatik. Aber der Versuch, *die* Kategorienlehre Alltagssprache (im Singular) aufzustellen, ist von Aristoteles bis Jonathan Lowe noch immer gescheitert.[21] Daher vertreten viele Analytische Philosophen eine rein pragmatische Auffassung der Kategorien: Sie sind mal so, mal so. Dies ist also auch kein gangbarer Weg.

Bestätigt werden solche Überlegungen zu den fundamentalen Eigenschaften der natürlichen Sprache durch Untersuchungen wie die von Georg Bertram.[22] Wie er in geschichtlichen und systematischen Detailstudien nachweist, lässt sich die Bedeutung von Sprache weder formal, noch rein immanent erfassen, sondern nur so, dass wir Sprache mit außersprachlichen Gegebenheiten ins Verhältnis setzen. Dazu gehört einmal das Leibbewusstsein im Sinn von Merleau-Ponty, vor allem aber der Sozialbezug, der geschichtlich-gesellschaftlich codiert und prinzipiell kontingent ist. Wenn dies richtig ist, dann wird deutlich, welche Probleme Computer haben, die natürliche Sprache zu ‚verstehen'. Sie scheitern an deren Kontingenz und innovativer Kraft.

Die Tochter des Verfassers war, wie viele Kinder im Alter zwischen zwei und drei Jahren, sprachschöpferisch tätig. Alles, was fliegen konnte, nannte sie ‚Vogel', auch eine Stubenfliege oder eine Motte. Für Lampen an der Decke erfand sie das völlig neue Wort ‚Uda'. Eine gepellte Wurst war für sie ein ‚Nackedei', und Lebewesen kategorisierte sie ganz anders als wir: Tiere und Kinder gehörten in ein und dieselbe Kategorie, Erwachsene in eine ganz andere. Wie soll ein Computer das ‚verstehen', wenn er nur den bereits vorhandenen Sprachgebrauch kennt? Wir hingegen verstehen solche Neuschöpfungen auf Anhieb. Vielleicht versagten die japanischen Computer deshalb schon beim Kindergeburtstag.

Man könnte das Problem auch analog sehen zu naturphilosophischen Überlegungen. Für Charles Sanders Peirce war die drängendste philosophische Frage die nach der Entstehung des Neuen in der Natur.[23] Es schien ihm evident, dass es so etwas gibt. Aber die starren Verlaufsgesetze der Naturwissenschaft erklären das Neue nicht, sondern nur das, was ihnen gemäß ist. Also, schloss Peirce, müssen die Naturgesetze als veränderlich gedacht werden können und als bloß statistisch, was er längst vor Entdeckung der Quantentheorie forderte.

Das *tertium comparationis* zu den „neuronalen Netzen" sind die Korrelationen, die diese zwischen Input- und Output-Daten aufstellen, mit denen sie trainiert werden. Diese sind dann so etwas wie Naturgesetze der entsprechenden Sachverhalte. Sie sind blind für das Neue.

Es ist aber nicht nur die Sprache, die uns Menschen auszeichnet. Auch andere Eigenschaften sind den Maschinen unzugänglich, zum Beispiel Moralität. Das wird natürlich auch bestritten. So gibt es die neue Disziplin der ‚Maschinenethik'.[24] Das ist nun nicht etwa ein Fall angewandter Ethik, den wir gut gebrauchen könnten, etwa, wenn es darum geht, die Aktionen von Kampfrobotern zu beurteilen, die nicht mehr ferngesteuert werden, sondern ‚selbst' töten. Oder Automobile, die lieber drei alte als einen jungen Menschen überfahren, wenn es keine weitere Möglichkeit gibt. Nein, hier geht es darum, dass Roboter autonome Wesen in einem kantischen Sinn sein sollen, dass sie also ‚selbst' entscheiden, und zwar nach moralischen Prinzipien. Nach Catrin Misselhorn sind wir inzwischen in der Lage, Roboter ‚moralisch' zu programmieren, nach Prinzipien des Utilitarismus, einer deontologischen oder materialen Werteethik,

[21] Vgl. *J. Lowe*, Kinds of Being. A Study of Individuation, Identity and the Logic of Sortal Terms, Oxford 1989.

[22] Vgl. *G. W. Bertram [u. a.]* (Hgg.), In der Welt der Sprache. Konsequenzen des semantischen Holismus, Frankfurt a. M. 2008; *G. W. Bertram*, Sprachphilosophie zur Einführung, Hamburg 2011.

[23] Vgl. *Ch. S. Peirce*, Naturordnung und Zeichenprozess. Schriften über Semiotik und Naturphilosophie, Frankfurt a. M. 1991.

[24] Vgl. *C. Misselhorn*, Grundfragen der Maschinenethik, Ditzingen 2018.

je nachdem. Das obengenannte Auto, das lieber drei alte Menschen als einen jungen überfährt, wäre folglich ein utilitaristisches Auto.

Aber dem liegt wohl eine Kategorienverwechslung zugrunde. Wenn *wir* einen Roboter gemäß den Prinzipien einer gewissen Ethik einrichten, dann sind es auch *wir*, die die Verantwortung dafür übernehmen müssen. Ein Roboter, dem wir eine kantisch-deontologische Ethik implantiert hätten, würde in dem genannten Fall nach dem Zufallsprinzip Menschen überfahren, weil die kantische Ethik keine Wertkonflikte kennt.

In der Diskussion um die Maschinenethik werden folgende Fragen *niemals* gestellt: Wenn doch Roboter moralische Agenten sind, dann haben sie auch eine Würde. Müssten wir dann nicht ‚Krankenhäuser' für defekte Roboter einrichten, anstatt sie zu verschrotten? Bräuchten wir dann nicht Altersheime für Roboter, die die geforderte Leistung nicht mehr erbringen, oder Behindertenwohnheime für Fehlkonstruktionen? Müsste es nicht spezielle Gerichtsverfahren für Roboter geben, die die Gesetze übertreten haben, aber auch Robotergefängnisse und Roboterfriedhöfe?

All das klingt so absurd, wie es ist. Es entspricht den überschäumenden Versprechungen der Elektrizitätslehre in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die heute so vergessen sind, wie es die Heilsversprechungen der KI morgen sein werden.

Um 1900, als der Darwinismus breitenwirksam geworden war, stellte man die Frage „Können Tiere denken?", so wie wir heute die Frage stellen „Haben Roboter Bewusstsein, Gefühle, Moral?" Da man Rechnen für eine herausragende Leistung des Denkens hielt, war es eine Sensation, als ein Schullehrer ein Pferd vorführte, das Rechnen konnte, genannt ‚der kluge Hans'. Dieses Pferd konnte auch komplizierte Rechnungen durchführen wie zum Beispiel 17 × 8, indem es 136mal mit den Hufen auf das Kopfsteinpflaster schlug. Es zeigte sich aber, dass das Pferd nur ganz genau seinen Besitzer beobachtete, der die Luft anhielt, wenn das Pferd aufhören sollte. Sah das Pferd den Besitzer nicht, konnte es auch nicht mehr rechnen.

So wird es mit den Heilsversprechen der KI kommen, und zurückbleiben werden lebenserleichternde Maschinen und, wie zu hoffen ist, neue Formen von Therapie, beispielsweise Implantate für Alzheimerpatienten im Sinn von Hirnschrittmachern oder Mikrochips im Auge für Erblindete oder Exoskelette für Querschnittsgelähmte, die mit bloßen Gedanken gesteuert werden. Auch das wäre nichts Geringes.[25]

Summary

This article deals with the mostly overlooked boundaries of artificial intelligence, but only insofar as we make use of neural networks. These boundaries depend on the construction of those networks and cannot be overcome by themselves. Neural networks are totally dependent on the "training data"on which they are based. So they are blind with respect to everything new: for instance with respect to the faculty of judgement, to novelty in the arts or to the creative power of natural language.

[25] Man darf sich auch hier nicht zu viel versprechen. Insofern wir heute schon therapeutische Computerhilfen haben, empfinden viele Patienten diese als entfremdend wie eine transplantierte Leber, Lunge oder eine Prothese. Vgl. die Untersuchungen von *M. Sahinol*, Das techno-zerebrale Subjekt. Zur Symbiose von Mensch und Maschine in den Neurowissenschaften, Bielefeld 2016.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

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

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter **www.herder.de** beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: +49 761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

ThPh 94 (2019) 419–480

Buchbesprechungen

1. Systematische Philosophie und Philosophiegeschichte

Eigenschaften Gottes: Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie. Herausgegeben von *Thomas Marschler* und *Thomas Schärtl* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie; 6). Münster: Aschendorff 2016. VII/452 S., ISBN 978–3–402–11896–2 (Paperback).

Die Herausgeber des vorliegenden Bandes beabsichtigen einen Brückenschlag im vielfach von Reserven begleiteten Verhältnis zwischen Theologie und analytischer Philosophie. Die Thematik der Eigenschaften Gottes ist dazu besonders geeignet und gleichzeitig anspruchsvoll. Denn beide Forschungsfelder sind von gegenläufigen Entwicklungen geprägt: Ist einerseits eine zunehmende „metaphysische Keuschheit der deutschsprachigen systematischen Theologie" zu beobachten (1), so erleben andererseits logisch-metaphysische Diskussionen, gerade zu den göttlichen Attributen, unter analytisch geschulten Autoren erhebliche Revitalisierungen.

Eröffnet wird der Band von einer fulminanten Kurzdarstellung von *Thomas Marschler*. Deren erster theologiegeschichtlicher Teil wertet, nach Hinweisen auf patristische, scholastische und frühneuzeitliche Debattenstränge, Gottestraktate der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jhdt. aus mit ihren Formen der Kritik und Transformationen überkommener metaphysischer Gottesrede. Im zweiten Aufsatzteil argumentiert Marschler für eine angemessene systematische Behandlung der Gottesattribute und für eine Scharnierstellung der Eigenschaftslehre: Verortet zwischen Offenbarungshermeneutik und spekulativer Trinitätstheologie, weist sie die Möglichkeitsbedingungen der Trinitätslehre auf (21; 23; 33).

Die Problembefunde Marschlers haben Entsprechungen in jüngeren deutschsprachigen evangelischen Themenbehandlungen, wie sie *Wolf Krötke* im nachfolgenden Beitrag sichtet. Der weitreichende Konsens, „dass Gottes Wesen Liebe sei", holt zumeist die Attributenlehre „in die Offenbarungstheologie hinein" (36). Alternative Positionen erinnern die irreduzible Vielfalt geschichtlicher Widerfahrnisse oder die lutherische Verunsicherung durch den *deus absconditus* (42 f.). Davon weicht methodologisch die von Krötke diskutierte – und Marschler näherstehende – Bezugnahme auf einen „Vorbegriff" von Gottes Wesen als Unendlichkeit bei Pannenberg ab (41).

Beide diagnostischen Befunde finden Widerhall in weiteren Beiträgen. So versucht auch *Bernhard Nitsche*, im Konflikt „zwischen metaphysisch-spekulativer und theologisch-heilsgeschichtlicher Gott-Rede" (420) zu vermitteln. Er fordert für die nicht-relativen Eigenschaften eine philosophische Begründung, die er weniger im Begriff göttlicher Einfachheit realisierbar sieht als in „lebensdynamische[r] Einheit und Einigkeit" (417). Dieses Projekt müsse theologisch dergestalt begründet werden, dass sich dessen Ergebnisse als „konsekutive Folgerungen" aus dem Verständnis von Gottes Sein als Liebe und als „systematische Implikate" biblisch primärer „relativer" Eigenschaften zeigen (441).

Michael Rea skizziert Grundzüge seines Verständnisses „analytischer Theologie" in Gegenüberstellung zu Hans Freis Schema von fünf „Typen" christlicher Theologie. Diese unterscheiden sich in der Gewichtung allgemeiner wissenschaftlicher Kriterien im Verhältnis zu binnentheologischen Semantiken und Funktionen. Analytische Theologie priorisiere hingegen keine der beiden Orientierungen und auch nicht Vernunft oder Offenbarung (59). Deshalb sei z. B. selbst die Kluft zum „Ansatz Karl Barths nicht unüberbrückbar" (61). Wenn es darum geht, „die Eigenschaften Gottes mithilfe bekannter Kategorien zu erhellen" (61), scheint Rea dies dergestalt mit Barth zu vereinbaren, als die „Reihenfolge des Verstehens" auch von „göttlichen Prädikationen" (63) bzw. von „systematisch-theologischen Aussagen über die göttliche Freiheit" (61) ausgehen könne. Dann würden freilich letztere Aussagen weiterer Erhellung bedürfen –

und im selben Maße, in dem dazu aus weltlichen Kontexten „bekannte Kategorien" herangezogen werden, würde vermutlich Barth Bedenken anmelden.

Eleonore Stump behandelt die Allgegenwart Gottes als Form personalen Gegenwärtigseins für eine Person (71). Dabei sei das ganze ewige Leben Gottes jeweils gleichzeitig zu Zeitlichem dergestalt, dass das „metaphysisch größere" ewige Jetzt das Ganze der Zeit umfasst (72–74). In räumlicher Hinsicht steht Gott nicht nur unvermittelt zu allem an jeder Raumstelle in kausalem Kontakt, sondern auch im Verhältnis „geteilter Aufmerksamkeit" (75–77). Diese sei vergleichbar mit Empathie oder dem intuitiven Gewahrwerden von Personen und ihren mentalen Zuständen, die sich im eigenen Bewusstsein „spiegeln" (79–85). Dazu gebrauche Gott „das menschliche Bewusstsein der angenommenen menschlichen Natur" (87). Die Einwohnung des Heiligen Geistes sei wiederum analog vorstellbar zum Gegenwärtigsein der Gedanken einer anderen Person oder zum Innehaben einer Gegenstandsform (89–93; 84).

Unter kritischeren Vorzeichen behandelt *Klaus Müller* die Thematik göttlicher Allgegenwart: Er illustriert Symptome einer „Krise des klassischen Theismus" (107) sowie Suchbewegungen in Richtung einer Verbindung von Allheit und Personalität und benennt Gründe zugunsten panentheistischer Optionen (107–109). Müllers Thesen, seine Warnungen vor anthropomorphistischen Fallen (111) und die Offenheit in Richtung eines „überwillentlichen [...] Absoluten" (115) böten auch in Bezug auf andere Beiträge des Bandes (z. B. *Stump*, 70) Diskussionsstoff.

Das Verhältnis von menschlichem Raumverständnis und Gottesbegriff untersucht *Uwe Voigt*. Im Anschluss an Kant sei für jegliches Raumverständnis die polare Differenz zwischen dem endlichen Erfahrungssubjekt und begrenzten Objekten (122–125) epistemisch zentral. Dass „[alles], was existiert und erkannt werden kann, [...] räumlich" ist, sei zu präzisieren auf endliche Erkenntnissubjekte hin (121; 126), so dass nicht auf „Gott ist räumlich" zu schließen ist, sondern auf „Gott (insofern er existiert) wird von uns auf räumliche Weise erkannt" (126). Und in metaphysischer Hinsicht ist zu präzisieren: Da Gott un-endlich und mit Cusanus nicht abgegrenzt zu Endlichem ist, erfordert Gottes bei-etwas-Sein kein Einnehmen eines endlichen Standpunktes (127).

Das Thema der Unendlichkeit Gottes wird von *Christian Tapp* vertieft. Er resümiert unterschiedliche Unendlichkeitsbegriffe (131–140), diskutiert systematisierend fünf philosophische „Grundbedeutungen" und weist abschließend auf „notorische Schwierigkeiten" bei der Thematik hin – darunter das Verhältnis von qualitativen und quantitativen Aspekten (146–150), Unklarheiten bei der Rede von „Unendlichkeit" als eigenständigem Prädikat statt als Modifikator anderer Eigenschaften, sowie Klärungsbedürftigkeiten bei der Rede von „negativen Eigenschaften" Gottes (149 f.).

Uwe Meixner unternimmt eine logische Rekonstruktion der Gegenstands-Ontologie Thomas von Aquins in Form einer Axiomatisierung. Meixner konstatiert: „Der theoretische Horizont einer logischen Rekonstruktion ist in der Regel weiter als der des Originaltextes" (154), da z. B. neue Schlussfolgerungen sichtbar werden. Zum Ertrag von Meixners Vorschlag zählen weitreichende Verhältnisbestimmungen von Form und Existenz sowie Individualität und Substanz. An einigen Stellen mögen sich exegetische Fragen ergeben, so etwa ist mir unklar, wie es sich mit dem Einbezug von Textstellen (wie Nr. 4, 158) verhält, an welchen Thomas Formen bloßer Akzidentien verhandelt. In jedem Fall aber ist Meixners Vorschlag höchst diskussionswürdig – selbst unabhängig davon, in welchem Maße Thomas diesem zugestimmt hätte.

Ein zweiter Beitrag von *Eleonore Stump* widmet sich im Anschluss an Thomas von Aquin dem Verhältnis der Einfachheit Gottes zu Aspekten der personalen Rede von Gott wie der Rede von einer freien Wahl bezüglich seines Schöpfungshandelns (233–235; 247). Stump vergleicht dieses Verhältnis mit dem quantenphysikalischen Welle-Teilchen-Dualismus: Wie wir das, was Gott ist, nicht wissen können (238; 249), so können wir um das, was Licht an sich ist, nicht wissen, sondern es uns nur als Welle oder Teilchen vorstellen (238; 243; 249). Analog verhielten sich universale und konkrete Zuschreibungen an Gott (239; 244 f.). Man könnte fragen, ob ein solcher Dualismus zur quasi-averroistischen Aufgabe eines Einheitsprinzip der Wahrheit tendiert, oder auch, ob die thomasische Seinsanalogie nicht robuster das Verhältnis von Gott als *esse* und *ens* fasst.

Klaus von Stosch diskutiert den Allmachtsbegriff und weist anhand des Steinparadoxons Konsistenzprobleme auf, wenn Allmacht als „Omnipotenzfantasie" (263) ausgestaltet werde. Stattdessen müsse die höchste Form von Allmacht als jene Macht von Gottes Liebe verstanden werden, welche Freiheit und Leben freisetzt und in allem als begründende Instanz kenntlich bleibt (266).

Christian Weidemann diskutiert, ob Allmacht unverträglich ist mit moralischer Vollkommenheit. Das könnte naheliegen, weil es zu jeder möglichen Welt eine bessere zu geben scheint, es aber *ceteris paribus* moralisch falsch ist, Schlechteres als möglich zu schaffen. Mit ähnlichen Gründen wie Wes Morriston plädiert Weidemann letztlich für eine Unverträglichkeit von Allmacht und moralischer Vollkommenheit. Wie er selbst hervorhebt, ist seine Argumentation „von einer Vielzahl metaphysischer und ethischer Annahmen abhängig" (286). Meines Erachtens wären z. B. restriktivere Annahmen über die Kompossibilität von Entitäten zueinander und zum jeweiligen „Fundamentalbegriff" (vgl. bei Aron Gurwitsch) einer möglichen Welt vertretbar.

Edmund Runggaldier verwendet die thomasische Auffassung göttlicher Prädikate als analoge Bezeichnungen zur Erklärung der Ewigkeit und Vollkommenheit Gottes: Der Inhalt der Prädikationen bleibt für unsere Verständnisweise begrenzt und zeitlich konnotiert sowie im Unterschied zu ihrem Inhalt relativ zur zeitlosen Wirklichkeit Gottes, der mit seinen Eigenschaften identisch ist (287–289). Beide Hinsichten verteilen sich auf die epistemische und die ontologische Ebene (291 f. – im Unterschied zu Stumps Quanten-Analogie). Dabei verbleibt die Zeitlichkeit auf der Ebene der Wirkungen und der von Gott abhängigen Geschöpfe (293; 298). Ob sich von daher die Schwierigkeiten im Zusammengehen von ewiger Absicht und zeitlich terminierter Wirkung beantworten lassen, auf die Wiertz (316) hinweist, bliebe zu diskutieren.

Oliver Wiertz behandelt Ewigkeit bzw. Zeitlichkeit Gottes an sich selbst und als Modus weiterer Attribute. Dabei verteidigt er eine sempiternalistische Position: Gott hat als ewiges Wesen weder einen zeitlichen Anfang noch ein zeitliches Ende; ein zeitliches Nacheinander aber besteht (307 f.) – und ggf. auch eine Metrik objektiver Ereignis-Abstände, um die Terminierung zeitlicher Wirkungen Gottes erklären zu können (313–316). Dies müsse nicht unvereinbar bleiben mit göttlicher Vollkommenheit (319–322).

Martin Hailer argumentiert im Anschluss an Barth dafür, die göttlichen Eigenschaften nicht im Rahmen des „Souveränitätsdiskurses" (332) einer metaphysischen Gotteslehre zu bearbeiten (344), sondern von „Gottes Handeln und Selbsterweis her" (333). Die Sätze der Eigenschaftslehre hätten dann eher erläuternden als begründenden (342), „sammelnden und pointierenden Charakter" (334). Speziell beziehe sich das Vorherwissen Gottes nicht auf irgendwelche künftigen Ereignisse, sondern auf „das soteriologisch Entscheidende" (336; 342), was ggf. parallelisierbar zu einem entsprechend eingeschränkt molinistischen „mittleren Wissen" (341) ist.

Ruben Schneider behandelt Konsequenzargumente, mit denen aus Gottes Vorherwissen fatalistische Schlüsse gezogen werden, nach dem Schema: Eine Person hat keine Wahl (1) bezüglich Y, (2) bezüglich dem Folgen von Z aus Y, und daher (3) bezüglich Z. Allerdings sei der Unterschied zwischen strikter Notwendigkeit und „zu einem Zeitpunkt keine Wahl haben" in keinem modallogischen Modell ausdrückbar, in dem gleichzeitig das benötigte Transferprinzip allgemein gilt (353–356). Damit seien die aus der allgemeinen Kompatibilismus-Debatte in die Religionsphilosophie übertragenen Konsequenzargumente „nutzlos", da sie schlicht gültiger Schlussformen entbehren.

Godehard Brüntrup und *Ruben Schneider* verteidigen ein molinistisches ewiges göttliches Wissen um prävolitionale und kontingente Wahrheiten (364). Was aber macht die entsprechenden Konditionale wahr, dass ein Individuum unter bestimmten Bedingungen eine bestimmte Entscheidung bzw. Handlung vollzieht? Dazu schlagen die Autoren „vollständige Begriffe" von Individuen vor. Das ist inspiriert von Leibniz' Annahme eines „Gesetzes der Serie" bzw. „primitiven Entelechie" eines Individuums – hier aber nicht als deterministische Funktion, sondern als „Möglichkeitsspektrum" (373 f.), das „die Fülle des Selbstverwirklichungsprozesses eines Individuums" atemporal-äternalistisch repräsentiert (376).

Thomas Schärtl schlägt vor, die Einfachheit Gottes als einen Filter oder Modifikator anderer Eigenschaften zu verstehen (382). Für klassische und drei alternative zeitgenössische Lösungsvorschläge zeigt Schärtl offene Fragen auf; insbesondere sollten grundlegende Implikationen der Einfachheit Gottes ableitbar bleiben. Sein eigener Vorschlag integriert diese Vorschläge mittels der von Hegel inspirierten Annahme einer Substanz Gottes dergestalt, dass sie „das Eigenschaftliche in sich einbegreifen" muss (399). Mit trinitätstheologischen Aussagen sei dies in Einklang zu bringen aufgrund der „auf sich selbst gerichteten Relationen" der göttlichen Substanz (404 f.).

Die Beiträge des Bandes – einige bereits englischsprachig publiziert – bilden ein reiches Spektrum zentraler Diskussionspunkte um die göttlichen Attribute ab. Damit arbeiten sie der dringenden Aufgabe zu, diese Thematik stärker ins Licht zu rücken. Naturgemäß könnte manches vertieft werden, z. B. eine ähnlich minutiöse historische Tiefenschürfung wie im Eingangsbeitrag für weitere theologiegeschichtliche Etappen, einschließlich der in vielen Texten divergierend bewerteten Traditionen „negativer Theologie". Das Desiderat eines „kontinentale" und „analytische" Prägungen umspannenden „Gesprächs" zur Eigenschaftsthematik ist in den Einzeltexten oft erst ansatzweise umgesetzt. Eben dazu aber bieten sie in der Zusammenschau vielfache Ausgangspunkte. Der Band ist nicht nur in höchstem Maße zur Anschaffung und Lektüre zu empfehlen – das wäre bereits durch einzelne der wichtigen Beiträge hinreichend begründet –, sondern es ist vor allem seinem projektierten Anliegen vielfältige Fortsetzung zu wünschen. Ch. Ströbele

Koritensky, Andreas: *Glaube, Vernunft und Charakter.* Virtue Epistemology als religionsphilosophische Erkenntnistheorie (Münchener philosophische Studien; 33). Stuttgart: Kohlhammer 2018. 204 S., ISBN 978–3–17–034473–0 (Paperback).

Die vorliegende theologische Dissertation des in Paderborn lehrenden Philosophen Andreas Koritensky (= K.) ist ein Plädoyer für eine Neuorientierung der religionsphilosophischen Erkenntnistheorie unter den Vorzeichen der sich seit den 1980er Jahren entwickelnden *Virtue Epistemology* (= *VE*). K. zufolge befinden sich nicht nur die christliche Fundamentaltheologie, sondern auch die Analytische Religionsphilosophie mit ihrer einseitigen Fokussierung auf die Rechtfertigung propositionaler Überzeugungen in einer Krise, die sich auch in aktuellen Diskursen über epistemische Werte (*value turn in epistemology*) widerspiegelt. Indem die *VE* den Fokus auf die epistemische Bewertung von Personen statt Überzeugungen oder Propositionen legt, ermögliche sie die Entwicklung einer komplexeren Phänomenologie der religiösen Überzeugungsbildung und somit ein dem christlichen Selbstverständnis angemesseneres Konzept der epistemischen Bewertung. Dieses „Plädoyer für eine größere Pluralität in der Erkenntnistheorie" (13) entfaltet K. in drei Schritten, denen jeweils drei Kapitel zugeordnet sind.

Im ersten Schritt soll die Forderung nach einem Umbau in der religionsphilosophischen Erkenntnistheorie zunächst angemessen begründet werden. So gibt K. im 1. Kapitel nach einer biblischen Grundlegung des Projekts eine interessante Typologie der Glaubenskrisen, in der er phänomenologisch und unter biblischen und philosophischen Bezügen zwischen Glaubenszweifel, Kleinglaube und Glaubensschwäche unterscheidet. Im 2. Kapitel geht es um eine historische Verankerung des Projekts, beginnend mit einigen Ausführungen zu Thomas von Aquins Erkenntnislehre, die v. a. dazu dienen sollen, vorneuzeitliche, in starken metaphysischen Voraussetzungen begründete Erkenntnistheorien gegenüber neuzeitlichen Theorien epistemischer Letztbegründung abzugrenzen, für die John Locke als Vertreter steht. Hierauf folgt ein Einblick in die vorherrschende erkenntnistheoretische Debatte der Analytischen Religionsphilosophie der Jahrzehnte vor der Jahrtausendwende unter Bezugnahme auf deren Grundbegriffe: die religiöse Überzeugung als propositionaler Zustand und die epistemische Rechtfertigung. Hier stellt K. v. a. einige Positionen Richard Swinburnes und William Alstons, den Unterschied zwischen evidentialistischen und externalistischen Theorien der Rechtfertigung, sowie einige wohlbekannte Einwände vor. Da es ihm nur um einen Überblick über die Diskurse geht, die es im Folgenden zu über-

winden oder wenigstens zu ergänzen gilt, bleibt eine argumentative Durchdringung der aufgeworfenen Probleme aus.

Im 3. Kapitel wird sodann Wittgenstein als Vertreter des Primats der Praxis vor dem Erkennen und der Betonung der animalischen und sozialen Voraussetzungen von Sprache und Erkennen hinzugezogen. Daraufhin stellt K. nun die *VE* als möglichen Neuansatz in der Erkenntnistheorie vor. Hier greift er zunächst auf einen klassischen Aufsatz von Ernest Sosa (1980) zurück, in welchem dieser zum ersten Mal die Idee von tugendhaften, d. i. Wert generierenden stabilen Dispositionen der Überzeugungsbildung als Quellen der Rechtfertigung von Einzelüberzeugungen einbringt. Sosa versteht seinen Vorschlag v. a. als Alternative zu den klassischen Modellen der Struktur der Rechtfertigung – dem epistemischen Fundamentalismus (den K. unschön „Foundationalismus" nennt) und den Kohärenztheorien – und bleibt somit ganz in den üblichen Diskursen der Analytischen Erkenntnistheorie. Eine Weiterentwicklung dieser Idee findet K. in Lorraine Codes Arbeiten aus den 1980er Jahren, deren Ansatz die Tugenden der Überzeugungsbildung verantwortungstheoretisch fasst und somit stärker an die klassische aristotelische Tugendlehre anknüpft. Hier ist kritisch anzumerken, dass K.s grundlegende Darstellung der *VE* insgesamt nur etwas mehr als sechs Seiten umfasst, was angesichts des Anspruchs seines Projekts etwas fraglich erscheint, zumal er sich auf zwei Arbeiten aus der Anfangsphase der *VE* beschränkt.

Im zweiten Schritt geht es darum, die *VE* für eine angemessene anthropologische Fundierung der Erkenntnislehre fruchtbar zu machen. Im 4. Kapitel liefert K. eine vielschichtige Phänomenologie der Überzeugungsbildung, indem er unter Rückgriff auf John Henry Newmans religiöse Erkenntnislehre mehrere Arten der Überzeugung unterscheidet, mit Verweis auf Platon und Aristoteles das komplexe Ineinander von Überzeugung und Praxis entwickelt, und Vorschläge für eine der Komplexität des Phänomens angemessene Erweiterung von William Alstons Begriff der doxastischen Praxis macht. Darin gelingt ihm eine fundierte Ausdifferenzierung des Begriffs der Überzeugung (*belief*), dessen generische Verwendung in der Analytischen Philosophie tatsächlich über lange Zeit zu einer Verflachung der Debatten um epistemische Rechtfertigung geführt hat.

Im 5. Kapitel entwickelt K. den für die *VE* zentralen Begriff der epistemisch relevanten Tugend, indem er zunächst die Hauptmerkmale des aristotelischen Tugendbegriffes (*aretê*) vorstellt, der sich über einzelne Charakterzüge hinaus auf stabile Dispositionen der gesamten Person bezieht. Es folgt ein Abschnitt über das Verhältnis von Tugend und Emotion, dessen Relevanz für die Erkenntnislehre jedoch einigermaßen unklar bleibt. Hier scheint K. die Diskussion um Linda Zagzebskis Arbeiten zu Emotion, Urteil und Motivation nachzuzeichnen, die auch eine Vertreterin der *VE* ist, ohne dass jedoch klar wird, was die komplexe Debatte um Tugend und Emotion im Allgemeinen für das vorliegende erkenntnistheoretische Projekt leisten soll. Das Ergebnis scheint nicht über die allseits unbestrittene Tatsache hinauszugehen, dass Emotionen in den Prozessen der Überzeugungsbildung eine Rolle spielen *können* und handlungsmotivierende Kraft haben. Dem folgen einige Ausführungen zum Tugenderwerb und schließlich eine Auflistung epistemisch relevanter Einzeltugenden, also von Charakterzügen, die Erkenntnisprozesse unterstützen oder überhaupt erst ermöglichen. K. nennt in diesem Zusammenhang z. B. die „Fähigkeit, wichtige Fakten zu erkennen und ein Gefühl (*sensitivity*) für Details; Geistige Aufgeschlossenheit (*open-mindedness*) beim Sammeln und Bewerten von Gründen (*evidence*); Fairness im Umgang mit den Argumenten der Gesprächspartner" (128).

Das 6. Kapitel trägt die Überschrift „Bewertung von Überzeugungen", was allerdings zunächst irreführend erscheint, denn das Kapitel handelt nicht von der zu erwartenden Anwendung der nunmehr phänomenologisch angereicherten *VE* auf Diskurse der normativen Bewertung von Überzeugungen. Stattdessen eröffnet K. mit dem Referat einiger Fragen und Debatten aus dem Umfeld des *value turn* in der Erkenntnistheorie ein völlig neues Feld. Hier geht es um die grundsätzliche Frage, was ein epistemischer Wert sei und was der mögliche Träger dieses Wertes sein kann (Überzeugung, Wahrheit, Begründung, Tugend oder Wissen). K. beginnt recht allgemein mit einer Gegenüberstellung zweier Theorien über den Begriff des Wertes: der Positionen Harry Frankfurts

(Werte als Identifikation mit Volitionen zweiter Ordnung) und Iris Murdochs (Liebe als grundlegende Quelle von Wert). Da Frankfurts Ansatz ihm zu individualistisch ist, plädiert er für Murdochs Perspektive der Begründung des Wertes in der Liebe. Darauf folgt ein Plädoyer für einen Pluralismus epistemischer Güter. Es sei nicht möglich, ein einziges Kriterium für alle Arten doxastischer Praktiken zu haben. Vielmehr gebe es eine Vielzahl epistemischer Ideale, die durch die Kombination verschiedener doxastischer Praktiken und epistemisch relevanter Tugenden gekennzeichnet sind. Hier kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass eine komplexe gegenwärtig anhaltende Debatte, die selbst eine Behandlung in monografischer Länge erforderte, mit dem Verweis auf einen Pluralismus kurzgeschlossen wird.

In einem dritten Schritt zeigt K. nun die Konsequenzen des bisher Entwickelten für die religiöse Erkenntnislehre auf. Im 7. Kapitel entwickelt er eine Phänomenologie der religiösen bzw. christlichen Überzeugungsbildung, mit besonderem Blick auf den Wert des Glaubens als doxastische Praxis. Er plädiert für die Aufgabe der Annahme, der Glaube sei ein festes System von propositionalen Überzeugungen, analog zu frühneuzeitlichen Wissenssystemen, und betont das Verhältnis zur Praxis der Lebensführung. In diesem Zusammenhang kontrastiert er zwei bekannte nachmetaphysische Positionen zum christlichen Glauben: die Schleiermachers, die er als subjektivistisch kritisiert, mit der Wittgensteins, für den der Glaube keine Theorie ist, sondern ein dynamischer Prozess, der sich innerhalb einer Lebenspraxis entfaltet. Die nun folgenden phänomenologischen Abschnitte sollen die Vielfalt religiöser Überzeugungen verdeutlichen, was wiederum unter Anwendung der bereits im 4. Kapitel vorgestellten Kategorien Newmans erfolgt.

Im 8. Kapitel stellt K. sodann die Verbindung mit der christlichen Tradition her, indem er das bisher entwickelte komplexe Bild religiöser Überzeugungsbildung auf die zentralen epistemischen Ideale des Christentums anwendet. Die leitende These ist auch hier ein Bekenntnis zum epistemischen Pluralismus: „Der Wert von Überzeugungsbildungen lässt sich nicht linear auf ein epistemisches Gut (wie zum Beispiel eine Methode der Begründung) zurückführen. Es gibt eine Reihe von epistemischen Gütern, die miteinander verbunden sind“ (173). So gebe es auch mehrere epistemische Ideale der christlichen Religion, die bei ihrer epistemischen Bewertung nicht miteinander verwechselt werden dürfen. Das primäre Ideal, der christliche Glaube, gründe sich u. a. auf doxastische Praktiken wie die geistliche Schriftlesung innerhalb Ignatianischer Exerzitien, die nicht nur auf dem Vermögen der Vernunft basiert, sondern auch auf dem Gebrauch von Vorstellungskraft und Willen, der sich wiederum in Handlungen ausdrückt. Die Theologie mit ihren Propositionen müsse als vom Glauben zu unterscheidendes epistemisches und kontemplatives Ideal verstanden werden. Diesen beiden grundlegenden epistemischen Idealen fügt K., Newman folgend, die Weisheit als Drittes hinzu, in der sich ein systematisch verbundenes, zentriertes Wissen mit dem Glauben verbinde und diesen vollende.

Im Schlusskapitel fasst K. nochmals zusammen, worum es ihm ging: „Epistemische Rechenschaftslegung kann […] mehr als neuzeitliche Apologetik sein“ (190). Es könne ihr nicht nur darum gehen, religiöse Überzeugungen im Blick auf einen bestimmten epistemischen Wert zu rechtfertigen, sondern auch darum zu verstehen, „wie es einem konkreten Menschen möglich ist, die für das Christentum typischen epistemischen Vollzüge […] adäquat zu vollziehen“ (ebd.). Der christliche Glaube mit seinen soteriologischen Implikationen dürfe dabei nicht einfach einem zu begründenden religiösen Wissen, wie es die Theologie generieren kann, gleichgesetzt werden. Das heißt nicht, dass Glauben unvernünftig wäre, sondern vielmehr, dass er der praktischen Vernunft der aristotelischen Tradition ähnelt, „mit der wir die Wirklichkeit unter dem Aspekt des Zwecks der menschlichen Existenz erfassen,“ der in der christlichen Tradition Gott selbst ist (191).

Die Arbeit tritt mit dem hohen Anspruch einer Neuorientierung auf, könnte jedoch angemessener als relativ knapp gehaltene Bestimmung einer Wegkreuzung oder Schnittstelle verstanden werden, an der sich mehrere Diskurse der gegenwärtigen Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie treffen, wobei K. insbesondere Autoren der ersten Generation der *VE* im Blick hat, deren Ergebnisse mit einigen neueren Diskursen der

Erkenntnistheorie verbindet und mit vielen Gewährsleuten aus der Tradition anreichert, die von Platon und Aristoteles bis zu Wittgenstein und Newman reichen. Die Stärken dieser Arbeit liegen v. a. in der phänomenologischen Differenzierung und Anreicherung dessen, was in den Diskursen der Analytischen Erkenntnistheorie oft recht generisch unter „Überzeugung" oder „Rechtfertigung" diskutiert wird. Aus dem gewählten Aufbau der Arbeit ergibt sich jedoch auch ihre Schwäche. Keine der angeschnittenen Debatten wird argumentativ auf der Höhe der gegenwärtigen Literatur entfaltet. Oft muss das Argument hinter die Beschreibung zurücktreten, was vielleicht selbst als Teil der vorgeschlagenen Neuorientierung gelten soll. B. Grube OP

Plato's 'Statesman' Revisited. Edited by *Beatriz Bossi* and *Thomas M. Robinson* (Trends in Classics; 68). Berlin: De Gruyter 2018. 360 S., ISBN 978–3–11–060463–4 (Hardback).

Der Band geht zurück auf das „II. International Plato Spring Seminar" (am 25. und 26. April 2016, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid). Die 18 Beiträge sind in sieben Teile geordnet; von jedem Teil soll ein Beitrag kurz vorgestellt werden.

Maurizio Migliori sieht im „Politikos" „den Schlüssel zu Platons politischer Philosophie" (35, „Part I: Defining the Place of the *Statesman*"); er entwickle ein „utopisches" Modell der Politik und zeige, dass alle menschlichen Staaten nur Nachahmungen sind; er verweise auf „das Gewicht und die Rolle der beiden Pfeiler menschlicher Politik, das Gesetz und den Staatsmann" (52). – *Dimitri El Murr* beantwortet die Frage von Teil II „What Kind of ‚Science' of Government?" durch eine Interpretation von 258e–259d. Die Politik ist, wie die Architektur, eine vorschreibende Wissenschaft. Beide sind eine theoretische Wissenschaft, aber an der Grenze von Theorie und Praxis. Architekt und Staatsmann ordnen aufgrund ihres Wissens an, was andere tun sollen. – Der Gott im Mythos von den beiden Weltperioden (269c–270a; „Part III: Interpreting the Myth") hat mehr Gemeinsamkeiten mit dem Unbewegten Beweger des Aristoteles (Met. XII) als mit dem Demiurgen des „Timaios" oder der Weltseele des „Phaidros" und der „Gesetze" (*Dougal Blyth*). Er ist „ontologisch unabhängig"; er wird „ausdrücklich Gott und nicht Seele genannt"; er ist „andauernde Ursache der Bewegung" (107). – Platon erläutert das Wesen der Staatskunst anhand des „Beispiels" (*paradeigma*) der Webekunst (279a-283d). *Nuria Sanches Madrid* sieht darin „a key point in the development of the *Statesman*. Plato's weaving paradigm […] became one of the most visited *topoi* of the dialogue" (183; „Part IV: Measuring, Weaving and Women"). Der Politiker muss wie ein erfahrener Weber fähig sein, verschiedene Arten von Menschen und Berufen in der richtigen Proportion miteinander zu verbinden. Die Interpretation verfolgt zwei Ziele. Sie wendet sich erstens gegen den Vorwurf, handwerkliches Können werde im „Politikos" geringgeschätzt; es wird vielmehr gesehen als grundlegender Bestandteil der Fähigkeit, einen Staat zu lenken. Sie will zweitens zeigen, dass zur Webekunst und damit zur Politik wesentlich intuitive intellektuelle Operationen gehören, die sich nicht analysieren lassen. – Der Stil der Platonischen Dialoge befähigt den Leser, die geschilderte Szene zu visualisieren. *Lidia Palumbo* geht dieser Kunst des „*visual writing*" (209) im „Politikos" nach („Part V: The Statesman and the Sophist"). Ziel der Visualisierung ist, den Leser an dem dargestellten Gespräch teilnehmen zu lassen. Philosophie besteht nicht im Lesen und Schreiben; sie ist an das Gespräch gebunden; „only by *participating* in a discussion can one *do* philosophy" (210). Die Staatskunst bedient sich der Rhetorik, die eine Kunst der Visualisierung ist. „Plato may have written this dialogue to prevent the sophists […] to have political credibility as rhetoricians. This dialogue is inseparable from the *Sophist* […] and clearly shows that its author was the greatest of the rhetoricians" (230). – Der weise Herrscher zeichnet sich dadurch aus, dass er gerechte Entscheidungen trifft; eine Entscheidung kann aber nur dann gerecht sein, wenn sie den gegebenen Umständen entspricht; das Gesetz ist dagegen allgemein und kann niemals alle Umstände berücksichtigen. Wie steht der weise Herrscher zum Gesetz? Kann er ohne Gesetze regieren? *Miriam Peixoto* („Part VI: Wisdom and Law") sieht in der Unterscheidung zwischen den wenigen, die politisches Wissen haben, und

den vielen, die nur das Gesetz kennen, eine Übertragung der Unterscheidung des Parmenides zwischen *alêtheia* und *doxa* auf den Bereich des politischen Denkens. Sie formuliert das Problem: „There seems to be a gap between this science and the effective exercise of political power" (258 f.). Platon verdeutlicht es am Beispiel des Trainers, der eine Gruppe trainiert und deshalb nicht jedem einzelnen die Anweisungen geben kann, die seiner Kondition entsprechen. – Der „Protagoras" und der „Phaidon" vertreten die These: Wenn und nur wenn eine Person Weisheit hat, hat sie alle anderen Tugenden. *Beatriz Bossi* („Part VII: Bonds and Virtues") fragt: Hält Platon im „Politikos" diese These noch? „[I]t is not necessarily abandoned in the *Politicus*, since ‚truth' is still the pivotal factor that provokes the transformation of ‚character dispositions' into ‚genuine virtue'" (307).

Der „Politikos" zählt zu den weniger bekannten und oft wenig geschätzten Dialogen Platons. Die Fragestellungen dieses Bandes sind ein Anstoß, ihn neu zu lesen und dieses Urteil zu revidieren. F. Ricken SJ

Aristotle – Contemporary Perspectives on his Thought: On the 2400th Anniversary of Aristotle's Birth. Edited by *Demetra Sfendoni-Mentzou*. Berlin: De Gruyter 2018. XIV/366 S., ISBN 978–3–11–056417–4 (Hardback); 978–3–11–056642–0 (PDF); 978–3–11–056454–9 (EPUB).

Der Band bringt die überarbeiteten Vorträge auf dem Weltkongress „Aristotle 2400 Years" an der Aristoteles University of Thessaloniki vom 23. bis 28 Mai 2018. Die Beiträge sind in fünf Kapitel gegliedert.

I. Philosophy of Nature. *Gottfried Heinemann* vergleicht den hume'schen und den aristotelischen Begriff der Supervenienz. – Aristoteles' Naturphilosophie war über Jahrhunderte der am wenigsten geschätzte Teil seiner Philosophie; die Vorherrschaft von Newtons Mechanik ließ keinen Platz für reale Qualitäten und substantielles Werden. *Demetra Sfendoni-Mentzou* beschreibt die Wende zu einer neoaristotelischen dynamischen Sicht der Natur, für die Namen wie Peirce, Bergson und Whitehead stehen. – *James G. Lennox* verweist auf ein erneutes Interesse am Aristotelismus in der Philosophie der Biologie. The „modern synthesis commitment to chance seems ill-conceived. The ‚source of every innovation' is not random mutation, but the reactive adaptive response of an organism's myriad systems to influences" (70). – *Tomás Calvo* untersucht die Begriffe *psychê* und *zôê* in der aristotelischen Biologie. – *Abraham P. Bos* blickt zurück auf die Diskussion seiner 2003 vorgetragenen These (vgl. ThPh 80 [2005] 425–427): Seit Alexander von Aphrodisias wurde Aristoteles' Definition der Seele im Kontext einer unhistorischen Interpretation seiner gesamten Philosophie falsch verstanden. *Soma organikon* bedeutet nicht „body equipped with organs", sondern „instrumental body", und das ist nicht der sichtbare Körper, sondern das *pneuma*. – *Ron Polansky* und *John Fritz* untersuchen auf der Grundlage von De an. II 6 den Begriff der akzidentellen Wahrnehmung (*aisthêton kata symbebêkos*). Von allen Arten der Wahrnehmung hat sie die größte Bedeutung für das Leben der Tiere und des Menschen. – Das vierte Buch der „Meteorologica" beginnt mit den physikalischen Prozessen, die zur Entstehung der verschiedenen natürlichen Körper führen. In diesem Zusammenhang kommt Aristoteles auf die mechanischen Eigenschaften der Materialien zu sprechen, z.B. dehnbar, biegsam, formbar, spaltbar, komprimierbar. *Theodossios P. Tassios* bringt eine Liste dieser Eigenschaften und geht auf einige ausführlicher ein.

II. Philosophy of Human Action. Aristoteles spricht von äußeren Gütern, und *Theodore Scaltas* fragt: „*to what* are the ‚external goods' external? Furthermore, where is the goodness of the ‚external goods' seated, in view of the fact that they are not inherently good as they are not moral agents?" (167). Er antwortet mit dem Begriff „Enactive Virtue" (175). Einige Tugenden verwirklichen sich ausschließlich in Gefühlen; die meisten Tugenden hängen dagegen für ihre Verwirklichung von Gegebenheiten in der Umgebung des Handelnden als einem integrierenden Faktor ab. – *Myrto Dragona-Monachou* zeigt anhand relevanter Texte, dass Aristoteles in der gegenwärtigen bioethischen Debatte präsent ist. – Wie Sokrates und Platon kritisiert auch Aristoteles die Demokratie, aber er teilt nicht den Vorwurf, die Demokratie sei deshalb eine schlechte Regierungsform,

weil sie Menschen die Macht übertrage, die nicht imstande sind, richtige Entscheidungen zu treffen. „Aristotle's *political* ideal", so urteilt *Pierre Pellegrin*, „is fundamentally a democratic one" (209). Die Politie, die Aristoteles der Demokratie als richtige Verfassung gegenüberstellt, ist eine Demokratie mit einigen oligarchischen Zügen. – Nach *George Contogeorgis* sind die Ausführungen über die Politie eine Antwort auf die Frage, wie die richtige Form der Demokratie wiederhergestellt werden kann. – In der Rhetorik, der Kunst der Überredung, stehen Beweise an erster Stelle (*Christof Rapp)*; in diesem Sinn ist die Rhetorik das „Gegenstück" (*antistrophos*) der Dialektik. Wie aber steht es dann mit den beiden anderen Mitteln der Überredung, dem *êthos* und dem *pathos*? Das Material für sie wird ebenfalls mit der Methode der Dialektik entwickelt. – In Pol. III 11 behauptet Aristoteles, die Ansicht, dass die Volksmenge und nicht die Besten die Staatsgewalt besitzen soll, habe eine gewisse Wahrheit für sich. Die drei Beispiele, die er dafür bringt, sind, so *Evanghelos Moutsopoulos*, nicht überzeugend.

III. First Philosophy. Die Metaphysik, die in der Tradition als die Metaphysik des Aristoteles gilt, ist in Wahrheit die Metaphysik des Alexander von Aphrodisias (*Enrico Berti*). Die Metaphysik des Aristoteles ist weder eine rationale Theologie noch eine Ontologie, sondern eine Wissenschaft von den ersten Ursachen. Aufgabe der Wissenschaft ist es, die Ursachen der wahrnehmbaren Welt zu finden. Diese Aufgabe wird zunächst von der aristotelischen Physik erfüllt; sie entdeckt die ersten Materialursachen, die ersten Formalursachen (die Seele der Pflanzen, Tiere und des Menschen) und die erste Ursache der Bewegung. Die *Meta*physik kommt *nach* der Physik, weil sie Fortsetzung der Physik ist. Die moderne Wissenschaft hat die aristotelische Kosmologie und Astronomie abgelehnt, „but has not subverted Aristotle's researches on the animals and on the soul" (255). – „Sich selbst also denkt die Vernunft […], und das Denken ist Denken des Denkens (*noêsis noêseôs*)" (Met. XII 9, 1074b33-35). *Teresa Pentzopoulou-Valalas* fragt: „Does it [dieser Satz] refer to divine intellection or to human intellection in general?" (269). Aristoteles spricht von zwei parallelen Ebenen; er unterscheidet zwischen Gott und uns (1072b14-16). Die *noêsis noêseôs* kann deshalb gelesen werden als der höchste Punkt, den der menschliche Geist erreichen kann, wenn er Gott als reine *energeia* erfasst.

IV. Theory of Thinking. In Soph. El. 11,172a39-b1 unterscheidet Aristoteles zwei Typen der *technê*: eine, die befähigt zu beweisen (*deiknyein*), und eine, die diese Fähigkeit nicht einschließt. *Robert Bolton* zeigt, worin Aristoteles den genauen Unterschied im Erwerb und in der erfolgreichen Ausübung sieht. – *Richard McKirahan* interpretiert Anal. Post. II 19,100a11-13 „wie etwa in einer Schlacht, wenn eine Wende zustande kommt, falls einer stehen bleibt, darauf ein weiterer, bis man zum Anfang (*epi archên*) kommt" (Übersetzung Detel). Das Problem ist die Übersetzung von *archê*; McKirahan übersetzt „principle" (315). Es handelt sich um ein Gleichnis für die *epagôgê*. Die Übersetzung von *epagôgê* mit „induction" ist irreführend. „I interpret it not as a kind of argument or as a procedure, but as a kind of *insight* into individual cases, an ability to grasp universals present in them" (300).

V. Aristotle in the History of Philosophy. *Dermott Moran*, Aristotle's Conception of *ousia* in the Medieval Christian Tradition, geht ein auf Augustinus, Scotus Eriugena und Nikolaus von Kues. „Aristotle", so deren Kritik, „lacked a grasp of divine nature as actually infinite." God „is not strictly *ousia*, but *hyperousia*. His being is best understood as non-being" (349). F. Ricken SJ

Barth, Christian: *Intentionalität und Bewusstsein in der frühen Neuzeit*. Die Philosophie des Geistes von René Descartes und Gottfried Wilhelm Leibniz (Philosophische Abhandlungen; 111). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2017. 470 S., ISBN 978–3–465–03950–1 (Paperback); 978–3–465–13950–8 (PDF).

Eine Frühfassung der Monographie *Intentionalität und Bewusstsein in der frühen Neuzeit* von Christian Barth wurde 2013 als philosophische Habilitationsschrift an der Humboldt-Universität zu Berlin angenommen. Die vorliegende, überarbeitete Schrift befasst sich in umfangreicher Weise mit den Theorien des Bewusstseins und der Intentionalität in der frühen Neuzeit, oder, wie der Untertitel verrät, mit der Philo-

sophie des Geistes bei René Descartes und Gottfried Wilhelm Leibniz. Der Fokus der Arbeit liegt spürbar auf Leibniz, weil zum einen die Forschungsliteratur zu Descartes ausgeschöpft und überbordend sei (15) und zum anderen wegen des „Zusammenspiels von Sinnlichkeit und Intellekt in der Wahrnehmung und im Denken" (16) bei Leibniz. Deshalb, so der Autor, handle es sich bei Leibnizens Konzeption um „die interessanteste Position zu diesem Problemkomplex vor Kant" (16).

Die Einleitung (15–49) dient dazu, zentrale Begriffe der Philosophie des Geistes wie Intentionalität (18–22), Bewusstsein (22–28) und Repräsentation (28–29) aufzuschlüsseln. Zudem nennt Barth hier seine Ausgangshypothese (33–38), welche zwei Thesen zu Descartes und zwei weitere Thesen zu Leibniz umfasst: 1.1 „Für Descartes besteht das essentielle Merkmal geistiger Akte darin, der denkenden Substanz bewusst zu sein" (34), 1.2 „Descartes versteht unter *conscientia* phänomenales Bewusstsein" (35), 2.1 „Das essentielle Merkmal geistiger Akte besteht nach Leibniz in ihrer Intentionalität. Diese ist repräsentationalistisch zu interpretieren" (36) und 2.2 „Leibniz versteht unter *conscientia* reflexives, propositionales Selbstbewusstsein" (37).

Der erste Hauptteil der Arbeit (51–196) soll zeigen, dass nicht Bewusstsein, sondern Intentionalität das wesentliche Merkmal cartesischer Denkakte ist. Durch diese Interpretation löst sich Barth bewusst vom Mainstream der Descartes-Interpreten ab und schließt sich Garry Hatfields Lesart an. Wenn Intentionen das wesentliche Merkmal von Denkakten sind, dann ist verständlich, wieso im Folgenden das Bewusstsein, die *conscientia*, bei Descartes an Bedeutung verliert. In Bezug auf das Bewusstsein bei Descartes vertritt Barth eine *„deflationäre* Interpretation in dem Sinn, dass das, was Descartes unter *conscientia* versteht, im Lichte seiner Theorie der Intentionalität ein trivialer Sachverhalt ist" (182).

Der Leibnizens Philosophie des Geistes gewidmete zweite Hauptteil (197–422) umfasst eine umfangreiche und zielführende Darstellung des leibnizianischen Substanz- und Repräsentationsbegriffs. Interessant ist, dass sich Barth der idealistischen Interpretation Leibnizens anschließt, somit Körper als „ontologische ‚Leichtgewichte'" (203) verstanden haben möchte und als bloße Phänomene bezeichnet. Barth differenziert anschließend noch einmal zwischen einem schwachen Phänomenalismus, dessen Gewährsmänner Robert Adams und Donald Rutherford sind, und einem starken Phänomenalismus, den insbesondere Montgomery Furth vertritt (206–212). Jedoch geht Barth nicht auf aristotelische Interpretationen der Monadenlehre Leibnizens ein, was die anschließende Diskussion sicher bereichert hätte. Barth ist innerhalb des zweiten Hauptteils bemüht, die dritte These seiner Ausgangshypothese zu widerlegen und zu zeigen, dass die wesentlichen Merkmale geistiger Akte für Leibniz nicht in ihrer Intentionalität gründen. Dieses begründet der Autor damit, dass Intentionen „auch die inneren Akte von Monaden auf[weisen], die nicht zu den rationalen Monaden zählen" (426). Sowohl Tiermonaden wie auch rationale Monaden, die Geister, „haben nach Leibniz Apperzeptionen und somit phänomenales Bewusstsein. Aber nur rationale Monaden haben *conscientia*, d. h. reflexives, propositionales Selbstbewusstsein, weil nur sie über die Fähigkeit der Reflexion verfügen" (428). Die meisten Leibniz-Interpretationen ziehen eine unscharfe, bisweilen sogar gar keine Trennungslinie zwischen den Begriffen Apperzeption und *conscientia*. Der Autor dagegen vertritt die These, dass ausschließlich *conscientia* Bewusstsein ist, das propositional verfasst ist und bloß den Geistmonaden zukommt (421), während das Apperzipieren sowohl den Geistern, wie auch den Seelen der Tiere zukommt.

Innerhalb des Schlussteils (423–441) wendet sich der Autor kritisch den vier Thesen der Ausgangshypothese zu und weist diese, sich dabei auf seine Ausführungen im ersten und zweiten Hauptteil stützend, zurück. Anschließend verteidigt der Autor Leibnizens Philosophie des Geistes gegenüber der Kritik Kants. „In Kants Augen übersieht Leibniz diese Unterscheidung zwischen einem rezeptiven und einem spontanen Vorstellungstyp" (436). Allerdings zeige seine Studie, so Barth, „dass Kants Kritik an Leibniz zurückzuweisen ist. Denn Leibniz unterscheidet sehr wohl zwischen zwei Arten von Vorstellungen. Sie bestehen in den Wahrnehmungen und den Gedanken" (437). Anschließend ist der Autor bemüht zu zeigen, dass die Philosophie des Geistes Leibnizens insbesondere an die Diskussionen innerhalb der analytischen Philosophie

anknüpfen kann. „Der Grundgedanke seiner Intentionalitätstheorie […] kommt ohne einen allzu fragwürdigen ontologischen Ballast aus und ist daher auch in modernen Debatten lebendig. […] Leibniz' Konzeption des phänomenalen Bewusstseins ist ein frühneuzeitlicher Vorläufer repräsentationalistischer Theorien. Mit diesen Innovationen erweist sich Leibniz nicht nur aus historischer Perspektive als eine herausragende Erscheinung der frühneuzeitlichen Philosophie, sondern auch aus systematischer Perspektive als ein anregender und anschlussfähiger Autor" (441).

Insgesamt handelt es sich bei diesem Buch um einen hilfreichen Beitrag für den Dialog zwischen philosophiehistorischer und aktueller systematischer Forschung innerhalb der Philosophie des Geistes. Besonders Barths Ausführungen zur Substanzmetaphysik Leibnizens sind luzide durchdacht und gut verständlich geschrieben. Den in diesen Forschungsfeldern Engagierten ist dieses Buch sicher eine bereichernde und hilfreiche Lektüre. J. L. Propach

Kant und Menschenrechte. Herausgegeben von *Reza Mosayebi* (Kantstudien-Ergänzungshefte; 201). Berlin: De Gruyter 2018. VI/320 S., ISBN 978–3–11–057147–9 (Hardback); 978–3–11–057152–3 (EPUB).

Die Aufsätze in diesem Band sind zum größten Teil überarbeitete Vorträge der Tagung „Kant und Menschenrechte" an der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz im Februar 2015. Die Beiträge sind in drei Gruppen gegliedert. Eine erste Gruppe betont die Bedeutung der praktischen Philosophie Kants für die aktuelle Menschenrechtsdebatte; eine zweite Gruppe bezweifelt sie; eine dritte Gruppe entwickelt von Kant inspirierte eigene Ansätze.

I. Menschenrechte mit Kant. Nach Kant kann es nur ein einziges angeborenes Recht geben. Damit, so *Otfried Höffe*, ist ein letzter Maßstab gegeben, der in vielen Menschenrechtstheorien fehlt. „Auch wenn Kant dem angeborenen Recht diese Maßstabsaufgabe nicht ausdrücklich zuspricht, verwendet er das angeborene Recht in diesem Sinn, denn er weist damit teils Menschenrechte, teils Quasi-Menschenrechte aus" (48). – Dieses angeborene Recht ist verknüpft mit dem Grundsatz einer von Kant so genannten „inneren Rechtspflicht" (49; *Georg Mohr*). Sie gebietet die Selbstverpflichtung eines jeden Menschen auf die Menschheit in seiner eigenen Person als Zweck. „Sei eine Rechtsperson! – lautet die (einzige) innere Rechtspflicht" (53). „Selbstverpflichtung erweist sich auch für das Recht als normative Grundrelation" (55). Erst als Rechtsperson ist der Mensch Person. „Dieser Grundgedanke ist offenbar die tragende Intuition der Menschenrechte" (56). – Nach verbreiteter Ansicht ist die Autonomie des Menschen der Grund seiner Rechte. *Oliver Sensen* stellt dar, wie Kant den zeitgenössischen Autonomiebegriff kritisieren würde, was er unter ‚Autonomie' versteht und wie er mit diesem Begriff Rechte begründet. – *Andreas Niederberger* gibt auf die Frage „Braucht die kantische Rechtsphilosophie die Menschenwürde?" (81) eine negative Antwort. – Können strikte positive Hilfspflichten im Ausgang von Kant gerechtfertigt werden? Kants Theorie der Pflichten, so zeigen *Corinna Mieth* und *Christoph Bambauer*, ist „weniger eindimensional […], als die dominante liberale Lesart suggeriert"; zugleich kann sie jedoch auch weniger leisten, „als es ihr die soziale Interpretation zuschreibt" (128). – Das Recht auf Hospitalität in Kants Friedensschrift (*Henning Hahn*) hat eine vermittelnde Funktion „zwischen idealistischer und realistischer Utopie". Es stellt ein Provisorium dar, „das die Möglichkeit eines ewigen Friedens in Form einer weiterführenden kosmopolitischen Rechtsordnung anbahnen soll" (131); es füllt einen „konzeptionellen Raum zwischen moralischen Menschenrechten und bürgerlich-politischen Mitgliedschaftsrechten" aus (150). – Direkt enthält Kants Philosophie keine Theorie der Menschenrechte; positiv anregend „ist Kant als Differenztheoretiker, der die begrifflichen und sachlichen Unterschiede zwischen Moral, Recht und Politik festhält, und der die Unterschiede zwischen Staatsrecht und Völkerrecht, zwischen Bürgerrechten und Weltbürgerrecht formuliert" (154; *Georg Lohmann*).

II. Menschenrechte (auch) ohne Kant. Nach *Christoph Horn* stützt Kant „überhaupt das Recht nicht auf die ideale Normativität der Moral" (190); die Rechtordnung besitzt „eine Legitimität *sui generis*" (191). – *Stefan Gosepath* fragt: Welche Auffassungen Kants

kommen einem zeitgenössischen Verständnis von Menschenrechten am nächsten? Weshalb können sie dennoch den heutigen Befürwortern keine Stütze bieten? – In Kants „Rechtslehre" findet sich der Begriff eines Rechtes der Menschheit, aber nicht der Begriff von Menschenrechten (*Alessandro Pinzani*).

III. Kant als Inspiration. Eine Theorie der Menschenrechte, so fordert *Rainer Forst*, muss deren Bedeutung für die Praxis und den universalistischen moralischen Grund dieser Ansprüche zeigen. Jeder Mensch hat in den relevanten Kontexten moralischer Handlungen und politischer Ordnungen ein Recht auf und eine Pflicht zur Rechtfertigung. „Das ist es, was es bedeutet, die Würde des Menschen als Zweck an sich selbst zu respektieren" (258). – Ausgehend von Kants innerer Rechtspflicht der *honestas iuridica* argumentiert *Reza Mosayebi* dafür, „dass die Rechtsinhaber eigene Menschenrechte behaupten und dies als eine Forderung, die sie gegen sich selbst richten, ansehen sollten" (267). Die rechtliche Ehrbarkeit besteht nach Kant darin, im Verhältnis zu anderen seinen Wert als den eines Menschen zu behaupten; die Forderung ist formuliert in dem Imperativ: „Mache dich anderen nicht zum bloßen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck" (269). F. Ricken SJ

The Oxford Handbook of Hegel. Herausgegeben von *Dean Moyar*. New York: Oxford University Press 2017. XLIX/828 S., ISBN 978–0–19–935522–8 (Hardback).

Das herausragende Hegel-Handbuch in deutscher Sprache ist zweifellos dasjenige von Walter Jaeschke. Auch in englischer Sprache gibt es bereits umfangreiche Handbücher, die jedoch nicht aus einer einzigen Feder stammen, sondern jeweils Beiträge verschiedener Autorinnen und Autoren versammeln (z. B. zwei Cambridge Companions, den Blackwell Companion, den Bloomsbury Companion). Zu ihnen gesellt sich nun das hier besprochene Oxford Handbook. Treffend bemerkt der Herausgeber *Dean Moyar* in der Einleitung, dass es bei aller naturgemäßen Vielstimmigkeit der unterschiedlichen Beiträge eine „dritte Welle" der Hegel-Forschung repräsentiert – nach der zunächst deutschsprachig geprägten Phase der 1970er und 1980er Jahre und der englischsprachigen Renaissance gegen Ende des Jahrhunderts folgt nun eine Phase der internationalen Vernetzung, die philologische Arbeit mit einem systematischen Interesse an Hegels Philosophie verbindet.

Teil 1 widmet sich Hegels Anfängen in Jena und damit einer Gruppe von Texten, die in der englischsprachigen Forschung bisher weniger Beachtung gefunden haben. Umso wichtiger dürfte *Birgit Sandkaulens* brillanter Beitrag über die Schrift sein, mit der Hegel 1801 die öffentliche Bühne betritt: „Die Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie". Sandkaulen profiliert sie als Hegels frühe „Systemschrift", mit der er die Weichen für seine spätere Entwicklung stellt. Drei Ansprüche werden dabei ineinander verschachtelt: Erstens müsse Philosophie ein *wissenschaftliches System* sein, kein bloßes Agglomerat; zweitens sei sie auf diese Weise ein Ausdruck der *metaphysischen* Realität, die unter dem substantivierten Titel des *Absoluten* auftritt; zu diesem Zweck sei drittens eine bestimmte *Epistemologie* erforderlich, nämlich *Spekulation*, die nicht in der das Endliche fixierenden – und damit trennenden, zerrüttenden – Reflexion verbleibt, sondern alles Getrennte zugleich auf die Einheit des Absoluten bezieht (zum Verhältnis von Reflexion und Spekulation vgl. besonders 18 f.). Von Anfang an besteht so ein Dissens zwischen Hegel und Schelling, den Hegel bekanntermaßen in der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes" publik machen wird; der Schritt, den er selbst bis dahin noch zu gehen hat, umfasst die Ausarbeitung einer Methode – der „bestimmten Negation" –, die es erlaubt, das Absolute seinerseits nicht der Philosophie vorauszusetzen, sondern es als ihr „Resultat" erarbeiten zu können. – *Michael Nance* ergänzt das Bild durch einen Überblick über Hegels praktische Philosophie, vom Naturrechtsaufsatz über das „System der Sittlichkeit" bis zum ersten und dritten Jenaer Systementwurf. In diesem Kontext wird erstmals „Geist" zum *terminus technicus* für die Interpretation intersubjektiver, sozialer Verhältnisse, unter denen auch das Motiv des Kampfes um Anerkennung eine Rolle spielt.

Teil 2 diskutiert die „Phänomenologie des Geistes" von 1806/1807 [= PhG]. *Dina Emundts* unterstreicht das epistemologische Ziel, das Hegel in der Einleitung dieser

Schrift exponiert, und interpretiert den folgenden Teil „A. Bewusstsein", insbesondere Kapitel III über „Kraft und Verstand". Dabei nimmt sie eine wichtige Differenzierung vor (vgl. 77–79): Häufig wird die PhG so gelesen, dass die in ihrem ersten Teil vorgetragenen erkenntnistheoretischen Positionen vollständig scheiterten – demnach würde Hegel also bestreiten, dass wir z. B. in der Form der sinnlichen Gewissheit auf Gegenstände Bezug nehmen können. Emundts hingegen betont, dass jene Konzeptionen lediglich in der Hinsicht scheitern, das Kriterium für wissenschaftliches Wissen zu etablieren bzw. zu erfüllen – was aber keineswegs bedeutet, sie völlig ‚wegzuerklären'. Entsprechend nennt Emundts ihre Lesart „nicht-reduktiv". – Im Folgenden werden die weiteren Teile bzw. Kapitel der PhG ausgelegt: Teil „B. Selbstbewusstsein" durch *Scott Jenkins*, der sich auf die Einleitung von Kapitel IV und dessen erste Sektion konzentriert, Kapitel V durch *William F. Bristow*, Kapitel VI durch *Mark Alznauer*, Kapitel VII durch *Allen Speight*, der Hegels Konzeption der Kunst als Schlüssel zu dessen Verständnis von Religion deutet. *Dean Moyar* gelingt mit seiner Interpretation von Kapitel VIII – „Das absolute Wissen" – in mehrfacher Hinsicht ein großer Wurf. Die Textbasis erlaubt ihm eine Rekapitulation des Weges der PhG durch die vorherigen Kapitel hindurch. So kann hervortreten, worum es der PhG insgesamt geht. Zugleich ist die Bühne bereitet für die Interpretation des weiteren Systems, zu dem Hegel mittels der PhG hinführen wollte. Moyar betont dabei die Wende des ursprünglich epistemologischen Projekts zum Praktischen, die mit Kapitel IV vollzogen worden und in den folgenden Kapiteln wirksam gewesen ist. Aus dem erkennenden Subjekt ist im Lauf des Buches der lebendige ethische Akteur geworden, der im Zentrum dessen steht, was Hegel Wissenschaft nennt. Das „absolute Wissen" ist für Moyar eine praktische, ethische Realität (vgl. 189). Mit der PhG sei es Hegel gelungen, die Freiheit, die von Kant und Fichte zwar beschworen, aus Angst vor dem Spinozismus aber subjektivistisch umgedeutet worden sei, in die Mitte seines ganzen Systems zu stellen (vgl. 169–171).

Die „Wissenschaft der Logik" [= WdL] wird in Teil 3 besprochen. *Robert Pippin*, der durch seine Würdigung des kantianischen Erbes die oben angesprochene zweite und dritte Phase der Hegel-Forschung maßgeblich geprägt hat, ergänzt nun mit Blick auf die Frage, wie Hegels Logik als Metaphysik zu verstehen ist, das Bild um eine aristotelische Komponente. Zwar habe Hegel Kants Kritik der „vormaligen Metaphysik" akzeptiert. Da es sich dabei jedoch um die rationalistisch-dogmatische Metaphysik des Übersinnlichen gehandelt habe, werde Aristoteles mit seiner Metaphysik alltäglicher, empirischer Gegenstände nicht davon getroffen. Das wiederum habe Hegel erlaubt, den aristotelischen Gedanken der *enérgeia* als selbstbestimmter Wirklichkeit auf seinen „Begriff des Begriffs" zu übertragen (vgl. 206–208). – *Brady Bowman* hingegen betont in seinem Kommentar zum ersten Abschnitt der Seinslogik die Verbindung von Kant und Spinoza, die in Hegels logischem Projekt durchgängig wirksam sei. Spinozas Substanz- werde mit Hilfe von Kants Synthesisbegriff erläutert, und dies nicht erst zu Beginn der Begriffslogik, sondern angefangen mit den ersten Zeilen der Seinslogik (vgl. 219 f. und 224–226). Über Spinoza wie Kant hinausgehend gelinge es Hegel in immer neuen Anläufen, eine annihilierende Konzeption der Negation und des Endlichen abzuwehren (vgl. 223) und so den Begriff des Unendlichen vor dem einer jenseitigen Welt zu retten (vgl. 234). – Zwei Beiträge widmen sich der Wesenslogik: Zunächst interpretiert *Michael Quante* die Begriffe des Wesens bzw. der Reflexion, des Grundes und der Erscheinung. Im Anschluss setzt sich *Karen Ng* mit dem Abschnitt über die „Wirklichkeit" auseinander. Dabei unterstreicht Ng noch stärker als Pippin die Bedeutung des aristotelischen Konzepts der *enérgeia* (vgl. 271–274) und legt treffend das Ineinander von Notwendigkeit und Kontingenz dar (vgl. 277–282). – Für Hegel ist am Ende der objektiven Logik die Deduktion des Begriffs erfolgt, die zu Beginn der subjektiven Logik rekapituliert wird. Entsprechend ist die Kombination des Beitrags von Ng mit dem folgenden von *Rocío Zambrana* zu begrüßen. Letztere interpretiert die Einleitungspassage der subjektiven Logik „Vom Begriff im Allgemeinen" und den Abschnitt über Subjektivität. Wenn der Begriff der Wirklichkeit bzw. der Substanz zu dem des Subjekts erweitert wird, dann ist damit nicht (nur) ein „einzelnes epistemisches, moralisches, gesellschaftliches Individuum" gemeint, sondern ebenso die Form von Entitäten, die mittels Selbstbezug und Selbstnegation die Kraft haben, sich zu ent-

wickeln und über das hinauszuwachsen, was sie zuvor waren (vgl. 295). *James Kreines* schließlich bespricht die letzten beiden Abschnitte über „Objektivität" und „Idee", gibt also eine Kurzfassung seines Buches „Reason in the World" (2015). Hegel ziele nicht vorrangig auf eine Epistemologie, sondern auf den Neubau der Metaphysik auf den Fundamenten ihrer stärksten Kritik (vgl. 314). Diese Metaphysik sei freilich kein Substanzmonismus à la Spinoza, sondern methodologisch zu verstehen (vgl. 328–330), das heißt als Programm der Aufdeckung vernünftiger Strukturen in der Welt, die eher mit Aristoteles zu deuten seien (z. B. eine Wiedergewinnung des Gedankens innerer Zweckmäßigkeit als entscheidende Ergänzung zu mechanistischen Erklärungsweisen).

Teil 4 des Handbuchs geht Hegels Projekt einer Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften an, das er in der gleichnamigen Schrift wie in seinen Vorlesungen verfolgt hat, und thematisiert davon die Philosophie der Natur und die des subjektiven Geistes. *Angelica Nuzzo* erläutert Hegels Systembegriff im Verhältnis zu demjenigen Kants (vgl. 344 f.) sowie die Übergänge zwischen den drei Systemteilen (eine wichtige Klarstellung dazu findet sich auf 354 f.). *Robert Stern* kommentiert den „Vorbegriff" zur enzyklopädischen Logik. *Sebastian Rand* interpretiert die Naturphilosophie im Rahmen von Hegels größerem Projekt, eine Philosophie der Freiheit voranzutreiben, argumentiert dabei aber „naturalistischer", als es McDowell oder Pippin in dieser Frage getan haben (vgl. 385). Auch *Andreja Novakovic* greift mit ihrem Beitrag zu Hegels Anthropologie in die Debatte über den Zusammenhang von Natur und Freiheit ein und verteidigt die positive Rolle der Gewohnheit für einen kontinuierlichen Übergang vom subjektiven zum objektiven Geist. Ihr Argument dafür besteht in der pragmatischen Stoßrichtung der Anthropologie, die Hegel mit Kant gemein habe (vgl. 408 f. und 418–420). *Heikki Ikäheimo* bietet eine hilfreiche textnahe Interpretation von Hegels enzyklopädischer Phänomenologie und Psychologie als einer holistischen, „detranszendentalisierten" Theorie der menschlichen Person aus Fleisch und Blut.

Der Philosophie des objektiven Geistes widmet sich Teil 5. *Thom Brooks* interpretiert Hegels Rechtsphilosophie als einen Naturrechtsinternalismus. *Christopher Yeomans* versteht Hegels Theorie des freien Willens und der Handlung als Beitrag zu aktuellen Debatten. *Katerina Deligiorgi* argumentiert dafür, dass Hegel – trotz seiner Kritik an Kant und seinem Votum für eine neo-aristotelische Konzeption von „Sittlichkeit" – durchaus eine Moralphilosophie entwickelt habe. Mittels der Kombination der „Grundlinien der Philosophie des Rechts" mit der WdL unterstreicht sie die zentrale Rolle, die Intentionalität und willentliche Zwecksetzung für Hegel spielen. – Einmal mehr führt *Ludwig Siep* souverän durch Hegels Theorie des Staates und hebt drei Aspekte hervor: Hegels Staat ist liberal, insofern er die Persönlichkeitsrechte des Individuums und den freien Markt prinzipiell achtet; er ist sozial, insofern er auf allen seinen Ebenen – Familie, bürgerliche Gesellschaft, staatliche Institutionen – Verpflichtungen zur wechselseitigen Förderung der Wohlfahrt vorsieht und so dem Markt eine alles beherrschende Stellung verweigert; und Hegels Staat ist eine „sittliche" Realität, indem er durch gemeinschaftliche Praktiken und Bräuche säkularen Sinn stiftet und gesellschaftlichen Zusammenhalt garantiert. Siep benennt freilich auch die Grenzen dieser Konzeption (vgl. 530–532). – *Terry Pinkard* geht mit den rassistischen Tendenzen in Hegels Philosophie der Geschichte ins Gericht, kann aber ihrer Grundidee abgewinnen, dass wir Menschen „geistige" Wesen sind, die sich theoretisch wie praktisch in konkreten geschichtlichen Konstellationen Ausdruck verschaffen (vgl. 535–538 und 553 f.).

Wie die Geschichtsphilosophie, so hat auch die in Teil 6 thematisierte Philosophie des absoluten Geistes die Eigenart, dass Hegel sie vor allem in Vorlesungen entwickelt hat. Etwa 150 Jahre lang war die Rezeption dieses Systemteils durch die fragwürdige Kompilation der „Freundesvereinsausgabe" geprägt. Seit den 1980er Jahren verfügen wir indes über eine deutschsprachige Studienausgabe studentischer Nachschriften von Hegels Vorträgen aus verschiedenen Semestern, die im Falle der Philosophie der Religion in einer äußerst weisen konzertierten Aktion sogleich ins Englische übertragen wurde. Seit 2006 sind – ebenfalls bei Oxford University Press – nach und nach auch die weiteren Bände dieser Studienausgabe einem englischsprachigen Publikum zur Verfügung gestellt worden. In den 2010er Jahren sind immer mehr entsprechende Bände der historisch-kritischen „Gesammelten Werke" erschienen. Eine Interpreta-

tion dieses Systemteils nach heutigen Standards steht und fällt also mit dem Gebrauch dieser neuen Editionen und dem weitgehenden Verzicht auf die älteren Kompilationen. Dieser Anforderung ist im hier besprochenen Handbuch mit unterschiedlichem Engagement Rechnung getragen worden. So beruht *Lydia L. Molands* Überblick über die Philosophie der Kunst, obwohl sie die Problematik selbst anspricht (vgl. 561 f.), neben den entsprechenden Paragraphen der „Enzyklopädie" ausschließlich auf dem Text der Freundesvereinsausgabe. Auch *Paul Redding* entnimmt jener einige Stellen zu Hegels Vorlesungen zur Philosophiegeschichte der Antike und des Mittelalters, nutzt aber weitgehend die neueren Ausgaben. – Konsequent ist *Thomas A. Lewis* bei der Verwendung der neu edierten Vorlesungsnachschriften von Hegels Philosophie der Religion. Die Überlegenheit eines solchen Vorgehens wird sogleich ersichtlich, es ermöglicht nämlich, Entwicklungen und Revisionen in Hegels Denken nachweisen zu können. So ist Hegel im Jahr 1827 nicht nur ausführlicher gegenüber der Konzeption der Religionsphilosophie von 1821, sondern auch optimistischer, was die Möglichkeit der Versöhnung der Menschen mit ihrer Zeit betrifft (vgl. 598). Dabei verfalle Hegel nicht in eine Apologie der christlichen Religion, die der Philosophie schlicht vorausgesetzt würde. Vielmehr gehe es ihm um die Anwendung der theoretischen wie praktischen Standards, die zuvor in der spekulativen Philosophie entwickelt worden seien (vgl. 594–601). – Hervorragend ist auch der Beitrag von *Karin De Boer* über die Vorlesungen zur Geschichte der modernen Philosophie. Sie stellt sich dem besonderen Charakter dieser Vorlesungen durch einen Vergleich mit der „Geschichte der Philosophie" von Wilhelm Gottlieb Tennemann, einem von Hegel benutzten Kompendium, und diskutiert die Problematik der Überlieferungs- und Editionsgeschichte (vgl. 623–627). Den neu edierten Nachschriften zufolge strukturierte Hegel die Geschichte der modernen Philosophie in anderer Weise, als es die Freundesvereinsausgabe abbildet (vgl. 630–633).

Teil 7 versammelt Beiträge zur Wirkungsgeschichte Hegels. *Shuangli Zhang* schreibt über Hegel und Marx. *John Kaag* und *Kipton E. Jensen* stellen die frühe Hegel-Rezeption in den Vereinigten Staaten vor (u. a. bei Emerson, Royce, James, Peirce und Dewey). Leider fehlt ein ursprünglich vorgesehener Beitrag zu den Britischen Idealisten (vgl. XL). Hegels Präsenz in der französischen Philosophie (Kojève, Sartre, Beauvoir, Fanon, Irigaray) wird von *Alison Stone* nachgegangen, sein Einfluss auf die erste Generation der Frankfurter Schule (Horkheimer, Adorno, Marcuse) durch *James Gordon Finlayson* erläutert. *Willem A. deVries* betrachtet die von Sellars ausgehende und gegenwärtig bei McDowell und Brandom wirkmächtige Hegel-Renaissance innerhalb der analytischen Philosophie, und *Sybol Cook Anderson* stellt anerkennungstheoretische Entwürfe im Umfeld von Honneth und Fraser neben den politischen Liberalismus im Anschluss an Rawls. Es folgt ein ausführlicher Index zu den im Handbuch genannten Personen, Werken und Konzepten.

Die Stärke des Handbuchs ist ohne Zweifel das hohe systematische Niveau der versammelten Beiträge. Es ist – dem Anspruch eines Oxford Handbook angemessen – für Fortgeschrittene und nicht für Einsteiger geschrieben. In der Tat dokumentiert es sehr gut den aktuellen Debattenstand der eingangs genannten „dritten Welle" der neueren Hegel-Forschung. Es wird immer wieder deutlich, dass die Autorinnen und Autoren trotz unterschiedlicher Schwerpunkte und Festlegungen an demselben Projekt arbeiten: Hegels Philosophie interpretativ wie systematisch gerecht zu werden. Die größte Gemeinsamkeit besteht darin, dass Hegel als ein Philosoph verstanden wird, der gute Gründe für eine anti-reduktionistische Bestimmung des Verhältnisses von Natur und der sich in Kultur und Praxis manifestierenden Realität des menschlichen Geistes anbietet. Eine weitere Gemeinsamkeit besteht darin, die Diskussion häufig im Medium der Frage zu führen, in welches Verhältnis Hegel zu seinen drei wichtigsten Quellen, das heißt zu Aristoteles, Spinoza und Kant zu setzen sei. Dies zeigt sich insbesondere bei der Interpretation der WdL, aber auch darüber hinaus.

Die Schwäche des Handbuchs ist bereits bei der Besprechung von Teil 6 benannt worden, nämlich die Uneinheitlichkeit im Umgang mit der Problematik, was als Primärtext zu gelten hat. Der Ankündigung des Herausgebers (vgl. XI), die historisch-kritische Ausgabe der „Gesammelten Werke" solle zum entscheidenden Referenzwerk werden, entsprechen die Beiträge nur zum Teil. Es gibt keine ein-

heitliche Linie, welche deutschsprachigen Ausgaben von Hegels Texten und welche Übersetzungen ins Englische – die ja wiederum auf unterschiedlichen deutschsprachigen Ausgaben basieren – zugrunde gelegt werden. Der willkürliche Gebrauch von Siglen ist eine unschöne Folge dieses Umstands. Dem Herausgeber unterläuft selbst ein Lapsus mit Blick auf Hegels früheste Texte, auf die er in seiner Einleitung eingeht (vgl. XXXIV–XL). Dort spricht er von Hegels nichtpublizierter Schrift „Der Geist des Christentums und sein Schicksal" und zitiert aus der auf der veralteten Nohl-Ausgabe basierenden Knox-Übersetzung. Seit dem Erscheinen von Band 2 der „Gesammelten Werke" im Jahr 2014 wissen wir freilich, dass es eine solche nichtpublizierte Schrift Hegels nie gegeben hat, sondern lediglich Fragmente, die diverse Themen umkreisen. Korrigiert werden sollte auch die aus der Hegel-Biographie von Terry Pinkard übernommene Zeittafel, in der die Ereignisse der Jahre 1829 und 1830 doppelt angegeben sind (vgl. XXV). Th. Hanke

Mooren, Nadine: *Hegel und die Religion*. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Religion, Philosophie und Theologie in Hegels System (Hegel-Studien Beiheft; 66). Hamburg: Meiner 2018. 253 S., ISBN 978–3–7873–3185–7 (Paperback); 978–3–7873–3339–4 (PDF).

In der Vorrede zur 2. Auflage der *Enzyklopädie* von 1827 betont Hegel eine Gemeinsamkeit und einen Unterschied zwischen Religion und Philosophie: Ihr Gehalt sei derselbe, aber es gebe „für jenen Gehalt zwei Sprachen, die eine des Gefühls, der Vorstellung und des verständigen, in endlichen Kategorien und einseitigen Abstractionen nistenden Denkens, die andere des concreten Begriffs" (GW 19, 12). Mit dieser Formulierung stellt sich Hegel sozusagen von selbst in die aktuelle Debatte über die Rolle religiöser Überzeugungen im öffentlichen Raum, die nicht zuletzt durch den Vorschlag von Jürgen Habermas zur „rettenden Übersetzung" religiöser in säkulare Sprache geprägt ist. Allein dieser Umstand zeigt die Relevanz des Themas an, das Nadine Mooren [= M.] in ihrer Münsteraner Dissertation untersucht. Hegels Philosophie der Religion, die einst zur Spaltung der Hegel-Schule führte, weil die einen sie zu hypertroph aufluden und die anderen sie gerade deshalb ablehnten, lässt sich durchaus bodenständig und plausibel auffassen, so führt es M. vor. Die soziale Realität der Praxen und Selbstdeutungen konkreter religiöser Gemeinschaften kann als ein berechtigter Ausdruck menschlichen Lebens und Zusammenlebens aufgefasst werden, mit dem die wissenschaftliche Philosophie als eine davon unterschiedene Praxis im Prinzip nicht in Konflikt stehen muss (im Detail kann sie es freilich schon) – so die Quintessenz von M.s Hegel-Deutung. Dabei verfolgt M. keineswegs eine deflationistische Agenda, die von dem spekulativen Anspruch des Hegelschen Systems nichts wissen will – sie ist einfach philologisch genau.

Diese philologische Exaktheit ist ein erster Punkt, der besondere Würdigung verdient. Die Probleme mit der Religionsphilosophie, die sich nach Hegels Tod ergaben und die bis in die Gegenwart perpetuiert wurden, sind ja zu einem nicht geringen Teil der Edition seiner entsprechenden Vorlesungen in der *Freundesvereinsausgabe* (1832 und 1840) geschuldet, in der der Stoff aus vier verschiedenen Semestern innerhalb einer Zeitspanne von zehn Jahren zu einer einzigen Darstellung amalgamiert wurde. Viele religionsphilosophische und theologische Studien aus dem 20. Jahrhundert haben entsprechend aus dem Vollen geschöpft. Für M., die nicht an der Wirkungsgeschichte oder einer theologischen Extrapolation, sondern an Hegel selbst interessiert ist, kann das kein gangbarer Weg sein. In dieser Hinsicht ist sie äußerst konsequent: Textgrundlage ihrer Dissertation sind die relevanten Paragraphen aus den drei Auflagen der *Enzyklopädie*, Hegels Vorlesungsmanuskript aus dem Sommersemester 1821, das in Band 17 der *Gesammelten Werke* in einer historisch-kritischen Edition vorliegt, sowie von der Autorin herangezogene Passagen aus der *Wissenschaft der Logik* und den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, mit deren Hilfe bestimmte religionsphilosophische Aussagen erläutert werden. Auf die *Phänomenologie des Geistes* wird nur in einigen Fußnoten rückverwiesen. Texte, die nicht von Hegel selbst, sondern von seinen Studenten niedergeschrieben wurden, werden nicht zitiert (es gibt eine ein-

zige Ausnahme auf 235, die in vorbildlicher Weise sogleich an eine Stelle aus Hegels Manuskript zurückgebunden wird).

Die Arbeit besteht aus drei Teilen, die man als ein Hinabsteigen von der Oberfläche zu den Fundamenten von Hegels Theorie verstehen kann. Zur Orientierung dienen Zusammenfassungen, Regieanweisungen und Diagramme, die M. immer wieder zwischenschaltet. Ausgangspunkt von Teil 1 ist die zu Beginn angesprochene These, dass Religion und Philosophie denselben Inhalt hätten, aber verschiedene „Sprachen" sprechen würden bzw., wie die prominentere Formulierung lautet, denselben Inhalt in unterschiedlichen Formen repräsentierten. Die Rede von Inhalts-Identität bei Form-Differenz ist jedoch komplexer, als es den Anschein hat. Auch formal gibt es Gemeinsamkeiten: Philosophie und Religion (sowie die Kunst) sind als Gestalten des absoluten Geistes allesamt „*Ausdruckswelten*" (32) menschlicher Subjektivität mit Anspruch auf eine letzte Bedeutsamkeit. Darin sind sie von den Gestalten des objektiven Geistes, also von dem alltäglichen menschlichen Zusammenleben, zu unterscheiden, ohne davon völlig abgetrennt zu sein. Ferner sind Religion und Philosophie auch nicht durch den pauschalen Gegensatz von Glauben und Wissen voneinander abzugrenzen. Hegel versteht nämlich unter der Bezeichnung „Wissen" *sowohl* dessen vollkommene Form im Medium der Philosophie *als auch* in einem weiter gefassten Sinne die Realisierung von Wissen in der gesamten Sphäre des absoluten Geistes, das heißt auch in Kunst und Religion. Ebenso betont er, dass Glauben neben der fiduziellen eine dezidiert propositionale und damit wahrheitsfähige Komponente enthält. M. akzentuiert die inferentielle Verantwortung, die religiöse Menschen übernehmen und nach der sie befragt werden können. Religion fällt nicht in die abgedunkelte Domäne subjektiver Beliebigkeit, sondern hat eine öffentliche Dimension (vgl. 51 f.).

Nach diesen begrifflichen Klärungen zur Frage nach der Form – der Frage, *wie* erkannt wird – geht es in Teil 2 um die Durchdringung des Verhältnisses von Form und Inhalt – also darum, auf welche Weise das *Wie* der Erkenntnis mit dem, *was* erkannt wird, in Verbindung steht. Dieser Teil setzt mit Hegels Behauptung aus § 1 der *Enzyklopädie* ein, dass die Philosophie ihre Gegenstände mit der Religion gemeinsam habe – nämlich Gott als die umfassende Wahrheit –, anders als die Religion jedoch nicht von dieser Voraussetzung ausgehen dürfe, sondern deren Notwendigkeit auszuweisen habe. Was die Religion in ihrem Sprechen und Tun implizit in Anspruch nimmt, soll von der Philosophie explizit gemacht werden. M. unterstreicht bereits hier, was sie später als leitende Einsicht von Teil 3 immer stärker profilieren wird: „Dass die Philosophie Gedanken an die Stelle der religiösen Vorstellungen *setzt*, bedeutet nicht, dass die Philosophie die Vorstellungen *innerhalb* der Religion durch Begriffe *ersetzt*. Vielmehr erhalten die Vorstellungen eine neue Bedeutung in einem anderen Rahmen (dem Theorierahmen der Philosophie), was nicht heißt, dass die alte Bedeutung sowie der sie umschließende Kontext nicht bestehen bleiben könnten" (68). Allerdings dürfte auch klar sein, dass eine Transformation von Vorstellungen in Begriffe *als* Transformation vermutlich nicht ohne „grundsätzliche Spannung" (ebd.) vonstattengeht.

M. folgt dann der enzyklopädischen Darstellung der Religionsthematik, in der es Hegel – das ist die Differenz zu seinen Ausführungen in den Vorlesungen – nicht um Religionen überhaupt, sondern allein um das Verhältnis der *christlichen* Religion zur *modernen* Philosophie geht. Wichtig sind besonders die Erläuterungen zur „Vorstellung" als *epistemischer Form* der christlichen Religion sowie zur „Gemeinde" als deren *sozialer Form* (vgl. 96–136). Dieser Abschnitt erfüllt meines Erachtens einen doppelten Zweck. Zum einen haben wir es mit einer Einstimmung auf das in Teil 3 behandelte logische Motiv zu tun, dass Form und Inhalt immer ineinandergreifen und nicht isoliert voneinander zu betrachten sind. Bereits auf erkenntnistheoretischer Ebene ist festzuhalten, dass die „Form der Vorstellung […] kognitiv nicht neutral" ist (104). Zum anderen kann M. deutlich machen, dass die Religion als eine soziale Größe und die Philosophie als eine andere soziale Größe für Hegel nicht im Widerspruch zueinander stehen. Ähnlich wie Erzsébet Rózsa betont M. den Beitrag der religiösen Gemeinde zu „soziale[r] Kohäsion" sowie ihre „existentielle Funktion" (133), der gegenüber „die Philosophie als Reflexionswissenschaft nichts Gleichwertiges und nichts Höherwertiges anzubieten

vermag“ (134). Zwischen der Philosophie als Wissenschaft und der vorwissenschaftlichen religiösen Praxis verläuft keine prinzipielle Konfliktlinie.

Teil 3 führt die bisherigen Überlegungen durch eine raffinierte Kombination von Hegels wesenslogischen Ausführungen über den Wechselbezug von Form und Inhalt mit einer an Hilary Putnam geschulten Theorie sozial aufgeteilter Bedeutungsverwendung fort (vgl. 139–179). Unsere alltägliche Sprachpraxis, so Putnam, wird von dem Vertrauensvorschuss getragen, den wir unseren Kommunikationspartnern entgegenbringen. Insbesondere vertrauen wir, die wir in vielerlei Hinsicht Laien sind, in bestimmten Fragen Experten. So kommt es zu einer gesellschaftlichen Arbeitsteilung in Sachen Begriffsverwendung. Je nach Kontext und Interesse wird derselbe Inhalt in eine andere Form gebracht und durch sie erläutert. M. zieht daraus mit Blick auf Hegel zwei Schlüsse. Der erste Schluss bezieht sich auf die gesellschaftliche Rolle des spekulativen Philosophen: Er werde „als Inhaber einer besonderen Profession mit einem spezifischen Sach- oder Expertenwissen herausgehoben“ (171). Die zweite Folgerung betrifft die Frage nach dem gemeinsamen Inhalt, über den religiöse Menschen ebenso wie akademische Philosophen reden. Wenn man die Theorie der semantischen Arbeitsteilung ernst nimmt, dann handelt es sich bei religiösen Narrativen, welche „die Wahrheit *für alle Menschen*“ zugänglich machen (*Enzyklopädie* von 1830, § 573 Anm.: GW 20,556), und bei der spezifischen Arbeit philosophischer Experten um unterschiedliche Formen respektive Grade der Explikation von Begriffen. Daher könne „im strengen Sinne nicht mehr von einer inhaltlichen Identität bzw. Bedeutungsgleichheit (Synonymie) […] der religiösen Vorstellung und des philosophischen Begriffs die Rede sein“, sondern lediglich „von einer inhaltlichen Kontinuität“ zwischen beiden (179). Hegel unterschreibe hier – wohlgemerkt als Philosoph – den Ausruf Pascals, dass der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nicht der Gott der Philosophen sei (vgl. 178). Wie der höhere Explikationsgrad konkret aussieht, führt M. an den §§ 566 bis 571 der *Enzyklopädie* vor, in denen Hegel die für ihn zentralen christlichen Dogmen philosophisch interpretiert (vgl. 180–204). Was für den religiösen Menschen bloß ein Aggregat einzelner Glaubensüberzeugungen ist, wird philosophisch als notwendiger metaphysischer Zusammenhang erschlossen.

Zwei wissenschaftstheoretische Analysen runden die Arbeit ab. Die erste betrifft das Verhältnis der beiden akademischen Fächer Philosophie und Theologie. Während Philosophie und Religion aufgrund besagter Arbeitsteilung nicht miteinander konkurrieren, ist dies beim Verhältnis von Philosophie und Theologie anders. Wie die Philosophie, so will die Theologie eine reflexive Begründung der in der Religion implizit in Anspruch genommenen Überzeugungen leisten. Dass Hegel diesen Versuch zumindest zu seiner Zeit, in der Theologen wie Kirchenoffizielle nur am subjektiven Gefühl, an historischen Detailfragen und an pastoraler Umsetzbarkeit, nicht aber am Wissen von Gott interessiert sind, desaströs scheitern sieht, ist aus vielen polemischen Äußerungen bekannt. M. präzisiert diese Stellungnahmen und diagnostiziert die „methodische Willkür“ (211) als das Hauptproblem der Theologie als akademisches Fach. – Die zweite wissenschaftstheoretische Analyse betrifft die Philosophie selbst (vgl. 217–236). Aus der bisherigen Diskussion haben wir gelernt, dass, so Hegel, „die Religion wohl ohne Philosophie, aber die Philosophie nicht ohne Religion“ sein könne (GW 20,14, zitiert auf 221). Der erste Halbsatz erschließt sich jetzt von selbst: Religion ist eine existentielle Einstellung und soziale Praxis eigenen Rechts, die im Kontext ihrer narrativen und kultischen Vollzüge keiner philosophischen Explikation bedarf. Den zweiten Halbsatz deutet M. so, dass die Philosophie die Alltagsüberzeugungen von Menschen nicht ignorieren dürfe. Hegels System verstehe sich „nicht als Schöpfung aus dem Nichts“, sondern sei „von der Einsicht getragen, dass ein philosophisches Unternehmen immer auch Resultat vorangegangener [das heißt nicht-philosophischer] epistemischer Anstrengungen ist“ (229).

Als Stärke dieser Arbeit ist nach der als erstes hervorgehobenen philologischen Akkuratesse als zweites das wissenschafts- und bedeutungstheoretische Setting zu loben, in das M. Hegels Überlegungen stellt. Darin sehe ich den innovativen Ertrag ihrer Studie. Er erlaubt, Hegel weder als Krypto-Theologen noch als prinzipiellen Feind der Religion zu stilisieren. Die metaphysische bzw. spekulative Dimension wird

dabei nicht ausgeklammert, wie sowohl M.s Deutung von Hegels Transformation der christlichen Dogmen als auch die von ihr beibehaltene Differenzierung der Sphären des objektiven und des absoluten Geistes belegen. Religion ist für und im Anschluss an Hegel nicht nur deshalb interessant, weil sie in einem mehr oder weniger produktiven Verhältnis zum Staat bzw. zur bürgerlichen Gesellschaft steht, sondern vor allem, weil sie etwas über die Wahrheit der Welt und den Ort des Menschen in ihr zu sagen weiß.

Eine Grenze ihrer Arbeit hat M. selbst gewählt: Für ihre systematische Konzeption bildet im Wesentlichen die enzyklopädische Verhältnisbestimmung von Philosophie und christlicher Religion das Raster, nicht das Vorlesungsmanuskript von 1821, das nur zur Erläuterung jenes Rasters herangezogen wird. So bleibt u. a. das Material zur von Hegel so genannten „bestimmten Religion", also zu den nicht-christlichen Religionen, welches ebenfalls durch das Manuskript zugänglich ist, völlig unberücksichtigt. Diese strategische Auswahl ist legitim, sie hätte allerdings im Titel des Buches reflektiert werden sollen. Wenn man jedoch der Einschätzung von Walter Jaeschke folgt, dass nicht das frühe Manuskript, sondern die durch Nachschriften gut belegte Vorlesung von 1827 die systemadäquate Konzeption von Hegels Religionsphilosophie enthält, wiegt die Beschränkung der Textauswahl weit schwerer. M. könnte diesem Einwand entgegenhalten, dass die Paragraphen zur „geoffenbarten Religion" in den drei Auflagen der *Enzyklopädie* tatsächlich erstaunlich konstant geblieben sind und Hegel sich offensichtlich nicht veranlasst sah, sie konzeptuell zu verändern. Ihre Arbeit kann daher durchaus als komplementär zu Jaeschkes großer entwicklungsgeschichtlicher Studie *Die Vernunft in der Religion* von 1986 angesehen werden. Th. Hanke

Quante, Michael: *Der unversöhnte Marx*. Die Welt in Aufruhr. Münster: mentis 2018. 114 S., ISBN 978–3–95743–120–2 (Hardback); 978–3–95743–765–5 (PDF).

Im Vorwort benennt Quante (= Q.) drei Punkte einer kritischen Zeitdiagnose, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrigässt. Sein erster Punkt lautet: „Die Welt ist in Aufruhr." (11) Als Beleg nennt er hier „Religionskonflikte, Kämpfe um Ressourcen, Kriege oder durch klimatische Veränderungen verursachte Naturkatastrophen und mit ihnen einhergehende Hungersnöte" (ebd.), die die Menschen aus ihren Heimatländern vertreiben. In diesem Zusammenhang weist er auch darauf hin, dass die Flüchtlingsströme Europa längst erreicht haben und „die bisher in die dritte Welt ausgelagerten Probleme ins Herz der alten Welt sowie in das Bewusstsein auch der bürgerlichen Parteien getragen" (ebd.) haben. Als weiteren Beleg nennt er die Tatsache, dass der „internationale Finanzsektor […] nach wie vor Schauplatz eines politisch unkontrollierten Neoliberalismus" (ebd.) sei, was dazu geführt habe, dass die „dadurch verursachte Krise des Weltfinanzmarkts […] mittlerweile einige Länder Südeuropas zu Entwicklungsländern innerhalb der Europäischen Union werden" (ebd.) ließ.

Der zweite Punkt von Q. lautet, dass nicht nur der „Weltmarkt […] endgültig globalisiert" sei, sondern dass „auch die mit dem Kapitalismus einhergehenden Krisen […] sich nicht mehr länger in die Entwicklungsländer abschieben" (ebd.) ließen. Vielmehr sei „der Angriff auf das im Sozialstaat erreichte Maß an institutionell abgesicherter Humanität und Solidarität in nahezu allen westlichen Ländern in vollem Gange"(ebd.). Er fügt hinzu: „Begleitet [wird] dieser Prozess von einer individuellen Gesinnung des ‚Geiz ist geil!' und privaten Erwartungen an Zinsgewinne, die dem Drehen der neoliberalen Abwärtsspirale weitere Energie zuführen." (ebd.)

Der dritte Punkt, auf den Q. verweist, ist die Tatsache, dass „[f]remdenfeindliche und revanchistische Denkfiguren oder Handlungsmuster anstelle von kritischem Bewusstsein, Bildung und Solidarität längst […] die Deutungshoheit weit über den sprichwörtlichen Dunstkreis der Stammtische [hinaus] gewonnen" (ebd.) haben. Denn „auf die Krisen und die mit der Globalisierung auf allen Ebenen einhergehenden Herausforderungen reagieren" seiner Meinung nach „die Bevölkerungen der westlichen Welt gegenwärtig in erschreckendem Ausmaß mit Nationalismus, Ausgrenzung und politisch reaktionären Strategien, die nur Verdrängungen, aber keine Lösungen darstellen" (11 f.). Daher zeige der Kapitalismus „derzeit an vielen Orten der Welt in vielfältigen Formen ungeschminkt sein hässliches Gesicht" (12).

Deshalb hegt Q. an der Aktualität des Marxschen Denkens keinen Zweifel. Er weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass „selbst liberale und konservative Gazetten" schon „vor einem Jahrzehnt angesichts der Bankenkrise die Zeit [für] gekommen" hielten, „sich wieder mit der Marxschen Kritik am Kapitalismus auseinanderzusetzen" (ebd.). „Vor diesem Hintergrund", so meint er, werde seiner Publikation, die „den mit dem Kapitalismus und damit auch mit unserer Gegenwart unversöhnten Marx präsentiert, vielleicht eine gewisse Berechtigung zuerkannt" (ebd.).

Ein „aktualisierender Zugriff auf das Werk von Karl Marx" wäre nach Q. allerdings mit einer problematischen Verkürzung verbunden, da dies den „Leser um die eigentliche Aktualität" (12) des Marxschen Denkens bringen würde. Denn der „sozialen Grammatik der kapitalistischen Lebensform stand Karl Marx unversöhnlich gegenüber" (13). Daher stehe „sein Denken […] auch unserer Wirklichkeit unversöhnt und kritisch gegenüber" (ebd.).

Q. bietet im ersten Teil seines Buches einen „Einstieg in die komplexe und vielschichtige Marxsche Theorie" (13). Die vier kritischen Interventionen, die den zweiten Teil der Publikation bilden und in denen Q. auf bereits veröffentlichte Beiträge zurückgreift sind, wie er betont, „als essayistische Punktbohrungen und Spurensuchen gedacht" (ebd.). „[Damit] sollen – gleichsam schlaglichtartig – Denkmotive, Grundannahmen und Einsichten identifiziert werden, die dem heutigen Leser eine reflektierte und damit kritische Distanz zur eigenen Lebenswirklichkeit ermöglichen können" (ebd.).

Seiner Darstellung des Marxschen Denkens „liegen zwei Annahmen zugrunde" (18), die nicht selbstverständlich sind. Erstens die sogenannte Philosophiethese, die davon ausgeht, „dass sich der Kern des Marxschen Denkens als Philosophie rekonstruieren lässt" (18), obwohl Marx selbst sein eigenes Denken „als Abkehr von der Philosophie" verstanden hat, und zweitens die sogenannte Kontinuitätsthese, die davon ausgeht, „dass es im Denken von Marx […] auf der fundamentalen begrifflichen Ebene eine Kontinuität zentraler philosophischer Thesen und Denkmotive gibt" (ebd.), obwohl Marx und Engels „in ihren eigenen rückblickenden Selbstdarstellungen die Diskontinuitäten in ihrem Denken wesentlich stärker betont [haben] als die Kontinuitäten" (ebd.). Beide Annahmen verwendet Q. als Prämissen seiner Publikation, bei der es um den Versuch geht, „die Marxsche Philosophie als eine kritische philosophische Anthropologie zu rekonstruieren, die in der Tradition der Hegelschen Philosophie steht und mit dem Prinzip der menschlichen Anerkennung ein leistungsstarkes evaluatives Prinzip von gegenwärtig systematischer Relevanz enthält" (18).

Was die Wirkung des Marxschen Werkes angeht, so gibt es nach Q. „wohl nur wenige Philosophen, deren Werk mit dem von Karl Marx vergleichbar wäre" (57). „Nicht nur die allesamt als gescheitert einzustufenden Versuche, auf der Grundlage seiner Theorie eine klassenlose Gesellschaft aufzubauen, in der die Entfremdung des Menschen endgültig überwunden ist" (ebd.), zählen nach Q. zu dieser Wirkung.

Q. schreibt in diesem Zusammenhang: „Auch die sozialstaatlichen Entwicklungen des 19. und 20. Jahrhunderts, mittels derer die schlimmsten Exzesse eines uneingeschränkten (liberalen oder neo-liberalen) Kapitalismus eingedämmt werden sollen, lassen sich als Reaktion auf die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie verstehen" (ebd.). „Denn diese Kritik und das praktisch-politische Engagement von Marx gehören", so Q. weiter, „unbestreitbar zu den wichtigsten Quellen der Arbeiter- und Gewerkschaftsbewegung sowie der Sozialdemokratie (zumindest bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein)" (57 f.).

„Versteht man unter der Wirkung eines philosophischen Werkes dagegen die von ihm ausgehenden fachwissenschaftlichen Denkanstöße sowie seine traditions- und schulbildende Kraft, dann ist es" nach Q. „schwieriger, die Wirkung des Marxschen Denkens zu bestimmen" (58). „Neben der biographischen Tatsache, dass Marx der Weg einer akademischen Karriere als Philosoph aufgrund politischer Verfolgungen versperrt war, lassen sich für diese Schwierigkeit drei Gründe" (ebd.) namhaft machen. Zunächst einmal „sind einige der Marxschen Grundannahmen überaus erfolgreich in unser alltägliches Weltbild eingezogen" (ebd.). „Dass die realen sozialen Lebensbedingungen unser Handeln und Weltverständnis [nachhaltig] prägen", ist nach Q. „eine Grundeinsicht von Marx, die heute unbestritten zum Überzeugungshaushalt

der Philosophie, der anderen Wissenschaften und des Common Sense gehört" (ebd.). „Zweitens haben das antiphilosophische Selbstverständnis von Marx sowie die seinem Denken inhärente Tendenz zu empirischen Gesellschaftswissenschaften und zur Ökonomie dazu geführt, dass sein Werk in anderen Disziplinen als der Philosophie Wirkung entfalten konnte" (ebd.). „Viele dieser Weiterentwicklungen", beispielsweise „in der Soziologie, der Ethnologie oder auch der Ökonomie knüpfen an den antiphilosophischen Gestus des Marxschen Selbstverständnisses an und […] ignorieren dabei die philosophischen Gehalte seines Denkens" (ebd.). Erschwerend kommt bei einer solchen „Transformation der Marxsche Anspruch, normatives Denken prinzipiell überwunden zu haben, als verstärkender Faktor für eine szientistische oder positivistische Weiterentwicklung hinzu" (ebd.). „Der dritte und wichtigste Grund für die Schwierigkeiten, eine rein philosophische Wirkung des Marxschen Denkens" auszumachen, liegt nach Q. darin, dass „seine Theorie im zwanzigsten Jahrhundert zu einer Legitimationstheorie für politische Systeme degeneriert worden ist, die sich selbst als real existierender Sozialismus verstanden haben" (58 f.). In diesem Fall wird „der Marxismus-Leninismus als eine wissenschaftliche Weltanschauung begriffen" (59). „Man beansprucht [hier] einerseits, die einzig legitime Nachfolgerin bzw. Weiterentwicklung der Marxschen Theorie zu sein. Dabei werden allerdings die genuin philosophischen Züge seiner Theorie […] durch einen sich selbst als neuen Wissenschaftstyp verstehenden Dialektischen Materialismus ersetzt" (ebd.). „Andererseits verbindet sich mit dieser Auslegung von Marx der Anspruch auf die Legitimation bestehender diktatorischer Systeme, sodass die Frage der Marxinterpretation zugleich immer auch eine Frage der Parteiraison und der Systemkritik gewesen ist" (ebd.). Daher vertritt Q. die These, „eine primär an den philosophischen Fragen orientierte Beschäftigung mit Marx [lasse] sich angesichts der mit diesem Autor unterschwellig stets verbundenen Stellungnahme zu den sozialistischen Gesellschaftssystemen bis heute nur schwer realisieren" (ebd.). In diesem Zusammenhang stellt Q. klar, dass die Weiterentwicklungen des Marxismus, ob sie nun, wie der Eurokommunismus der 70er und 80er Jahre des 20. Jahrhunderts, auf neue politische Umstände reagieren, oder aber auf ein politisches Unbehagen bei europäischen Intellektuellen zurückzuführen sind, „nur zu geringen Teilen einer politischen philosophischen Auseinandersetzung entsprungen sind" (60). Ihm zufolge ergibt sich daher erst heute „die Möglichkeit für eine von parteipolitischen Zwängen unverstellte Sichtung und Bestandsaufnahme der Marxschen Philosophie" (ebd.). Zumindest spricht nach seiner Meinung „einiges für die Annahme, dass das Marxsche Denken angesichts der gesellschaftlichen und technischen Umbrüche zu Beginn des 21. Jahrhunderts erneut in der Lage sein wird, sein kritisches Potential zu entfalten" (ebd.).

Abschließend geht Q. in einem Interview näher auf die Frage nach Marx' gesellschaftlicher Aktualität ein. Ein Problem, das er bei Hegel, aber auch bei Marx sieht, ist deren „geschichtsphilosophisch[e] Hintergrundtheorie, die mit der Kategorie des begrifflichen und normativen Fortschritts arbeitet" (105). Ein solches Fortschrittsdenken wollen wir zwar an vielen Stellen nicht einfach über Bord werfen, andernfalls ließen sich nämlich „reaktionäre gesellschaftliche Prozesse oder Ordnungsvorstellungen" (ebd.) nicht mehr kritisch hinterfragen. Doch die Hoffnung, aus der reinen Theorie heraus zeigen zu können, „dass der Fortschritt begrifflich oder gar politisch-revolutionär garantiert ist" wird nach Q. „keine geschichtsphilosophische Überlegung des 21. Jahrhunderts mittragen können" (ebd.). Für Q. steht Marx' Denken daher „an der Umbruchstelle von ungeheurem Fortschrittsoptimismus und dem Misstrauen gegenüber dem idealistischen philosophischen Programm, alles in einer Gesamtperspektive totalisierter Vernunft versöhnen zu können" (ebd.). Er fügt hinzu: „In den Texten von Marx ist mal das optimistische Fortschrittsmotiv stärker ausgeprägt, mal dominiert dort eher das kritische Motiv" (ebd.). Das macht es nach Q. zum einen spannend, Marx zu lesen, aber es verhindert zugleich, „sein Denken als Rezeptbuch zu verstehen, dem man fertige Lösungen einfach entnehmen könnte" (ebd.).

Das wirft bei Michael Hesse, dem Interviewpartner von Q., die Frage auf, wovon man den Fortschrittsgedanken denn sonst abhängig machen könne. Stützt man ihn nämlich auf die Erfahrungswelt, spielt hier direkt „die Kontingenz, das Zufällige, mit

hinein“ (105). Q. sieht hierin kein Problem, er stellt vielmehr klar: „Es ist eine zentrale Annahme meines Philosophierens, dass wir Kontingenz aushalten müssen“ (ebd.). Freilich dürften wir daraus nicht die falschen Schlüsse ziehen, „alles sei beliebig oder gleichermaßen absurd“ (ebd.). Die Aufgabe von endlichen autonomen Subjekten bestehe vielmehr darin, „Kontingenz zu erfassen, sie einzudämmen und dabei gleichzeitig zu ertragen“ (106). Empirie als Basis muss dabei auch „lebensweltlich-biographische Erfahrungen einschließen“ (ebd.). Zur Erläuterung fügt Q. hinzu: „Es geht auch um unsere geschichtlich-sozialen Erfahrungen und nicht nur um die naturwissenschaftlich generierten Daten“ (ebd.). Zu den zentralen Einsichten von Hegel und Marx gehöre es, dass auch unser naturwissenschaftliches Wissen „sozial geprägt und auf praktische Interessen ausgelegt“ (ebd.) ist. „In diesem weiten Sinn von Erfahrung“, so Q., „machen wir individuelle, kulturelle und soziale Erfahrungen, gegenwärtig zum Beispiel mit veränderten und sich verändernden sozialen Institutionen“ (ebd.). Denn man könne in der Politischen Philosophie oder Sozialphilosophie nicht „unabhängig von den empirischen Daten ermitteln, welche Arrangements zu einem gelingenden guten Leben, in dem Autonomie und soziale Absicherung, soziale Teilhabe und Privatheit möglich sind, beitragen“ (ebd.). Hier handle es sich um Fragen, die „Philosophen nicht alleine beantworten können“ (ebd.). Aber andere Gesellschaftswissenschaften können solche Fragen „ohne Philosophie ebenfalls nicht allein beantworten“ (ebd.). Wir müssen nach Q. also interdisziplinär arbeiten. Das ist in seinen Augen neben dessen „anthropologisch fundierter Ethik das zweite […] Moderne an Marx“ (ebd.).

Wichtig für das Philosophieverständnis ist nach Q. auch die Antwort auf die Frage, wie das Instrumentarium des Denkens näher zu bestimmen ist. Denn man kann dieses Instrumentarium im Denken verorten oder in der Beobachtung. Hegel hat die Opposition „entweder apriori oder empirisch“ freilich „für eine schlecht formulierte Alternative gehalten“ (107). Denn die Dinge sind ihm zufolge „immer schon ineinander verwoben“ (ebd.). Er ist der Meinung, man könne „nur nachträglich auseinanderlegen, welche Elemente begrifflich sind und welche eher aus der Erfahrung stammen“ (ebd.). Man müsse „diesen Dualismus philosophisch auflösen und beides, Begriffe und Erfahrungen, als Aspekte eines Gesamtnetzes, die zu verschiedenen Zwecken verschiedenes leisten, begreifen“ (ebd.). Marx ist dem Hegelschen Procedere „in seinem Hauptwerk *Das Kapital* kompromisslos und bis zuletzt gefolgt“ (ebd.). Daraus ergibt sich für Q. die Schlussfolgerung: „Wer heute über soziale Gerechtigkeit schreiben will, ohne empirische Forschungsergebnisse zur Kenntnis zu nehmen, kann keine kritische Sozialphilosophie betreiben wie sie Marx vorschwebte“ (ebd.). Gleiches gilt auch „für die Medizinethik und andere sogenannte ‚angewandte‘ Teildisziplinen der Philosophie“ (ebd.). Allerdings hält er daran fest, dass die Philosophie ein „normatives Geschäft“ (ebd.) bleibe und fügt erklärend hinzu: „Ich bezeichne ihre Perspektive als hermeneutisch-kritisch und ihr Ziel als orientierend“ (ebd.). Hier wird eine Differenz zu Marx deutlich, der sich in seiner Selbstdeutung von der Philosophie überhaupt abwendet, weil er darunter nur eine für ihn inakzeptable „rein idealistische“ Philosophie verstehen kann bzw. eine für ihn ebenso inakzeptable „abstrakt moralische Philosophie, welche die empirischen Erfahrungen oder auch die naturwissenschaftlichen Fakten nicht in sich aufnimmt“ (108).

H.-L. Ollig SJ

Bourel, Dominique: *Martin Buber.* Was es heißt, ein Mensch zu sein. Biografie. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2017. 971 S., ISBN 978–3–579–08537–1 (Hardback); 978–3–641–20056–5 (EPUB).

Martin Buber war eine höchst bedeutende Gestalt im hinter uns liegenden Jahrhundert. Er wurde im Februar 1878 in Wien geboren und starb im Juni 1965 in Jerusalem. In den mehr als acht Jahrzehnten, die ihm zu leben geschenkt waren, hat er sehr viel erlebt und sehr viel geleistet. Er war und ist bekannt als ein Mann, der im Judentum verwurzelt und gleichzeitig über die Grenzen hinweg in viele Richtungen aufmerksam und wirksam war. Er hat in einer durch gewaltige Umbrüche und Herausforderungen geprägten Zeit gelebt. Diese Umwälzungen hat er an vielen Orten, an die ihn seine Reisen führten, und in zahlreichen Begegnungen mit Menschen unmittelbar wahrge-

nommen. Und was immer sich ereignete – es ragte auch in seine Familie hinein. Gelebt und gewirkt hat Buber an sehr unterschiedlichen Orten – in Wien, in Lemberg, in Leipzig, in Berlin, in Frankfurt, in Heppenheim und von 1938 an in Jerusalem – um nur die Orte zu nennen, an denen er auch jeweils für einige Zeit gelebt hat. Buber war ein Mann intensiver Kontakte mit einer großen Zahl von Gesprächspartnern. Er tauschte sich mit ihnen aus, wo immer sie unmittelbar aufeinander trafen, und er unterhielt mit vielen briefliche Kontakte. Der Umfang seiner schriftlichen Konversationen lässt sich erahnen: So zählt sein Nachlass etwa 50000 Briefe. Buber ist bekannt geblieben als bedeutender Erforscher und Förderer der jüdischen Bewegung, die als chassidische bekannt ist und vorwiegend in osteuropäischen Regionen lebendig war. Einige Jahre hindurch setzte er sich auch nachdrücklich im Sinne des Zionismus ein. Seine Reflexionen und seine Intentionen haben in sehr ausgiebiger Weise ihren Niederschlag in Aufsätzen und Büchern gefunden.

Was hier nur stichwortartig angedeutet ist, hat seine minutiöse Darstellung in der umfangreichen Biographie gefunden, die der französische Philosoph und Religionshistoriker Dominique Bourel, der an der Sorbonne in Paris gelehrt hat, verfasst hat. Der Leser dieser Biographie hat immer wieder den Eindruck, er werde auf Wege mitgenommen, auf denen er Station für Station eingeladen wird, mit der Lupe anzuschauen, was Buber jeweils erlebte und bewegte. Die Fülle der Informationen und die Breite der Reflexionen wirken tendenziell erschöpfend. Der Darstellung der Biographie Bubers ist im Anhang eine ausführliche Bibliographie der Primär- und der Sekundärliteratur beigegeben. Dass Bourel dies getan hat, entspricht dem, was in solchen Werken üblich ist. Dass er darüber hinaus eine ausführliche Liste von Biogrammen der Persönlichkeiten, die in dieser oder jener Weise mit Buber zu tun hatten, erstellt hat, ist auffallend und entspricht dem Konzept, das er in dieser Biographie zu realisieren unternommen hat (699–713).

Buber war ein Jude. Er stand dazu, er lebte es, er reflektierte es. So gehörte er für mich, für uns, die wir Christen sind, zu unseren „älteren Brüdern" – wie vor wenigen Jahren ein Papst, über die Beziehung zum Judentum sprechend, bekannt hat. Buber war seinerseits am Gespräch mit den Christen interessiert und hat sich daran beteiligt, Brücken zwischen dem Judentum und dem Christentum zu bauen. Was er auf diesem Gebiet getan und hinterlassen hat, kommt im vorliegenden Buch auch zur Sprache, allerdings – und vielleicht auch bedauerlicherweise – nur auf recht knappem Raum.

Auf drei für das jüdisch-christliche Gespräch besonders wichtige Themen sei hier hingewiesen:

Das erste Thema: Im Jahre 1923 hat Buber ein Buch zur Grundlegung der Dialogphilosophie verfasst und veröffentlicht. Es trägt den Titel *Ich und Du*. Über das Werden dieses Buches und seine wichtigsten Themen schreibt Bourel in drei knappen Abschnitten: „*Ich und Du*, das Hauptwerk" (326–329). „Die Quellen von *Ich und Du*" (329–330), „Die Rezeption von *Ich und Du*" (330–333). Zu diesem Buch hat Buber 35 Jahre später, also in den 50er Jahren, noch ein „Nachwort" verfasst. Bourel geht darauf kurz ein (645 f.). Die in diesen Reflexionen dargelegte These lautet: „Alles wirkliche Leben ist Begegnung". Was zunächst unter uns Menschen gilt, wird von Buber dann auch behutsam auf das Miteinander von Mensch und Gott übertragen. Der Höhepunkt seiner Erörterungen liegt hier in dem Satz: „In die unmittelbare Beziehung zu uns tritt Gott als die absolute Person", – wie es gegen Ende des „Nachworts" heißt. In alldem zeigt sich, dass es Buber nicht nur im Bereich der Philosophie, sondern auch dort, wo das Stehen des Menschen vor Gott im Zentrum ist, im Sinn der biblischen Zeugnisse um ein dialogisches Geschehen ganz eigener Art geht.

Das zweite Thema: In einem ein wenig umfangreicheren Kapitel erinnert Bourel daran, dass Buber, zunächst zusammen mit Franz Rosenzweig, die hebräische Bibel ins Deutsche übersetzt hat (360–376). Im Jahre 1925 begannen die beiden Genannten mit der Übersetzung und Veröffentlichung der biblischen Bücher. Nach dem Tod von Rosenzweig (1929) und bis in die 50er Jahre hat Buber diese Arbeit allein fortgesetzt. Mit großer Sprachkunst und einem wachen Sinn für die hebräische Sprache hat er Buch für Buch übertragen. Dabei war es ihm wichtig, dem Leser der biblischen Texte das in der hebräischen Sprache beheimatete jüdische Empfinden nahezubringen. Der

christliche Leser der von Rosenzweig und vor allem Buber ins Deutsche übersetzten Bibel ist eingeladen, sich in die Welt der jüdischen Geschichte trotz der zunächst empfundenen Ungewohntheit mitnehmen zu lassen. Bourel erinnert an den Weg, den Buber als Übersetzer der Bibel gegangen ist und den er auch gegenüber Einwänden und Anfragen zu vertreten und zu erläutern hatte.

Das dritte Thema: In einem eher knappen Text erinnert Bourel an die Abfassung und Veröffentlichung des Buches *Zwei Glaubensweisen*, das im Jahre 1950 erschienen ist und das Bubers Beitrag zum jüdisch-christlichen Dialog thematisiert (583–584). Er beschreibt, dass und wie Buber vertreten hat, dass Jesus ein im Sinne des Jüdischen glaubender Mensch gewesen ist. So hat er ihm seine Heimat im Volk der Juden zugewiesen. Bourel stellt heraus, dass sich Buber Jesus, dem jüdischen Bruder, nahe wusste und eine Zuneigung zu ihm empfand. Buber hat im erwähnten Buch zwei Glaubensweisen miteinander verglichen. Die eine ist die jüdische, die andere die christliche. Dass die Christen sich bei der Begründung ihrer Glaubensweise auf Jesus berufen, bildet den Ausgangspunkt ihres Weges. An dieser Stelle erhebt Martin Buber seinen Einspruch: Die Berufung der Christen auf Jesus und seinen Glauben erfolgt grundlos, wenn sie dessen Beheimatung in der jüdischen Welt übersieht oder unterschätzt. In der Sache hat auch Buber die Auffassung vertreten, die bisweilen so formuliert worden ist: Der Glaube Jesu eint uns, der Glaube an ihn trennt uns.

Es ist klar, dass Buber mit seiner Philosophie und seiner Theologie alle Aufmerksamkeit der christlichen Theologen verdient. Der christlich-jüdische Dialog kann, wie auch das vorliegende Buch erkennen lässt, von der ernsthaften Wahrnehmung der Themen und Thesen Bubers nur profitieren. Bourel hat beabsichtigt, das Leben und das Wirken dieses überaus bedeutenden Menschen möglichst erschöpfend in Erinnerung zu rufen. Das ist ihm im Wesentlichen gelungen. Nur auf eine kleine, freilich bedauerliche Lücke sei aufmerksam gemacht. Bourel erwähnt an keiner Stelle, dass ein katholischer Theologe, Hans Urs von Balthasar, in den 50er Jahren ins Gespräch mit Buber eingetreten ist. Und daraus ist damals ein besonders eindringliches, feinfühliges, in der Bibliographie immerhin erwähntes Werk von Balthasar entstanden: *Einsame Zwiesprache*. Martin Buber und das Christentum. Einsiedeln / Freiburg i. Br.: Johannes ^{2}1993. Dort kann man zu erfassen beginnen, welche Bewegungen, die sich für den Christen aus einem ernsten Gespräch mit Buber ergeben, möglich, ja wichtig sind. W. Löser SJ

Splett, Jörg: *Mensch Sein.* München: Pneuma Verlag 2019. 180 S., ISBN 978–3–942013–48–2.

Das Buch besteht aus einer Sammlung von Artikeln und Vorträgen, die in verschiedenen Aspekten das im Titel angegebene Thema „Mensch Sein" entfalten. Damit ist bereits auf die Antwort der Frage verwiesen, die das erste Kapitel stellt: „Was ist die Basis für Werte und Tugenden im 21. Jahrhundert?" Die Auswertung der Begriffsgeschichte ergibt: „Sittlich-moralisch gut heißt ein Mensch, wenn er nicht in dem und jenem, sondern als Mensch gut ist" (13). Das ist nur dann gegeben, wenn dem unbedingten Sollen des Gewissens gehorcht wird: „Es geht nicht bloß um das, was man will, sei es auch eigentlich und im Grunde, sondern darum, was gewollt werden *soll*" (18). Solcher Vernunftanspruch macht das Menschschein aus. Deshalb ist die Konsequenz des Autors: „In der Ethik sehe ich kein christliches Spezifikum" (21). „Warum Agnostiker und Atheisten aus ihrer Gewissenverpflichtung entlassen? Hieße das nicht vielmehr, ihnen die Menschenwürde abzusprechen?" (22 f). Der religiös Glaubende weiß, worin die Unbedingtheit des Gewissens letztlich begründet ist, und er kann dies auch vernünftig kommunizieren. „Das Nachdenken über den Menschen führt so zu Gott, aber nicht umgekehrt erst das Reden von Gott zum Gebot der Mit-Menschlichkeit" (23).

Das zweite Kapitel „Freiheit, selbstversklavt – zum dunklen Thema Schuld" kann an das erste anknüpfen. „Schuld (‚culpa') ist Verfehlung, in der Freiheit Gesolltes verfehlt hat – und darin sich selbst" (24). Diesen Begriff erreicht weder der „existentiale" Schuldbegriff Heideggers (25), der auf das Unvermögen hinausläuft, der eigenen Endlichkeit zu entfliehen (27), ähnlich dem „theogonischen" oder „tragischen" Mythos (32). Der Adam-Mythos (32 f) nimmt zwar die Verantwortung des Menschen ernst, bleibt aber

in seinem Realismus rätselhaft: „Der Mensch selbst wird schuldig; aber er setzt seine Schuld doch nur so, dass er sie fortsetzt“ (36). „Schuld bleibt Selbstwiderspruch. Heil besagt Identität des Daseins. Die verschiedenen Fluchtdeutungen, die sich anbieten, wollen nun entweder Identität erschleichen oder gerade die Nicht-Identität zur einzig entsprechenden Identität von Person (Freiheit, Geist) als solcher ernennen“ (46). Der Christ ist durch die Gewissheit einer ihm vergebend zugesprochenen Gutheit imstande, der inneren Nötigung zu ideologischem Selbstbetrug zu entgehen.

Auch das Interpersonalsein ist in diesen Zusammenhang verstrickt. Deshalb sind wir einander „Zur Hilfe geschickt“ – so der Titel des dritten Kapitels. Wer meint, dem Mitmenschen zu helfen, wenn es gelingt, ihn zu entschuldigen, nimmt ihm in Wahrheit die Freiheit. Aber zur Freiheit soll ihm doch verholfen werden. Es ist ein höherer Blick, den der Mensch auf sich und den Mitmenschen gerichtet sehen kann. In der Vermittlung durch diesen Blick kann er sich dem Anderen verbunden wissen. Splett erläutert diese Vermittlung anhand des Christusbildes, vor dem, nach der Anweisung des Nicolaus Cusanus, die Tegernseer Mönche sich versammelten, um zu erleben, dass der Blick von diesem Bild auf jeden einzelnen und ebenso auf alle anderen gerichtet ist. Nur im Geschenk dieser doppelten Abhängigkeit wird eigene Freiheit gelebt und gewahrt. „Glück gibt es nur in bejahter Abhängigkeit. Und sie ist dieses Glück“ (60).

Die nächsten drei Kapitel beschäftigen sich mit dem körperlichen Leiden, der Krankheit und der Todesgewissheit. „Der Schmerz führt uns in die Entscheidung: entweder Groll und Verhärtung, zur Einigelung in uns selbst oder in Annahme seiner demütigenden Lehre“ (68). „Die Einstellung zu Leben und Menschsein im Ganzen steht zur Diskussion“ (74), aber nicht nur für den Kranken und Sterbenden, der seinen Zustand als gegen den Lebenssinn gerichtet erfährt. Auch die Menschen um ihn herum sind in dieser Grundsätzlichkeit angesprochen. Sie sind mit dem „fragenden Blick“ konfrontiert, ob dieses Leiden und Sterben nicht „sinnlos“ sei. „Würde festgehaltene Solidarität – auch bis ins äußerste hinein – nicht den Versuch erfordern, selbst diesen letzten Schritt mitzugehen? Dies in einer ‚Hoffnung wider alle Hoffnung‘ (Röm 4,18)?“ (78). Es ist die gemeinsame Frage nach dem wahren Leben, die uns zur *ars moriendi* oder *aegrotandi* auffordert.

Im siebenten Kapitel „Barmherzigkeit des Heiligen“ geht es darum, in der Barmherzigkeit Gottes nicht nur eine menschenähnlich gutmütige Seite Gottes, sondern seine einzigartige göttliche Hoheit zu erkennen. Der Koran könnte hier Vorbild sein (92). Es ist die Erfahrung eines Angenommenseins auch bei Gewissheit der eigenen gänzlichen Unannehmbarkeit. In Bezug auf das Gleichnis in Lk 15,11–32 formuliert Splett dies so: „Der vielleicht gefährlichsten Versuchung des Christen: dem Hochgefühl eines heimgekommenen jüngeren Sohnes, der, beim Mastkalb-Festmahl mit Kleid und Ring ausgestattet, auf die spießigen Braven herabschaut, widersteht nur eine Demut, die keinen Augenblick lang vergisst, gegen welche blitzhelle Heiligkeit man sich verfehlt hat und wie ewig unbegreiflich es bleibt, dass sie sich unserer erbarmt“ (93 f).

Im achten Kapitel „Schöpfung theo-logisch – zur Tiefendimension des Sonnengesangs“ wird der christliche Lobpreis der Schöpfung von naturverklärender Romantik befreit. Denn er ist der radikale Gegenentwurf zu dem von Nietzsche zitierten Wort Plutarchs aus dem Munde des weisen Silen an den Menschen: „Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich – bald zu sterben“ (96). Vor allem im liturgischen Fest artikuliert sich das Ja zur Schöpfung. „In der Freude des Festes feiert der Mensch sein Ja zum Ganzen. Er leugnet das Leid nicht: er tröstet sich seiner“. Dabei ist „der Trost eine Gestalt der Freude, wenngleich die ‚schweigendste‘. Also mehr als bloß Trost“ (101).

Im neunten Kapitel wendet sich der Autor einem seiner Kernthemen zu: „Warum moralisch sein (sollen – dürfen)?“. Er zeigt, dass die auf Bedingungen der Nützlichkeit oder des Interesses gerichtete Warum-Frage der „Klugheit“ den Bereich der Moralität verlässt. Denn diese ist durch das unbedingte „Du sollst“ konstituiert. Es gibt kein Außerhalb, von dem her sie zu „erklären“ wäre. Jene Frage bewegt sich also im Zirkel, jedoch nicht in einem vitiösen. Denn es ist ein unvermeidlicher Zirkel, weil das Gewissen zwar verdrängt und geleugnet, nicht aber verlassen werden kann. Auch seine Verneinung ist ja eine Stellungnahme, die, wenn sie ernstzunehmen ist, verantwortet

sein will. Damit ist, transzendental retorsiv, das unhintergehbare Medium der Vernunft für jedwede Kommunikation aufgewiesen (so Habermas, Apel und Ricken; vgl. 111; 115). Splett vertieft diese Unhintergehbarkeit allerdings, indem er sie als allein aus sich selbst berechtigten Anspruch aufweist. Dieser wird somit nicht (obwohl unvermeidbar) „vorausgesetzt". Er wird „erfahren" (115). Was hier geschieht ist „das ergriffene Ergreifen eines Geist- und Freiheitswesens, das sich hat ergreifen lassen" (112). Der Weg zu Gott führt über die Frage: „Welche Erklärung der Gewissenserfahrung [...] erklärt das Zu-Erklärende, ohne wesentliche Momente ‚wegzuerklären'?" (125). „Als philosophischen Gottesnamen schlage ich so [...] vor: das Wo(von)her meines Unbedingt-gut-sein-Sollen(-Dürfen)s" (129).

Ein weiteres Thema, auf das Splett immer wieder zurückkommt, ist mit dem zehnten Kapitel benannt: „Schönheit und Transzendenz". Zunächst sind Fehlformen zu nennen, etwa, „dass eine dienstverpflichtete Kunst mit der Freiheit ihr Leben verliert" (132), auch wenn sie primär „zur Entspannung, sodann zur Ertüchtigung [...] oder emotional [zur] Mobilisierung, Erbauung" dient (ebd.), vor allem wenn sie (so Hegels Vorwurf) sich ironisch über jeden Inhalt erhebt, ihr somit nichts mehr „ernst" ist (135). Der „Schein" ist dann Selbstzweck und „Selbstinszenierung" (136). Kunst ist aber nicht solcher „Schein", sondern „Erscheinung" (136 f.). Aber was bringt sie zum Erscheinen? Nach Heidegger das „Seiende", freilich in seinen Bezügen, auch in denen einer (Hölderlins Dichtung entnommenen) erfüllenden Zukunft (138 f.). Es ergibt sich die Aussicht auf eine prinzipielle Zustimmung, und somit gehört sie ins „Fest". „In der Freude des Festes feiert der Mensch sein Ja zum Ganzen. Er leugnet das Leid nicht. Aber er tröstet sich seiner. Und er feiert den Trost" (141). Auch nach einem Wort Adornos enthält die Kunst „die Spur von Affirmation, insofern eine jegliche durch ihre schiere Existenz über die Not und Erniedrigung des bloß Existierenden erhebt" (145). Doch nennt er dies zugleich ihre „ideologische Nachtseite" (ebd.), weil sie stets beschönt und verdrängt. In der Tat erklärt sich die „Verheißung", die aus der Kunst spricht, nicht von selbst. Doch ist sie zu grundsätzlich, um vom Menschen verfügt zu werden, was er aber zu beanspruchen scheint. So muss sie immer misstrauisch machen. Außer man hält eine höhere Autorisierung für möglich. „Hier stellt sich die Frage religiöser Begründung" (146). Nur in dieser Perspektive wird der „Schein" der Kunst zur „Erscheinung" (im Sinne eines „Vorscheines") und damit zu „eine[r] erste[n] anfängliche[n] Anwesenheit des Erhofften" (149).

Das Buch schließt im elften Kapitel mit einer Besinnung auf die siebte Seligpreisung der Bergpredigt: „Selig die Frieden stiften; denn sie werden Söhne Gottes genannt werden". Zunächst wird, biblisch korrekt, die Friedensstiftung in ihre „kosmische Dimension" (167), die Menschwerdung Gottes in Christus, gehoben: „Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn alles zu versöhnen" (Kol 1,19). Von ihr darf sich der Mensch getragen wissen, indem er in ihre Versöhnung mit einstimmen darf. Er wird dann auch die Andersheit des Mitmenschen hinnehmen. Dies klärt den Begriff der „Toleranz": Er meint das Verhältnis zu Menschen, die „anderes für wahr halten als man selbst. Und eben der Respekt vor ihnen fordert, ihnen denselben Wahrheits-Ernst zuzusprechen wie sich selbst – anstatt dass man sich auf gemeinsamen Wahrheitsverzicht in ‚Vielmeinerei' zu einigen hätte" (170 f). Eine entsprechend internalisierte „Vielmeinerei" verhindert die Einheit mit sich selbst, den inneren Frieden. Doch der gründet in einem Ja zu sich, das auch das Ja zum Anderen erst möglich macht. Es gründet letztlich in jener „kosmischen Dimension". „Wir stehen vor der Wahl, wollen wir bejaht sein nach unserem Maß, unseren Qualitäten und Taten – im Guten wie Bösen – oder schauen wir nach einem unbedingten Ja aus, das sein Maß nicht an uns nimmt, sondern am souveränen Gewilltsein des Bejahenden selbst: ‚vor aller Leistung und trotz aller Schuld' unsererseits" (172 f).

Es konnten nur einige Hauptpunkte aus den Kapiteln herausgehoben werden. Den Leser mögen sie zur eigenen Lektüre anregen. Es sind nicht zuletzt die vielen, stets mit genauen Quellenangaben versehenen literarischen Bezüge, in welche die strengen Argumentationsverläufe eingebettet sind, die das Lesen der Schriften von Jörg Splett immer so bereichernd machen. J. Schmidt SJ

2. Biblische und Historische Theologie

Peetz, Melanie: *Das biblische Israel*. Geschichte – Archäologie – Geographie. Freiburg i. Br.: Herder 2018. 296 S., ISBN 978–3–451–38048–8 (Hardback).

Die Monographie, die jüngst von der an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt lehrenden Professorin für Biblische Einleitungswissenschaft vorgelegt wurde, ist sowohl als Lehrbuch für Studierende der Theologie wie für Heiliglandreisende gedacht, die ein tieferes Verständnis der geschichtlichen, archäologischen und geographischen Hintergründe des Alten und Neuen Testamentes erwerben wollen. Entstanden ist das Buch aus Vorlesungsmanuskripten, was man nicht zuletzt daran erkennt, dass es in einem gut verständlichen Stil geschrieben ist und sich dabei regelmäßig um die Klärung von Fachbegriffen bemüht, die demjenigen, der sich erstmalig mit der Materie beschäftigt, nicht von vorneherein geläufig sein dürften. Der Zeitraum, den Peetz behandelt, erstreckt sich vom 2. Jahrtausend v. Chr., also der Mittel- und Spätbronzezeit in Kanaan, bis zum Bar-Kochba-Aufstand und seinen Folgen im 2. Jahrhundert n. Chr. Von der Vorgehensweise her orientiert sich die Darstellung an einem Duktus, der sich z. T. bereits in der umfangreichen Darstellung der biblischen Geschichte in der Reihe Biblische Enzyklopädie bewährt hat. Einer kurzen Zusammenfassung der jeweiligen Epoche folgt zunächst ein Blick auf den biblischen Befund. Dabei wird nicht nur die Darstellung der einschlägigen biblischen Texte referiert, sondern zugleich deren mögliches geschichtliches Zeugnis vor dem Hintergrund ihrer Intention und ihrer wahrscheinlichen historischen Verortung gewürdigt. Daran wiederum schließt sich ein Überblick zu relevanten archäologischen Zeugnissen und Quellentexten an, aus denen schließlich ein mögliches Szenario der fraglichen Epoche rekonstruiert wird. Dabei ist es naheliegend, dass spätestens ab der Zeit, in der außerbiblische Quellen in größerem Umfang zur Verfügung stehen, die historische Rekonstruktion der Geschichte Israels verlässlicher wird. Hier ist sich Peetz durchaus bewusst, dass auch archäologische Funde interpretationsbedürftig sind und auch die Darstellung in außerbiblischen Texten, wie z. B. dem Taylor-Prisma tendenzgeleitet sein können. Bereichert durch eine Vielzahl von Landkarten und Fotographien epigraphischer und ikonographischer Zeugnisse, denen wie z. B. im Fall der Siloaminschrift oder des Kyroszylinders meistens eine Übersetzung beigegeben wird, lädt das Studienbuch nicht nur optisch zu einer interessanten und sehr informativen Lektüre ein. Bisweilen sind Exkurse eingefügt, die wie z. B. im Fall von Qumran die neueren Hypothesen der Forschung kurz und knapp darstellen. Bezüglich der in der Forschung heftig diskutierten Frage nach der Existenz eines davidisch-salomonischen Großreiches vertritt Peetz eher die Position der sogenannten Minimalisten, die weder die Erzählungen von David und Salomo ins Reich der reinen Fiktion verweisen, noch die biblische Darstellung mehr oder weniger als historisches Faktum kritiklos referieren, wie dies in älteren Darstellungen der Geschichte Israels öfters der Fall war. So könnten beide Gestalten der frühen Geschichte Israels bereits auf eine Art Machtkumulation im judäisch-samaritanischen Bergland – Peetz spricht von „Häuptlingen" einzelner oder mehrerer Stämme im 10. Jahrhundert v. Chr. – hinweisen. Insgesamt zeigt sich Peetz in allen Epochen mit dem neuesten Forschungsstand vertraut, vermittelt diesen in verständlicher Weise und meidet dabei, wie jenes eben dargestellte Beispiel zeigt, die Extreme. Dem Ganzen vorangestellt ist eine Einführung in die Landeskunde Palästinas, die für das Verständnis der Geschichte Israels unabdingbar ist. Zum Charakter des Studienbuches trägt außerdem bei, dass Peetz jedes Kapitel mit einem kurzen Fragenkatalog abschließt, der die Studierenden anleiten will, das Gelesene noch einmal zu rekapitulieren. Mit diesem Studienbuch füllt Peetz eine Lücke, zumal im gegenwärtigen Modulsystem mit der deutlichen Verkürzung der einleitungswissenschaftlichen Veranstaltungen die wichtige Vermittlung der Geschichte Israels aufgrund von Zeitmangel meistens zu kurz kommt. So ist dieses Buch als notwendige Begleitlektüre für die Theologiestudierenden der ersten Semester unbedingt zu empfehlen. Im Sinne einer Anregung sollten einzelnen Kapiteln weiterführende Literaturhinweise für besonders Interessierte beigegeben werden. B. M. Zapff

Archa Verbi: Yearbook for the Study of Medieval Theology; Volume 13 (2016). Edited by the *International Society for the Study of Medieval Theology*. Münster: Aschendorff 2017. 224 S., ISBN 978–3–402–10236–7.

Sechs Aufsätze enthält Band 13 von „Archa Verbi", von denen drei auf Vorträgen beruhen. Historische Themen, nämlich die Verbindungen zwischen Regensburg, Hirsau und Prüfening oder Bischofsernennung im Mittelalter und das konkrete Beispiel des Bistums Speyer, theologische Probleme im Zusammenhang mit Astrologie und Ursünde, sowie spätmittelalterliche Homiletik mit der Analyse und Edition einer Predigt Robert Holcots zum Palmsonntag sind die Gegenstände der *Dissertationes*.

Marco Rainini OP, „From Regensburg to Hirsau and Back. Paths in 11th-12th Century German Theology" (9–29), lenkt das Augenmerk auf den Einfluss theologischer Strömungen in St. Emmeram auf das Hirsauer Reformkloster, insbesondere im Symbolismus des 12. Jahrhunderts, der auch Architektur und bildende Künste berührt. Der Autor macht dies fest an der Rezeption des „Periphyseon" von Johannes Scotus (Eriugena) als Vermittler von Dionysius Areopagita mit Otlohs Glossen in Clm 14137, die sich unter anderem in den Dialogen Konrads von Hirsau niederschlägt. Durch die Gründung von Kloster Prüfening von Hirsau aus schließt sich ein Kreis. Die Prüfeninger Bibliothekskataloge lassen hypothetisch die verlorenen Hirsauer Bestände rekonstruieren, deren knapper Katalog von 1165 (vgl. 18, mit Anm. 50) nicht einmal vollständig ist. Weitere Zeugen für „the circular movement of this cultural exchange" sieht Rainini in Botho von Prüfening und Honorius Augustodunensis, sowie in einem weiteren Kreis in Hildegard von Bingen am Rhein und darüber hinaus in Hugo von St. Victor. (Zur Thematik der Dialoge sei noch verwiesen auf *Carmen Cardelle de Hartmann*, „Lateinische Dialoge 1200-1400", Leiden u. a. 2007.)

Michael Weichenhan, „Des Menschen Wille und das Himmelreich. Überlegungen zum Verhältnis astraler Kausalität und menschlicher Freiheit" (30–67), widmet sich der „langen Geschichte des ambivalenten Verhältnisses zwischen Astrologie und Theologie" von der Antike bis in die frühe Neuzeit, der Rezeption heidnisch-antiken Wissens und alter Praktiken im Mittelalter, der Kritik an der Astrologie, ihrer philosophischen Transformation und ihrer Relevanz für die Religionsgeschichte des Mittelalters. Stichworte wie Necessaritarismus, Determinismus und Fatalismus, synchrone Kontingenz oder das gedankliche Experimentieren mit dem Horoskop Christi deuten die Problematik an. Konkret stellt der Autor die mathematisch-physikalische Konzeption des Ptolemaios vor und geht dann auf Albumasar ein, für den die Astrologie eine theoretische und zugleich die erhabenste Wissenschaft ist. Nach der Übersetzung des Johannes von Sevilla sind die Planeten Anzeiger eines möglichen Zukünftigen, bei dessen Verwirklichung der Mensch Wahl- und Entscheidungsmöglichkeit hat. Letzte Instanz ist Gottes Wille, ein Konzept, das im Wesentlichen deterministisch (aber nicht fatalistisch) ist. – Als Beispiel einer gegensätzlichen Lehre führt Weichenhan die Theorie des Alexander von Aphrodisias an (51). – Hermann von Kärnten betont dagegen in seiner Übertragung Albumasars (1140) die Selbständigkeit des Willens, der dem Einfluss der Gestirne auszuweichen vermag. Bernardus Silvestris hängt sehr wahrscheinlich in seinem „Mathematicus" von diesen Gedankengängen ab (54–56).

En passant dokumentiert der Aufsatz mit einer faszinierend breiten Quellenbasis die Rolle der Übersetzer für die Verbreitung griechischer, persischer und arabischer Schriften zur Astrologie und die Rezeption solcher Schriften bei späteren Gelehrten wie Averroes, Thomas und Albert bis in die Spätscholastik. Weichenhan liefert viele Detailinformationen, z. B. zur Entstehung des neulateinischen Begriffs der *astrologia iudiciaria* aus dem Arabischen (vgl. 42, mit Anm. 47). – Im Literaturverzeichnis ist nachzutragen: *Magnus Schallenberg*, „Freiheit und Determinismus. Ein philosophischer Kommentar zu Ciceros Schrift ‚de fato'". Berlin / New York 2008, zitiert u. a. in Anm. 45.

Daniel W. Houck, „*Natura Humana Relicta est Christo:* Thomas Aquinas on the Effects of Original Sin" (68–102) stellt die These auf, Thomas lehre, „original sin leaves human beings precisely the powers they would have in ‚pure nature'" (69). Ausgangspunkt ist die Monographie von Jean Baptist Kors OP, „La justice primitive et le péché original d'après s. Thomas", 1922. Houck geht aus vom Sentenzenkommentar

(II, d. 20, q.2, a.3, und d.29), der 1252/56 zu datieren ist, und verfolgt die Fragestellung und ihre Entwicklung in den einschlägigen Abschnitten späterer Werke. Immer wieder betont er die Originalität der Argumentation bei Thomas, einer Argumentation, die sich bei seinen Vorläufern noch nicht finde und die nicht selten in der modernen Literatur missverstanden werde.

Es geht um das Problem, wie die Erbsünde entsteht und weitergegeben wird, wie das Verhältnis von *iustitia originalis*, *iustitia gratuita* und den *actus meritorii* ist und welche Folgen die Behaftetheit mit der Ursünde für Kinder hat, welche, ehe sie Vernunft erreichen, versterben. Eine Rolle spielt bei diesen Überlegungen auch die aristotelische Auffassung von Natur: Eine Folge der Erbsünde ist, dass dem Menschen nur natürliche Gaben bleiben (vgl. Zitat 75 Anm. 24). – Ein weiteres Problem ist, wieweit die Erbsünde Bestrafung verdient und eine Prädisposition für andere Sünden schafft. Es ist nicht leicht, Houck's Gedankengängen, Argumenten und Thesen zu folgen. Etwas unvermittelt mündet denn sein Aufsatz in die „*felix culpa*" des „Exsultet", die Thomas in der „Summa" apostrophiert.

John T. Slotemaker führt in Zusammenarbeit mit *Jeffrey C. Witt* frühere Artikel und Studien fort (bes. in Archa Verbi 11; vgl. Rezension in „Theologie und Philosophie" 93/1, 2018, 138–140). In seinem Beitrag „Tristis est anima mea: The Suffering of Christ and Humanity in Robert Holcot's Sermon 76" (103–134) bietet er eine kritische Edition der Predigt zum Palmsonntag aus der Sammlung Peterhouse 210, die mit der Glosse „*Nota bonum sermonem hic*" versehen ist (104). In der Einleitung wird der „*scholastic sermon*" in den Zusammenhang spätmittelalterlicher Passionsfrömmigkeit (Bonaventura) gestellt und eingehend analysiert. Die Edition ist mit einem ausführlichen Similienapparat versehen.

Der am 14.9.2018 zu früh verstorbene *Rudolf Schieffer* schreibt über „Die Speyerer Bischöfe und ihre Sukzession im Mittelalter" (135–155). Am Beispiel der Diözese Speyer zeigt er, wie sich die theologische und kanonistische Diskussion über die Modalitäten von Bischofserhebungen, die sich durch die (Kirchen-)Geschichte zieht und die jahrhundertelang nicht kodifiziert werden konnte, bei einzelnen Ernennungen nachvollziehen läßt.

Wanda Zemler-Cizewski, die jüngst eine Übersetzung von Peter Abaelards „Expositio in Hexaemeron" vorgelegt hat, vergleicht in „Two Views on the Equality of Man and Woman: A Comparison of Peter Abelard and Rupert of Deutz on the Creation of Eve" (156–179) die Kommentare der beiden Zeitgenossen zu Gen 1–3 und den einschlägigen Stellen in den Paulusbriefen (1 Kor 11,7; Gal 3,28). Sie umreißt die handschriftliche Überlieferung und die Quellen, beginnend beim Midrash über die Zeit der Kirchenväter mit Ambrosius, Ambrosiaster und Augustinus bis zu Beda, der eine neue Sichtweise wagt.

Rupert von Deutz nun sieht in der Erlösungstat Christi die Vollendung der Schöpfung, da jetzt die *similitudo*, die Gottähnlichkeit, für den Menschen (also Mann und Frau) wiederhergestellt wird, die durch die Ursünde verloren war. – Die Autorin deutet auch die Rolle von Ruperts Äußerungen für die Entwicklung der Ehelehre im 12. Jahrhundert an. – In seinem Kommentar zu Gen 3 kommt Rupert nochmals auf die Schwere der Sünde zu sprechen, die die Frau begangen hat und die ihre Unterwerfung unter den Mann bedingt; Tugend freilich mindert die Strafe.

Dagegen betont Abaelard in seiner „Expositio" den Unterschied zwischen Mann und Frau in Gottebenbildlichkeit und Gottähnlichkeit, wobei die Seele, in ihrer Würde der Dreifaltigkeit ähnlich, beiden zuteil geworden ist. Parallelen dazu finden sich im „Hymnarius" und in der „Theologia ‚scholiarum'". Auch auf Abaelards Sühne- und Gnadenlehre wird angespielt, zumal die „Expositio" nur fragmentarisch überliefert ist.

Der Tagungsbericht zur Jahrestagung der IGTM „Eucharistie, Kirche, Schriftauslegung" (Wien, Juni 2016) von *Christina Traxler* enthält konkrete Informationen zu Projekten und Inhalten. *Martina Roesner* berichtet über das Wiener Forschungskolloquium „Hermeneutik des Lebens. Meister Eckharts exegetisches Programm" (Wien, November 2016). 15 Rezensionen zu weit gefächerten Themen, die im engeren oder weiteren Sinn die Theologie des Mittelalters betreffen, geben Einblick in die neueste Forschung.

M. Pörnbacher

Archa Verbi: Yearbook for the Study of Medieval Theology; Volume 14 (2017). Edited by the *International Society for the Study of Medieval Theology*. Münster: Aschendorff 2017. 224 S., ISBN 978–3–402–10238–1 (Hardback).

Hugo von St. Viktor und Dionysius Areopagita, Meister Eckhart und Jacobell von Mies, sowie Vertreter der praktischen Theologie an der Wiener Universität: mit großen Namen und Fragen setzen sich die Beiträge des 14. Bandes von „Archa Verbi" auseinander.

Marcus Elder, „Hugh of St. Victor's *Prima Eruditio*. A Study in his Theological Architectonics" (8–37) sucht einen neuen Weg, um das Werk identifizieren zu können, auf das Hugo selbst im Vorwort zu „De sacramentis" als „prima eruditio" anspielt. Gewichtige Kriterien sprechen für das „Chronicon", in der Forschung werden auch die „Notulae" und evtl. einige Werke in deren Umfeld in Erwägung gezogen. William M. Green plädiert in einer wegweisenden Publikation von 1943 für das „Chronicon", Jan W. M. van Zwieten 1988 für die zweite Hypothese. Die wesentlichen Argumente werden diskutiert. Elder sieht die Lösung des Rätsels im „Chronicon", was wiederum das Verständnis von Hugos theologischer Lehre und ihrer inneren Kohärenz erhellt. Elder unternimmt auch eine Definition der Begriffe *eruditio* (Unterweisung) und *expositio* (Kommentar; vgl. auch 10): „Once it is recognized that the distinction between the first and the second *eruditio* establishes a disciplinary demarcation not between exegesis and theology, but between history and theology, then it is possible to see the continuation of that distinction represented preeminently in and through the *summae* of two later twelfth-century Parisian masters with connections to the Abbey of St. Victor" (34).

Ty Monroe, „‚In Excess of Yourself and All Things'. Metaphysics and Epistemology in Dionysius the Areopagite and Thomas Gallus" (38–72; Titelzitat 53 f., mit Anm. 65), untersucht die Rezeption des Areopagiten bei Thomas Gallus, Vertreter der Viktoriner Schule. Monroe richtet sein Augenmerk auch auf die anthropologischen und metaphysischen Grundlagen der *interpretatio affectiva*, für die die Schulen der Viktoriner und der Franziskaner stehen; für die *interpretatio intellectiva* stehen die Dominikaner. Monroe setzt sich unter anderem mit der jüngsten Veröffentlichung von Bernhard Blankenhorn OP, „The Mystery of Union with God" (2015) auseinander, um die Stellung des Thomas Gallus in der mystischen Theologie und seine Nähe zu Dionysius anhand von einigen Schlüsselstellen, über die „mystische Theologie" hinaus, zu definieren und kritische Ansätze gegenüber Thomas Gallus in der Forschung zu revidieren. „Ad supersubstantialem radium divinarum tenebrarum, id est ad superclarissimum lumen occultissimae divinitatis" (vgl. 43 Anm. 26) – dies als kleinen Appetizer für die Lektüre.

Martina Roesner widmet sich in „‚Ursprung des Heiligen Geistes ist der Sohn'. Die pneumatologische Dimension in Meister Eckharts Trinitätslehre" (73–100), neben der Rezeptionsgeschichte des Theologen und Mystikers und seiner Stellung in der Scholastik des 13. und 14. Jahrhunderts, auch der Frage, ob und wo es neue, gar provokante Ansätze in seiner Theologie und Philosophie gibt, und zwar anhand seines *Geistbegriffs*.

Ioana Curuț, „Viennese University Theologians on Practical Theology" (101–156) trägt ein neues Element bei zur Erforschung des Sentenzenkommentars des Nikolaus von Dinkelsbühl (1360–1433) und der Frage weiterer Redaktionen durch seine Schüler und Nachfolger. Zugleich erhellt der Artikel die Geschichte der Theologischen Fakultät in Wien. Im Zentrum steht eine Abhandlung zum Problem der praktischen Theologie, die Teil der Prologe des Sentenzenkommentars ist. Der Text wird kritisch ediert (125–149, mit drei Apparaten: fontium, criticus und historicus; Appendix IV; drei Tafeln, Appendix I-III, zeigen die Abhängigkeit der Redaktionen).

Ebenfalls ins Spätmittelalter führt *Dušan Coufal*, *„Sub utraque specie:* Die Theologie des Laienkelchs bei Jacobell von Mies († 1429) und den frühen Utraquisten" (157–201). Die Studie konzentriert sich darauf, über die Quellen und das Denken des Jacobell zu orientieren, der als wichtigster Theologe des Hussitismus gilt, seine Methode zu umreißen und seine Argumentation in einen größeren theologiegeschichtlichen Zusammenhang zu stellen. Coufal formuliert eine Reihe von Forschungsdesideraten, die durch die Liste ungedruckter Quellen (193 f.) eindrucksvoll untermauert werden.

Wie immer informativ ist der Tagungsbericht von *Christina Traxler* zur Jahrestagung der IGTM „Zwischen Devotio und Dissidenz. Frömmigkeitskonzepte im Spannungsfeld von Individuum und Institution", Nijmegen, 22./23. Juni 2017 (202–204). Sieben interessante Buchbesprechungen von Fachleuten gewähren dem Leser Einblicke in aktuelle Diskussionen. M. Pörnbacher

Clement, Michael: *„In te consistito!"*. Selbstand, Verantwortung und christlicher Glaube bei Bernhard von Clairvaux (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge; 81). Münster: Aschendorff Verlag 2017. 404 S., ISBN 978–3–402–10295–4 (Paperback).

In seiner Studie legt Michael Clement (= C.) eine systematische Interpretation von *De consideratione* Bernhards von Clairvaux unter der Fragestellung nach der darin enthaltenen Anthropologie aus tugendethischer und theologischer Sicht vor. Der präzise strukturierte Aufbau der Arbeit, der schon im Inhaltsverzeichnis hervortritt, zeugt von der denkerischen Durchdringung des Textes. Es wird deutlich, dass der „anthropologische Teil", in dem Bernhards Lehre über den Menschen in einer „weitestgehend religionslosen Betrachtung" (19) erhoben wird, und der darauf folgende „theologische Teil", in dem die Bedeutung des Glaubens für die Anthropologie behandelt wird, in einer durchdachten Systematik aufeinander bezogen werden. Inspirationsquelle und Ausgangspunkt für die Erfassung der grundlegenden anthropologischen Strukturen bei Bernhard bildet die Passage aus *De consideratione* 2,10,19, in der Bernhard die vier Dimensionen des Menschseins – Tiefe, Höhe, Breite und Länge – beschreibt. Diese deutet C. in ihrer Vorgegebenheit als Existenzialien, in ihrer Verabsolutierung als Gefährdung menschlichen Daseins und in der unausweichlichen Verpflichtung zur Stellungnahme als Mittel, den Stand in sich selbst zu finden (14–19). Die zentrale Frage der Untersuchung lautet: Wie kann der Mensch in sich Stand nehmen, wo ihm ein innerer Zusammenhalt angesichts der in den vier Dimensionen erfahrbaren, „unhintergehbare[n] Daseinsvoraussetzungen" (16) nicht von Natur aus gegeben ist.

Nach der Einleitung, in der C. Fragestellung, Zielsetzung, Forschungsstand und Methodik seiner Studie beschreibt (11–32), widmet sich Teil I der Kontextualisierung des zu untersuchenden Textes *De consideratione* („In sich Stand nehmen als Bernhards Ziel für Eugen III. in *De consideratione*", 33–131). Im 1. Kapitel (33–97) wird zuerst das 12. Jahrhundert in seinen wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, kulturellen, politischen, kirchenpolitischen und geistesgeschichtlichen Entwicklungen vorgestellt, deren Auswirkungen auch in *De consideratione* zu finden sind (33–50). Anschließend werden die Biographie des Adressaten, Papst Eugens III. (50–71), und die des Autors, Bernhards von Clairvaux (71–91), mit besonderem Augenmerk auf die Beziehung beider zueinander (91–97) skizziert. Im 2. Kapitel (98–118) befasst sich C. allgemein mit dem Werk *De consideratione* (98–118). Durch die genaue Datierung der einzelnen Bücher ergibt sich eine Entstehungszeit von 1145 bis zum Lebensende Bernhards 1153, sodass C. für begründet hält, *De consideratione* als Bernhards Testament anzusehen (101). Bei der Erfassung des Aufbaus des Werkes erweist sich die Aufforderung zur Selbsterkenntnis als strukturelles Formprinzip, das der Betrachtung der gesamten Wirklichkeit, die in den Büchern 2 bis 5 entfaltet wird, zugrunde liegt (102–106). Zudem thematisiert C. die Motive der Abfassung des Werkes und formuliert die These, dass Bernhard in *De consideratione* sowohl die konkrete Situation, die mit der Papstwahl seines Schülers entstand, als auch grundsätzliche anthropologische Einsichten, die während seines Lebens in ihm reiften, miteinander verbinde (110). Insgesamt stelle *De consideratione* den Versuch dar, eine Übersetzung der monastischen Theologie zu leisten, indem deren Anliegen auch im Umfeld außerhalb klösterlichen Lebens geltend gemacht werden (118 f.). Das 3. Kapitel (118–131) konzentriert sich auf das Verständnis von *consideratio*. Nach ein paar begriffsgeschichtlichen Beispielen aus der Antike und den Werken Gregors des Großen wird Bernhards Auffassung der *consideratio* dargelegt. Das unternimmt C. aber weniger ausgehend von den Quellen, sondern aufgrund der Sekundärliteratur. Auch fehlt an dieser Stelle ein Überblick über die Konzepte von *consideratio* bei anderen Autoren des 12. Jahrhunderts. Zusammenfassend lässt sich

consideratio als eine geistliche Durchdringung der gesamtmenschlichen Wirklichkeit, die auf ein ethisch verantwortliches Handeln zielt, verstehen.

In Teil II kommt die Studie zur eigentlichen Fragestellung, in deren Zuge die Möglichkeiten des Standnehmens in sich in den vier Dimensionen – Tiefe, Höhe, Breite und Länge – durchbuchstabiert werden („In sich Stand nehmen – Der Mensch in vier Dimensionen vor sich selbst", 133–286). Bevor die detaillierten Untersuchungen beginnen, hebt C. in einem „Kapitel 0" (133–139) die *sensibilitas* (Aufmerksamkeit für sich selbst) hervor, weil sie jene Grundlage bilde, die für die Bemühungen um den Selbstand notwendig sei. Als Gegenstück zur Verhärtung und Vernachlässigung des eigenen Lebens bedeute die *sensibilitas* die Fähigkeit des Menschen, Schmerz zu empfinden, Gefühle wahrzunehmen sowie den inneren Prozessen gegenüber aufmerksam zu sein, und ermögliche, die *consideratio* konkret durchzuführen. Die darauf folgenden vier Kapitel („Die Gefährdung aus der Tiefe", 139–175; „Die Gefährdung in der Höhe", 175–203; „Die Gefährdung in der Breite", 203–243; „Die Gefährdung in der Länge", 243–282) stellen jeweils zu Beginn jene Phänomene dar, die durch die Verabsolutierung einer der Dimensionen das menschliche Dasein bedrohen: Wenn die Gefährdung aus der Tiefe Überhand gewinnt, dann stürzt der Mensch in Kleinmut und Verzweiflung (139–152); die Gefährdung aus der Höhe erscheint als Selbstüberschätzung (177–186); die Gefährdung in der Breite wird dann konkret, wenn der Mensch sich von der Sorge, die mit Führungsverantwortung gleichgesetzt wird (206–210), beherrschen und erdrücken lässt (205–218); die Gefährdung in der Länge manifestiert sich in Fehlformen im Umgang mit der Zeit (244–257). Diese einzelnen Erscheinungsformen werden aus dem Gesamtwerk Bernhards erhoben und mit lebensweltlichen Beispielen veranschaulicht. Auf die negativen Verhaltensweisen folgt jeweils die Beschreibung derjenigen Kardinaltugend, die helfen kann, das verlorene Gleichgewicht zu gewinnen und dadurch in die Mitte der Person zu führen. Die Kardinaltugenden erweisen sich damit als Gegenmittel: die Tapferkeit gegen die Verzweiflung (153–171), die Gerechtigkeit gegen die Selbstüberschätzung (186–200), die Mäßigung gegen die übertriebene Sorge (218–240), die Klugheit gegen den falschen Umgang mit der Zeitlichkeit (262–280). In diesen Darlegungen entfaltet C. eine sehr differenzierte Tugendlehre. Schon seit der Mesotes-Lehre des Aristoteles weiß man, dass eine Fehlhaltung nicht bloß mit einer entgegengesetzten Haltung zu korrigieren ist, vielmehr gilt es, die Mitte zu finden. Bei der hier entworfenen Tugendlehre Bernhards zeigt sich über die Ausbalancierung zwischen zwei Polen hinaus ein mehrdimensionaler personaler Vollzug. Für Bernhard gehe es schließlich nicht nur darum, die Tugend zwischen zwei Lastern zu bestimmen, sondern um die „Personmitte" (202), die immer neu zu vollziehen ist, weil sie nicht ein für alle Mal gewonnen werden kann. Zudem zeigt sich bei jedem der vier Durchgänge klar, dass die Bemühungen um die Tugenden immer wieder an ihre Grenzen kommen und allein nicht bewirken können, dass der Mensch in sich Stand nimmt. In der „Zwischenreflexion" (283–286), die den anthropologischen Teil mit seinen philosophisch-ethischen Überlegungen abschließt, fragt C. danach, worin diese Grenze zu fassen ist, und kommt zu dem Ergebnis, dass das Grundproblem bei allen vier Dimensionen darin bestehe, dass der Mensch auf sich selbst fixiert sei. Da das rechte Maß der Selbsteinschätzung, die Personmitte, nicht mit mathematischer Exaktheit festzulegen sei, müsse der Mensch, um zur wahren Selbsterkenntnis zu gelangen, ständig nach sich fragen. Dieser Fixierung auf sich selbst könne sich der Mensch aus eigener Kraft nicht entziehen. Daher zieht C. den folgenden Schluss: „Der Mensch müsste, um wirklichen Stand in sich gewinnen zu können, dazu in der Lage sein, von sich ganz zu lassen. Dies ist jedoch weder denkbar noch möglich ohne Gott" (286).

Mit diesem Zwischenergebnis erreicht die Arbeit den theologischen Teil III („In Gott Stand nehmen – Die Bedeutung des Glaubens für den Stand in sich selbst", 287–365), in dem die Gotteslehre in die Anthropologie eingeführt wird. Dies vollzieht sich nach der Vorgabe des 5. Buches von *De consideratione*, in dem die vier Dimensionen des menschlichen Daseins analog auf Gott übertragen werden (287–292). Wiederum steht ein „Kapitel 0" (292–304) vor den vier weiteren Kapiteln. Hier wird – in Entsprechung zur grundlegenden Bedeutung von *sensibilitas* für die Tugendlehre – die Demut für die theologische Anthropologie als jene Grundhaltung ausgemacht, welche die weiteren

vier Glaubensvollzüge im Hinblick auf den Selbstand voraussetzen. Auf den Punkt gebracht bedeutet Demut „sich selbst loslassen zu können" (293). Die Frage, wie der Mensch in sich Stand nehmen kann, wandelt sich also in die Frage, wie es dem Menschen gelingen kann, sich selbst loszulassen. Dieser Daseinsvollzug bedürfe, so das Fazit, eines wesenhaften Vertrauens, das allein nur auf Gott hin möglich sei (302).

Die theologische Tiefendimension (304–320) bestehe in Gottes Weisheit, die alle Abgründe umfasst. Die theologische Ursache der Verzweiflung wird demgegenüber in einer derartigen Selbstüberschätzung entlarvt, die Gott nicht Gott sein lassen kann (311). Der Glaube kann dem Menschen dazu verhelfen, sich Gottes Barmherzigkeit, die in Schöpfung und Erlösung offenbart wird, zu öffnen und sich von der angsterfüllten Fixierung auf die eigenen Tiefen loszulösen. Die theologische Höhendimension (320–337) zielt auf die „Anerkennung Gottes als Gott und des eigenen Menschseins als Geschöpf" (320f.). Dem Hochmut, der theologischen Form der Selbstüberschätzung, wird die Betrachtung der Würde des Menschen vor Gottes Angesicht entgegengestellt. Allein vor Gott und in Anbetracht der Inkarnation kann der Mensch die seinem Menschsein innewohnende Spannung von Größe und Begrenztheit annehmen. Die theologische Dimension in die Breite (337–354) lenkt den Blick von einer übertriebenen Sorge des Menschen auf die Sorge Gottes um den Menschen. Die theologische Lösung besteht in der Erfahrung der Ruhe, die Gott selbst ist und die der Mensch durch ein Transzendieren in vollkommenem Vertrauen auf Gott hin erreicht. Die theologische Dimension in die Länge (354–365) konfrontiert menschliche Zeitlichkeit mit der Ewigkeit Gottes. Der Vergangenheit gegenüber sei ein rechtes Vergessen durchaus angemessen, der Zukunft gegenüber eine Offenheit für Gottes Verheißungen erforderlich. In allen Zeitdimensionen gelte die herausgearbeitete Dynamik menschlichen Selbstvollzugs, nämlich, „dass der Stand in sich durch das Loslassen seiner selbst zu suchen und zu finden ist" (365). In der „Schlussreflexion" (367–383) wird das vorgelegte Konzept bei Bernhard – in Abgrenzung zur Substanzontologie – als eine „relational-ontologische Anthropologie" ausgewertet, da der Mensch immer schon als „Beziehungswesen und Bezogensein" (371) existiere und seine eigene Mitte als einen lebenslangen Prozess realisiere (371–377). Abschließend werden die Thesen der Arbeit mit Hilfe einer Passage aus einer Predigt Bernhards zum Kirchweihfest bestätigt.

Zur kritischen Würdigung der Studie sei erwähnt, dass es einen Beitrag mit ähnlichem Titel gibt (Stephan Ernst, *In sich selbst Stand nehmen*. Der Zusammenhang von Identität, Verantwortung und Glaube als Zentrum der Anthropologie Bernhards von Clairvaux, in: *Ethik und Identität*, herausgegeben von Thomas Laubach, Tübingen 1998, 97–113). Bei dessen Lektüre fallen manche Übereinstimmungen mit der vorliegenden Arbeit auf: Die Thesen, dass *De consideratione* mehr als eine Gelegenheitsschrift oder ein Papstspiegel sei und als anthropologischer Traktat interpretiert werden könne (101), dass die vier Dimensionen „Existentialien" darstellen (16), dass deren Verabsolutierung zum Selbstverlust führe und dass es sich bei Bernhard um eine „relational-ontologische Anthropologie" handele (368–377), sowie die Zweiteilung in eine philosophische und eine theologische Erschließung von *De consideratione* sind im Aufsatz enthalten. Vor diesem Hintergrund erscheint die vorliegende Studie als eine produktive Weiterführung dieser Thesen. Sie ordnet die aus *De consideratione* gewonnenen Einsichten in das Gesamtwerk Bernhards ein und liefert aufschlussreiche Erkenntnisse, die auch in ihren Details interessant sind. Eine Leistung der Studie ist die Hervorhebung der beiden Grundhaltungen: die *sensibilitas* für die philosophische Tugendlehre und die Demut für die theologische Anthropologie. Diese ergeben zugleich den konkreten Inhalt der *consideratio* (138; 294–301). Zu den Stärken der Arbeit gehört die Überwindung des pessimistischen Menschenbildes, das Bernhard in der Forschung nachgesagt wird. Eine kontextualisierte Interpretation der Aussage, der Mensch sei ein Nichts (332–337), und des Wortes *vilescere* (300–304) zeigt: Die Anerkennung der eigenen Nichtigkeit gleicht einem Befreiungsakt (301), steht für ein vollkommenes Sich-Selbst-Loslassen auf Gott hin (303) und bedeutet „sich als restlos von Gott geschaffenes und geliebtes Wesen zu begreifen" (332). Die Umformulierung der Frage nach dem In-Sich-Stand-Nehmen in die nach dem Sich-Loslassen-Können trägt der Begrenztheit menschlicher Bemühungen Rechnung.

Es ist imponierend, dass am Ende des theologischen Teiles III der Bogen bis zum ignatianischen „Gott suchen und finden in allen Dingen“ gespannt wird (365). An dieser Stelle regt jedoch die Studie zu einem weiterführenden Gedanken an. Da auch bei weiteren monastischen Autoren des 12. Jahrhunderts, deren Leben durch die Benediktsregel geprägt ist, das Zeitverständnis zu einer relationalen Anthropologie ausgefaltet werden kann (vgl. Maura Zátonyi, *Tempus praesens*. Benediktinische Entwürfe aus dem 12. Jahrhundert über das Verhältnis des Menschen zur Zeit, in: *Unversehrt und unverletzt*. Hildegards von Bingen Menschenbild und Kirchenverständnis heute, herausgegeben von Rainer Berndt, Münster 2015, 99–120), lässt sich der Grund dafür in der Rezeption der Benediktsregel, die diesen Autoren gemeinsam ist, vermuten. Das bernhardische Verständnis von einer Gottsuche und Gottespräsenz, in der sich der Mensch loslassen und annehmend gewinnen kann (365; 377), wäre dementsprechend eine aus dem Leben nach der Benediktsregel errungene Weisheit. Deren für das Gelingen eines jeden Menschenlebens allgemeingültige Prinzipien aufgrund von Bernhards Gesamtwerk ausgearbeitet zu haben, ist das bleibende Verdienst der vorliegenden Studie. M. Zátonyi OSB

Rivinius, Karl Josef: *Giordano Bruno, Leo XIII. und Römische Frage*. Münster: Aschendorff 2018. 260 S., ISBN 978–3–402–13291–3 (Hardback).

Der Dominikanermönch, Philosoph und Schriftsteller Giordano Bruno gilt als eines der prominentesten Opfer der Römischen Inquisition. Er ist am 17. Februar 1600 auf dem Scheiterhaufen in Rom gestorben. Bruno hatte versucht, die bis dahin als unstrittige Grundlage des scholastischen Weltbilds akzeptierte Naturphilosophie zu widerlegen. Im Zusammenhang mit der Durchsetzung der Ideologie des Risorgimento und den virulenten Bestrebungen um Italiens nationale Einheit im 19. Jhdt. erinnerte man sich an den berühmten Sohn des Landes, der ein Opfer brutaler päpstlicher Justiz geworden war. Nach der Beseitigung des Kirchenstaats, der Ausrufung des Königreichs Italien im Jahr 1861, der Eroberung Roms durch italienisches Militär am 20. September 1870 und der Proklamation der Stadt als neuer Hauptstadt des national geeinten Italien kam es wegen der anhaltenden Forderung der Päpste seit Pius IX. (1846–1878) nach Wiederherstellung des *Dominium temporale* und der so genannten *Römischen Frage* zu massiven Konflikten zwischen Quirinal (Staat) und Vatikan (Kirche). Für liberale und kirchenfeindliche Kreise und Bewegungen avancierte Giordano Bruno im letzten Drittel des 19. Jhdts. zum Losungswort gegen die verhasste Herrschaft der Kleriker sowie zu einem Märtyrer der Gedankenfreiheit und zu einem Vorkämpfer gegen jegliche Form despotischer Unterdrückung.

Der bekannte Kirchenhistoriker Karl Josef Rivinius (= R.) hat noch einmal die entsprechenden Texte des 19. Jhdts. untersucht. Die vorliegende Arbeit basiert vor allem auf bislang nicht ausgewerteten Berichten der preußischen und bayerischen Vatikangesandten wie auch der deutschen Botschafter am Quirinal an ihre Regierungen. Das Buch hat 6 Kapitel. Im ersten („Giordano Bruno“, 11–42) gibt R. eine kurze Lebensskizze von Giordano Bruno. Dieser wurde 1548 in Nola bei Neapel geboren und trat 1565 in den Dominikanerorden ein. Seine Studien machte er in Neapel. Bereits 1576 traf ihn eine erste Anklage wegen Häresie. In den nächsten Jahren war er auf der Flucht durch halb Europa. Nach der Veröffentlichung seiner Hauptwerke in Frankfurt am Main (1591) wurde Bruno in Venedig verhaftet, verhört und nach einem langen Häresieprozeß (1593–1600) in Rom verurteilt. – Die berühmteste Lehre Brunos ist die Unendlichkeit und Vielzahl der Welten. Unter Berufung auf Kopernikus behauptet Bruno, das Weltall sei real unendlich und enthalte unendlich viele Welten mit unendlich vielen Mittelpunkten. – Nach dem tragischen Ende und der grausamen Hinrichtung des (abtrünnigen) Dominikaners, die auch die mahnende Abschreckung der Gläubigen vor häretischen Lehren bezweckte, war es um den Geächteten längere Zeit ruhig. Erst mit dem Risorgimento und der Römischen Frage nimmt die Beschäftigung mit Giordano Bruno wieder zu.

Im zweiten Kapitel („Bestrebungen um Italiens nationale Einigung“, 43–66) geht es um Risorgimento, Etablierung der Monarchie in Italien, Untergang des Kirchenstaates

und die Römische Frage. Giordano Bruno spielte im letzten Drittel des 19. Jhdts. vornehmlich in Italien eine nicht unerhebliche Rolle. Seinetwegen kam es zu Auseinandersetzungen zwischen Quirinal und Vatikan. Es handelte sich um die Bestrebungen, das in verschiedene Herrschaftsgebiete zersplitterte Italien politisch zu vereinen. In diesem Vollzug ist der Kirchenstaat bzw. das *Patrimonium Petri*, das direkt der Herrschaft des Papstes und der Verwaltung seiner Repräsentanten unterstand, in den neuen (italienischen) Staat einverleibt worden und Rom wurde schließlich seine neue Hauptstadt. Aus der Forderung Pius' IX. (1846–1878) und seiner Nachfolger nach Wiederherstellung des päpstlichen Hoheitsgebiets, das für die unabhängige Wahrnehmung des geistlichen Amtes durch das Oberhaupt der Kirche absolut notwendig sei, resultierten jahrzehntelange Spannungen und Anfeindungen, welche die Beziehungen zwischen Papsttum und italienischem Nationalstaat nachhaltig belasteten. „Beide Seiten zeigten sich zunehmend außerstande, den emotional stark belasteten Problemkomplex vorurteilsfrei einer einvernehmlichen Lösung zuzuführen" (43). Im Auftrag des Papstes erließ die Apostolische Pönitentiarie am 10. September 1874 das Dekret *Non expedit*, das den Katholiken Italiens die aktive und passive Teilnahme an Parlamentswahlen sowie jegliche politische Kooperation im Staat untersagte. Dadurch gerieten die papsttreuen und in Loyalität zur Kirche stehenden Gläubigen in einen ernsten Gewissenskonflikt. Sie sahen sich mit der Alternative konfrontiert, zwischen elementaren nationalen Angelegenheiten und den kirchlichen Anordnungen zu wählen. Die Römische Frage, die mehr eine Angelegenheit der Diplomatie als der Kirche an sich hätte sein sollen, stellte eine schwere psychologische Belastung für das Papsttum und den Katholizismus dar.

Mit dem dritten Kapitel („Das erste Jahrzehnt im Pontifikat Leos XIII. [1878–1888]", 67–99) beginnt nun in Italien die allmähliche Annäherung von Staat und Kirche, auch wenn die beiden Kombattanten selbst noch nicht richtig sehen konnten, wie dies möglich sein würde. Ich möchte hier (ziemlich wahllos) einige Versöhnungsversuche Leos auflisten: 1. Die Politik der ersten Regierungsjahre des Papstes beschäftigte sich insbesondere damit, die diplomatischen Verbindungen mit etlichen Staaten, die unter seinem Vorgänger (Pius IX.) abgebrochen waren, allmählich wieder aufzubauen. Bereits am Tag seiner Wahl zum Papst sandte Leo XIII. ein Schreiben an Wilhelm I., in dem er ihm diese anzeigte und den Kaiser beschwor, dem Kulturkampf in Deutschland ein Ende zu machen und den deutschen Katholiken ihre Freiheit wiederzugeben. Dazu gehörte des Weiteren sein Versuch, Lösungsmöglichkeiten auszuloten und eine Verständigung mit Italien anzubahnen. 2. In dem Rundschreiben vom 10. Dezember 1878 an die europäischen Regierungen richtete Kardinalstaatssekretär Lorenzo Nina im Auftrag des Heiligen Vaters zwar die Aufmerksamkeit auf die missliche Lage des Papsttums in Rom, versprach aber zugleich dem italienischen Staat und dem König Respekt und Ehrerbietung. 3. Um eine merkliche Entspannung zu erreichen, rief Leo XIII. die Zeitung mit der signifikanten Benennung *Aurora* (Morgenröte) ins Leben. Diese war in ihrem Programm auf Versöhnung ausgerichtet. In der Zeitung hat auch der Papst selbst einige Artikel veröffentlicht. Die konzilianten Erörterungen politischer Sachverhalte intendierten eine Verständigung mit dem offiziellen Italien. 4. Unter der Leitung von Luigi Galimberti, der Ende 1886 zum Sekretär der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten ernannt wurde und der an den schwierigen Verhandlungen teilnahm, um den Kulturkampf im Deutschen Reich zu beenden, kam es zur Gründung des *Moniteur de Rom*. Die programmatische Ausrichtung des *Moniteur* zielte darauf ab, die Nachteile der bestehenden Situation hervorzuheben und die Vorteile einer eventuellen Verständigung argumentativ darzulegen. 5. Im Jahr 1885 trat ein bedeutsamer Umstand ein, der in Leo XIII. die größte Hoffnung auf eine Beilegung des Streites zwischen Italien und dem Vatikan weckte. Geschickt hatte Bismarck den Papst ersucht, im Streit des Deutschen Reichs mit Spanien um den Besitz der Karolinen-Inseln die Schiedsrichterrolle zu übernehmen, was dem Papst vorzüglich in sein taktisches Konzept passte. Denn von Bismarcks Bitte versprach sich Leo, dass dadurch die moralische Stellung des Papsttums in der Welt in außergewöhnlicher Weise hervorgehoben und Bismarck ihn als Gegenleistung in seinem Anliegen der Restitution des *Dominium temporale* gewiss unterstützen werde. Diese Erwartung wurde noch mehr genährt,

als Leo auf die Verleihung des angesehenen Christusordens an den Reichskanzler von diesem einen in Französisch geschriebenen Dankesbrief erhielt, der mit der sonderbaren Anrede *Sire* begann. „Im Vatikan erachtete man dies als Beweis, dass der Kanzler den Papst nicht nur als ein religiöses Oberhaupt, sondern auch als einen weltlichen Herrscher betrachtete und infolgedessen ihm bei der Lösung der Römischen Frage helfen werde, da diese Anrede allein Königen und Souveränen vorbehalten war" (82).

Das vierte Kapitel („Giordano-Bruno-Feier 1889 in Rom", 101–132) des vorliegenden Buches beginnt mit einem Rückschlag bei den Versöhnungsversuchen zwischen Staat und Kirche in Italien: Nach der Hinrichtung von Giordano Bruno war es lange Zeit still um den ehemaligen Dominikanermönch, dessen Werke 1603 auf den Index gesetzt worden waren. Seine Bücher verschwanden fast gänzlich vom Markt und gehörten von da ab zu teuren Raritäten des Buchhandels. In seiner Heimat blieb Giordano Bruno für zweieinhalb Jahrhunderte vergessen. Das änderte sich erst durch die großen politischen Umwälzungen, in deren Verlauf die Römische Kurie ihre weltliche Machtstellung verlor. Die ersten Abschriften der venezianischen Prozessakten während der Revolutionsjahre von 1848/1849 sowie das Auffinden zahlreicher Manuskripte im In- und Ausland bereiteten den Weg vor für die große Ausgabe der lateinischen Schriften Brunos, die 1879 vom italienischen Brunoforscher Francesco Fiorentino inauguriert wurde. Dabei unterstützte ihn eine Reihe italienischer Gelehrter; der italienische Staat subventionierte die kostspieligen Editionsarbeiten. Dadurch waren die Voraussetzungen für die Wiederbelebung des Andenkens an Giordano Bruno geschaffen. Im Zuge der Bruno-Renaissance hatte man den Plan gefasst, dem wegen häretischer Anschauungen auf dem Campo di Fiori verbrannten Dominikanermönch ein ehrenvolles Denkmal zu errichten. Zu diesem Zweck war ein Komitee gegründet worden, das die entsprechenden Vorkehrungen zu treffen hatte. Das von dem Bildhauer und Abgeordneten Ettore Ferrari in Arbeit befindliche Monument und die sonstigen Vorbereitungen schritten so zügig voran, dass das Festkomitee seine Einweihung auf Pfingstsonntag, den 9. Juni 1889, festsetzte. Zu diesem Anlass kamen aus ganz Italien und anderen europäischen Ländern hauptsächlich Anhänger linker Gruppierungen, vor allem Anarchisten, Republikaner und Sozialisten zusammen. Dies wiederum musste Reaktionen von kirchlicher Seite hervorrufen.

Auf diese geht das fünfte Kapitel („Reaktionen auf die Verherrlichung des Apostaten", 133–159) ein. R. nennt die folgenden 3 Ereignisse: 1. Rundschreiben Rampollas vom 11. Juni 1889: Am Nachmittag der Gedenkfeier für Giordano Bruno begaben sich die beim Heiligen Stuhl akkreditierten Diplomaten zum Kardinalstaatssekretär Rampolla, um ihr Missfallen an der öffentlichen Demonstration gegen die geistliche Autorität des Papstes zu bekunden. Bei der Gelegenheit betonte er, dass die mit Italien verbündeten Mächte die anarchistischen Zustände entschieden monieren müssten. Nur eine Verständigung mit dem Heiligen Stuhl könne den Sieg der Revolution verhindern und die Monarchie in Italien retten. Er beabsichtige, in einem Schreiben die Nuntien in Europa anzuweisen, die jeweiligen Staaten auf die unerträgliche Lage des Papstes erneut hinzuweisen. Das vom Kardinalstaatssekretär angekündigte Rundschreiben wurde den Diplomaten des Heiligen Stuhles zusammen mit einem zehnseitigen Bericht zugestellt. 2. Außerordentliches Konsistorium vom 30. Juni 1889: Über die Feiern zu Ehren Giordano Brunos war Leo XIII. äußerst empört und aufgebracht, da er sie als ihn persönlich treffende Beleidigung auffasste. Darauf wollte Leo die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit lenken. Zu diesem Zweck berief der Papst zum ersten Mal seit seinem Regierungsantritt als Papst eine geheime außerordentliche Sitzung der Kardinäle ein, an der lediglich die in Rom befindlichen Eminenzen teilnahmen. 3. Die dem Papst aus Veranlassung der Giordano-Bruno-Feier zahlreich zugegangenen Ergebenheitsadressen, die Aufregung, die das Gerücht von seinem Wegzug von Rom in der gesamten katholischen Presse in der Welt hervorgerufen hatten, schuf eine hohe Spannung.

Wieweit diese inzwischen angewachsen war, erläutert R. in der folgenden Notiz (vgl. 133, Anm. 2). Angeblich war Leo XIII. durch den fanatischen Antiklerikalismus und die hasserfüllte Gesinnung der Freimaurer gegen ihn bewogen worden, sich den ganzen Pfingstsonntag (also den Tag der Gedenkfeier für Bruno) über mit Pontifikalgewändern bekleidet in der Nähe seiner Hauskapelle aufzuhalten, weil er befürchtete, im Anschluss

an die Denkmalsenthüllung würden die Freimaurer in den Vatikan eindringen und ihn ermorden. Das war nun alles nicht mehr rational. Das Drama erreichte eine Peripetie. Es kam zu einem Umschwung, einer Lösung des Problems. Darauf geht das sechste (und letzte) Kapitel („Weitere Entwicklung in den Beziehungen zwischen Quirinal und Vatikan", 161–205) ein. Der Rezensent darf sich hier kurzfassen. Wie kam es zur Regelung der Römischen Frage? Während des Ersten Weltkriegs hatte sich die weltweite Bedeutung des Papsttums überaus deutlich gezeigt. Im Sommer 1921 wurde über Wochen in der liberalen Presse Italiens, hauptsächlich in der Hauptstadt, die Römische Frage erörtert und an die beiden Hauptakteure (den Hl. Stuhl und die italienische Regierung) appelliert, ihre jeweilige Position endlich aufzugeben und auf eine für beide Seiten akzeptable Lösung hinzuwirken, weil dies auch im Interesse des (italienischen) Landes liege. Im Jahr 1922 kamen sowohl in der Kirche (Pius XI.) wie im Staat (Benito Mussolini) Männer an die Regierung, die beide eine Lösung der anstehenden Frage anstrebten. Mussolini suchte aus machtpolitischem Kalkül und taktischen Erwägungen den Vatikan für sich günstig zu stimmen. Diesem Zweck dienten kirchenfreundliche Maßnahmen: In öffentlichen Gebäuden, Gerichtssälen und Schulen wurden wieder Kruzifixe angebracht, die Gehälter der Geistlichen erhöht, die Priesteramtskandidaten vom Militärdienst befreit und die Freimaurerei verboten. Als die Verhandlungen stockten, ließ Mussolini im Sommer 1926 dem Vatikan vermelden, die italienische Regierung sei bereit, die Beratungen über ein gemeinsames Übereinkommen wieder aufzunehmen. Unter Hinweis auf diese Absichtserklärung beauftragte Pius XI. Konsistorialadvokat Francesco Pacelli (den älteren Bruder des späteren Papstes Pius XII.) Verhandlungen über eine Souveränität des Papsttums für ein festzulegendes Territorium zu führen. „Vorbedingungen des Heiligen Stuhls waren: Schaffung eines kleinen, souveränen päpstlichen Staats und Abschluss eines völkerrechtlich verbindlichen Konkordats. Die Regierung akzeptierte diese Postulate als Verhandlungsbasis" (200). Das war der Durchbruch. Am 11. Februar 1929 unterzeichneten Kardinalstaatssekretär Pietro Gasparri und Benito Mussolini im Lateranpalast die weltgeschichtlich bedeutsamen Dokumente.

Wie soll man diese Einigung bewerten? Ich möchte mich hier den jüngsten Äußerungen von Martin Grichting („*Die Säkularisierung kommt der Kirche zu Hilfe*". Drei Beispiele und eine Hoffnung, in: Festschrift für Ludger Müller zur Vollendung des 65. Lebensjahres. Berlin: Duncker & Humblot 2017, 65–80) anschließen. Grichting interpretiert die Freiburger Konzerthaus-Rede vom 25. September 2011, die Papst Benedikt XVI. gehalten hat. Dessen Forderung nach Entweltlichung der Kirche hat viel Zuspruch hervorgerufen, abgebildet in einer Fülle von Medienberichten. Benedikt (und in der Nachfolge Grichting) nennen den Zusammenbruch des Kirchenstaates eine „passive Entweltlichung". „Auch hier zeigte sich, dass das Festhalten bis zum bitteren Ende an einstmals zweifellos erworbenen Rechten und Privilegien eine umso heftigere Gegenreaktion verursachte. Das Klima zwischen dem jungen Italien und dem brüskierten Papsttum war so vergiftet, dass es eines ‚Heilungsprozesses' von fast 60 Jahren, bis zum Jahr 1929, bedurfte, bis schließlich durch die Lateranverträge eine Entente gefunden werden konnte" (78). – Eine Dokumentation (213–233), Abkürzungen (235), Archive (235–237), Literatur (239–247), ein Personenregister (249–257) und ein Sachregister (258–260) schließen das wertvolle Buch ab. Ich habe es mit viel Gewinn gelesen.

R. Sebott SJ

3. Systematische Theologie

Die Wissenschaftlichkeit der Theologie: Historische und systematische Perspektiven. Herausgegeben von *Benedikt Paul Göcke* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie; 13/1). Münster: Aschendorff 2018. XLIV/388 S., ISBN 978–3–402–11912–9 (Hardback).

Der wissenschaftstheoretische Status konfessionsgebundener Theologie und damit ihre historisch gewachsene Stellung an der Universität werden zunehmend in Frage gestellt. Der vorliegende Band greift diese Anfragen bewusst auf und zeigt, dass Theologie den Anforderungen eines modernen wissenschaftlichen Diskurses durchaus genügen kann. In einer ausführlichen Einleitung umreißt *Benedikt Paul Göcke* (VII–XLIV) die Bedeutung von Weltanschauungen für unser menschliches Wirklichkeitsverständnis (VII–XIX) und benennt zentrale Kriterien eines wissenschaftlichen Weltzugangs (XX–XXXI). Auf dieser Basis können in einem dritten Schritt erste Anknüpfungspunkte für eine „wissenschaftstheoretische Verortung der Theologie" (VII) erarbeitet werden, die zusammen mit den beiden vorangehenden Abschnitten als Grundlage für die Diskussionen um die Potentiale einer „Theologie als wissenschaftlicher Zugang zur Welt" (XXX) fruchtbar gemacht werden können.

Der historisch-systematische Teil stellt ausgewählte Entwürfe zur Wissenschaftlichkeit der Theologie vor und befragt sie auf ihre Relevanz für gegenwärtige Debatten. Den Anfang macht *Michael Stickelbroeck* (3–32) mit seinen Überlegungen zur theologischen Wissenschaftslehre bei Duns Scotus. Auf Basis einer knappen Skizze des scotischen Offenbarungsverständnisses und der zentralen ontologischen Begriffe des *ens inquantum ens* (vgl. 6–8) sowie des *ens infinitum* (vgl. 8–10) lassen sich mit Aristoteles drei Möglichkeiten ausmachen, Theologie als Wissenschaft zu bestimmen: der Idealfall einer *theologia in se* (vgl. 13 f.), die *theologia Dei* (vgl. 14) als Wissen Gottes von sich selbst und die *theologia in nobis* (vgl. 16 f.). Letztere gründet sich auf eine gläubige Annahme der Offenbarung, bleibt aber ohne die Absicherung durch den ontologischen Gottesbeweis und die philosophische Klärung des Gottesbegriffs notwendigerweise unvollständig. Als *scientia quaedam practica* greift die Theologie den Anspruch des Evangeliums auf und bestimmt damit zugleich das Ziel der Theologie darin, Gott um seiner selbst willen zu lieben. Wie ein kritischer Blick auf die gegenwärtigen Debatten um eine postmetaphysische Theologie bei Heidegger und Marion (vgl. 26–31) zeigt, kann aus dem positiven Anliegen einer affektiven Theologie für Scotus schon allein deshalb kein Verzicht auf Metaphysik folgen, weil damit auch der Gottesgedanke als *ens infinitum* und damit Grundlage der Theologie selbst preisgegeben werden müsste (vgl. 31). *Ruben Schneider* (33–83) stellt sich der Aufgabe, die festgefahrenen Debatten zwischen analytischer und transzendentaler Theologie (vgl. 34 f.) zu überwinden. Im Rückgriff auf den *linguistic turn* als Radikalisierung der transzendentalen Wende (vgl. 39–42) skizziert er Grundlinien eines immanenten Realismus in Gestalt einer systematisch-strukturalen Theologie (vgl. 53; 74–80), die den Aporien einer objektivistischen Metaphysik ebenso wie denjenigen eines semantischen Antirealismus entgehen kann – womit auch die oft angeführte, aber letztlich „kontraproduktive geschichtliche Zäsur zwischen Scholastik und Moderne" (35) durchbrochen wäre. Hegel und Whitehead, deren Denken auf vielfältige Weise von Leibniz beeinflusst worden ist, können nach *Stascha Rohmer* (85–121) für sich beanspruchen, „in ihren jeweiligen theoretischen Entwürfen Theologie und Wissenschaft auf dem Boden der Philosophie zusammengeführt zu haben" (85). Bei allen Unterschieden, die im Zuge einer ausführlichen Vorstellung der hegelschen Geistphilosophie und des whiteheadschen Panpsychismus auch deutlich angesprochen werden, bieten beide Denker mit ihrer integrativen Metaphysik vielfältige Anknüpfungspunkte für einen Dialog zwischen Theologie und modernen Wissenschaften (vgl. 118 f.). Nach Einschätzung von *Klaus Müller* (123–142) sieht der Wissenschaftsrat die Rolle der Theologie durchaus positiv. Sie könnte und sollte als „Katalysator kritischer Reflexivität wissenschaftlicher Welt- und Selbstbeschreibung" (127) fungieren. Er selbst optiert in weiterer Folge für einen personalen Theismus und grenzt seine Position gegenüber einem panentheistischen

Idealismus ab. Anders als Ratzinger (vgl. 135–139) sieht er im Rückgang auf das selbstbewusste Subjekt eine „*conditio sine qua non* einer auf dem Areopag der Vernunft rechenschaftsfähigen Theologie" (139).

Der analytisch-systematische Teil konzentriert sich auf aktuelle Fragestellungen und versucht, tragfähige Modelle wissenschaftlicher Theologie zu entwickeln. In einem ersten Beitrag präsentiert *Benedikt Paul Göcke* (145–164) Grundzüge der „wissenschaftstheoretische[n] Agenda der analytischen Theologie" (159). Als „metaphysisch durchdrungene Disziplinen" (146) stehen Fundamentaltheologie und Dogmatik vor der doppelten Herausforderung, die Einwände gegen ihre Wissenschaftlichkeit – fehlender Gegenstand; unklare Methodik und ungenügende Maßstäbe wissenschaftlichen Arbeitens – kritisch aufzugreifen und mit Hilfe der analytischen Philosophie den eigenen Anspruch (vgl. 161 f.) zu untermauern. *Uwe Meixner* (165–188) setzt sich mit der „gegenwärtig immer stärker werdenden naturalistischen Tendenz" (165), die Gott jegliches Handeln in der Welt absprechen möchte, auseinander. Eine kritische Diskussion der Frage, was mit der Rede von einem Handeln Gottes genau gemeint ist, macht deutlich, dass die von ihm skizzierte metaphysische „Theorie des Handelns Gottes" (165) zwar einer naturalistischen Metaphysik, nicht aber den Naturwissenschaften widersprechen muss (vgl. 183 f.). Im Anschluss an Pannenberg, Jüngel und Rahner entwickelt *Holm Tetens* (189–201) ein komplexes, dialektisches Argument für die Wissenschaftlichkeit der Theologie (vgl. 191; 194). Als regelgeleitete Reflexion von Gotteserkenntnis, Gottesglaube und Gottesbewusstsein, das als transzendentale Metaerfahrung auch die Möglichkeiten der Welt- und Selbsterfahrung überhaupt bestimmt (vgl. 194), lässt sich systematische Theologie als Erfahrungswissenschaft konzipieren. Insofern sie die Plausibilität unseres Welt- und Selbstverständnisses unter theistischen Prämissen erweisen soll, steht sie auch „jenseits des methodischen Atheismus" (199) und kann dessen Prämissen kritisch in Frage stellen (vgl. 198–200). *Christian Tapp* (203–225) skizziert einige Kriterien bzw. Anforderungen an die Wissenschaftlichkeit einer Theologie und folgt dabei der Grundidee, „dass sich moderne Wissenschaft durch ihren Wechselbezug zwischen Datenbasis und Theoriebildung auszeichnet" (222) – eine vielschichtige, „entschieden nicht triviale Aufgabe" (206), der sich die Theologie zu stellen hätte. *Thomas Schärtl* (227–276) greift die komplexen Rückkoppelungsprozesse zwischen Wissenschaft und Lebenswelt auf (vgl. 227), um ein gleichermaßen weisheitliches wie wissenschaftliches Modell von Theologie (vgl. 227–230; 254; 256) zu entwickeln. *Vision* und *discernement* sind dabei nicht nur Ausdruck der Weltzugewandtheit gläubiger Existenz, als Haltungen und Methoden theologischer Reflexion können sie sowohl der lebensweltlichen Orientierungssuche wie dem Wissenschaftsbetrieb dienen (vgl. 258). Im Anschluss an Kuhn und Lakatos optiert *Dominikus Kraschl* (277–314) für ein Modell von Theologie als paradigmenbasierter Wissenschaft (vgl. 277; 290; 295) – wobei einseitige und damit tendenziell missverständliche Klassifizierungen christlicher Theologie als Offenbarungs-, Glaubens-, Kultur- oder Religionswissenschaft vermieden werden sollen (vgl. 291). *Christina Schneider* (315–336) knüpft mit ihren Überlegungen zu Gott als theoretischem Term bewusst bei Barth bzw. Pannenberg an. Sie stellt sich der Herausforderung, Theologie als Wissenschaft von Gott, genauer vom Gott Abrahams (vgl. 333–335), zu entwickeln und folgt dabei einem „kohärentistische[n] Theorie-Ideal" (326; vgl. 329). Sie unterstreicht darin deutlicher als andere Beiträge die Eigenständigkeit bzw. Eigenverantwortung der Theologie, die nicht zuletzt darin besteht, welche Daten – das heißt Hl. Schrift, Tradition etc. – für die reflexive Auseinandersetzung mit dem vortheoretischen Gottesbegriff in Frage kommen. Während *Christoph Krauß* (337–350) die theologische Ethik als „interdisziplinär arbeitende Integrationswissenschaft" (347) konzipiert, argumentiert *Ludger Jansen* (351–365) für eine Theologie „als transdisziplinäres Unternehmen" (351). Auf diese Weise soll sowohl die Frage nach ihrer Einheit wie auch diejenige nach ihrem Ziel einer befriedigenden Lösung zugeführt werden – allerdings ohne damit eine Entscheidung über ihre universitäre Anbindung zu treffen (vgl. 363 f.).

Die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes verdeutlichen die Vielschichtigkeit der Debatten um die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Die Frage nach Kriterien

und Anforderungen, mit denen sich theologische Reflexion auf universitärem Niveau konfrontiert sieht, wird im breiteren Kontext von weltanschaulichen und wissenschaftlichen Zugängen zur Wirklichkeit und den damit verbundenen Wahrheitsansprüchen verortet. Wissenschaftliche Theologie und ihre verschiedenen historischen Ausprägungen stehen im interdisziplinären Gespräch, wobei der Philosophie als Metareflexion auf methodische Fragen eine wichtige Scharnierfunktion zukommt. Die in den einzelnen Beiträgen vorgestellten Modelle bieten einen breit angelegten Überblick über die aktuelle Diskussion und regen gerade in ihrer Vielfalt zum Weiterdenken an. P. Schroffner SJ

Emery OP, Gilles: *Présence de Dieu et union à Dieu*. Création, inhabitation par grâce, incarnation et vision bienheureuse selon saint Thomas d'Aquin. Paris: Parole et Silence 2017. 267 S., ISBN 978–2–889–18683–9 (Paperback).

Der dominikanische Professor für Dogmatik an der Université de Fribourg verbindet in diesem Buch fünf seiner Veröffentlichungen zur Theologie des Thomas von Aquin zu einem größeren Ganzen, das die Gegenwart Gottes in der Welt thematisiert. Im Anschluss an eine Studie von Guillermo A. Juárez (*Dios Trinidad en todas las creaturas y en los santos.* Estudio histórico-sistemático de la doctrina del Comentario a las Sentencias de Santo Tomás de Aquino sobre la omnipresencia y la inhabitación, Córdoba: Ediciones del Copista 2008.) beschreibt Emery eine dreifache Gegenwart Gottes in dieser Welt: als Schöpfer aller Dinge, als erkannt und geliebt in den Glaubenden, als Person durch die Menschheit Jesu Christi (57–58, 122, vgl. *Super I Sententiarum* d.37 q.1 a.2). Entsprechend gliedern sich die ersten drei Kapitel. Zwei weitere Kapitel sprechen von der Einheit des Menschen mit Gott in der Einwohnung des Heiligen Geistes und der Gottesschau der Seligen (vgl. die folgenden Veröffentlichungen von Gilles Emery: *La relation de création* [Nova et vetera; 88] 2013, 9–43; *L'inhabitation de Dieu Trinité dans les justes* [Nova et vetera; 88] 2013, 155–184; *„En lui habite toute la plénitude de la divinité corporellement" (Col 2,9)* [Nova et vetera; 91] 2016, 357–391; *L'Esprit Saint dans le commentaire de saint Thomas d'Aquin sur l'épître aux Romains* [Nova et vetera; 82] 2007, 373–408; *La vision bienheureuse de Dieu* [Nova et vetera; 90] 2015, 17–54).

Die Überlegungen zur Gegenwart des Schöpfers gehen von der *creatio ex nihilo* aus, die weder Materie als Grundlage einer Veränderung noch irgendein Seiendes voraussetzt. Schöpfung verändert kein Vorliegendes. Von der menschlichen Vorstellung des Werdens der Dinge bleibt so rein der Bezug der Dinge zu ihrem Ursprung übrig. Das aktive Erschaffen ist das göttliche Wesen in seinem Bezug zum Sein alles Seienden, d. h.: Schöpfung ist das Werk des einen Gottes, nicht einer göttlichen Person. Das passive Erschaffen-Werden ist die Abhängigkeitsbeziehung der Dinge zu ihrem Schöpfer. Ein und dasselbe Wirken Gottes erschafft und erhält die Dinge im Sein. Einerseits ist Erschaffen nichts anderes als die Hervorbringung der Dinge in ihrem ganzen Sein. Andererseits ist es der Ausfluss des Alls des Seienden (in seinem ganzen Sein) aus Gott als dem universalen Seinsprinzip. Entsprechend ist das Geschaffene aus sich nicht und wird nicht aus etwas erschaffen (10–14; 20–22; 33).

Die Schöpfung als Kausalitätsbeziehung beruht auf dem Wirken des Schöpfers. Emery unterstreicht, dass die Abhängigkeit vom Schöpfer nicht das Wesen der Dinge ausmacht. Wir definieren und verstehen das Wesen der Dinge, ohne auf ihre Abhängigkeit von Gott einzugehen. Doch das Sein der Dinge unterscheidet sich von ihrem Wesen. Insofern alles Seiende, das wir erfahren, durch Teilhabe am Sein ist, muss es notwendig in seinem Sein verursacht sein. Die Seinsbetrachtung, nicht aber die Wesensbetrachtung, führt notwendig zum Schöpfer zurück und enthüllt die Beziehung zum Schöpfer als Akzidenz eines jedweden Dinges (14–20).

In der gängigen Einteilung von Beziehungen ist der Bezug des Geschöpfes zum Schöpfer wirklich, d. h., das Geschöpf hängt vom Schöpfer ab. Der umgekehrte Bezug des Schöpfers zum Geschöpf ist gedacht oder entspricht unserer Betrachtungsweise der Dinge, da der Schöpfer nicht von seiner Schöpfung abhängt. Seine Erkenntnis und Liebe ändern sich nicht, wenn er die Schöpfung aus dem Nichts ins Dasein ruft oder dies unterlässt. Denn Beziehung ist nichts anderes als Hinordnung des einen zum

anderen und Gott bezieht sich erkennend und liebend zunächst auf sich selbst, nicht auf die Schöpfung (*De potentia* q.7 a.10 ad5). Dennoch ist er die wirkliche Ursache aller Dinge, denen er das Dasein schenkt. Dabei unterstreicht Emery, dass die Welt von einer zweifachen Ordnung geprägt ist. Einerseits stehen alle Dinge in realer Beziehung zueinander und tragen zu ein und derselben Weltordnung bei, andererseits sind sie auf Gott als letztes, außerweltliches Ziel hin geordnet. Die Weltordnung besteht also innerhalb der Hinordnung auf Gott als Ziel (20–36).

Dann vergleicht Emery die Schöpfungsbeziehung in der Sicht des Thomas mit der Sicht Bonaventuras, Heinrichs von Gent und des Johannes Duns Scotus. Während Thomas die Beziehung grundlegend als Akzidenz fasst, führen Letztere eine Beziehung ein, die mit der geschaffenen Substanz (oder dem Wesen) identisch ist. Denn die Dinge hängen in ihrer Sicht *wesen*haft von Gott ab, nicht dem *Sein* nach. Innerhalb der Dialektik der franziskanischen Theologie bedeutet dies: Die Beziehung und das Wesen sind real identisch und formal unterschieden.

Nach Thomas sind die Dinge erschaffbar, weil ihr Wesen vom Sein verschieden ist. Nur in Gott sind Sein und Wesen identisch, so dass er aus sich selbst existiert. Somit zeigt das erschaffene Wesen an, dass das Sein den Dingen nicht durch sich selbst eignet. Das entsprechende Seiende kann dann nur mehr durch Teilhabe sein. Nach Scotus sind Sein und Wesen nur modal, aber nicht real unterschieden. Die Beziehung zu Gott ist transzendentale Wesensbestimmung und geht so in die Definition des Wesens der Dinge ein. Wir verstehen also das Wesen der Dinge nicht, wenn wir ihren Bezug zu Gott nicht erkennen. Emery fürchtet, dass die Identität von Substanz und Beziehung in der franziskanischen Theologie, die Thomas nur in den göttlichen Personen gegeben sieht, auch die moderne Sicht der Person als Beziehung beeinflusst hat, z. B. bei Karl Rahner (37–54).

Am Anfang des zweiten Kapitels weist Emery darauf hin, dass Bonaventura und Thomas dasselbe dreifache Dasein Gottes in der Welt beschreiben, d. h.: durch Schöpfung, Gnade und hypostatische Union (56–58). Das dritte Kapitel findet die gemeinsame Wurzel dieses Gedankens in Augustins Exegese von Kol 2,9 in *Brief 187 an Dardanus*. Petrus Lombardus führte diese Auslegung im Spätmittelalter fort und beeinflusste so alle Kommentatoren seiner Sentenzen (98–117, wo Emery auch kurz auf die heutige Exegese von Kol 2,9 eingeht).

In Christus berührt die Kreatur Gott nicht nur durch Erkenntnis und Liebe, sondern dem Sein nach. Denn das Sein Jesu ist das personale Sein des göttlichen Wortes, das mit dem göttlichen Sein identisch ist (57–60; 149). Thomas unterscheidet sein metaphysisches Verständnis der hypostatischen Union von der Christologie des Nestorius, die er jedoch nicht komplex genug fasst. Nach Thomas denkt Nestorius eine Einwohnung Gottes im Menschen Jesus Christus und damit die Verbindung zweier Existierender, nämlich Gottes und des Menschen. Dagegen blickt Thomas selbst auf den einen Gottmenschen, der nur ein Sein haben kann. Die Menschheit Jesu ist kein Seiendes, das mit dem seienden Gott verbunden ist, da sie kein eigenes Sein hat. Die hypostatische Union bedingt, dass diese Menschheit durch das ewige Sein Jesu existiert und ohne dieses Sein nicht ist. Die Menschheit Jesu ist demnach nur das, wodurch das ewige Wort Mensch ist, nicht aber eine menschliche Person mit einer geschaffenen Existenz (133–140).

Im Normalfall ist das Sein der Dinge die Wirklichkeit ihres Wesens (*actus essentiae*). Die *unendliche* Wirklichkeit Gottes kann jedoch nicht die Wirklichkeit von Jesu *endlicher* Menschheit sein. Deshalb fügt Thomas im Sentenzenkommentar hinzu, dass er vom Wirklichsein der Person, nicht aber von der Wirklichkeit des Wesens spricht. Dennoch enthält Gottes Sein die Wirklichkeit seiner Menschheit und aktualisiert sie. Das Wirklichsein der göttlichen Person ist auch als Gnade der Vereinigung von Gott und Mensch zu bezeichnen. Denn es ist eine Gnade für die Menschennatur, die menschliche Natur einer göttlichen Person zu sein (57–60).

Das Prinzip der dreifach gestuften Gegenwart Gottes in der Welt lautet: Gott ist in dem, dem er hypostatisch verbunden ist, auch durch die Gnade anwesend (als erkannt und geliebt). In denen, in denen er durch die Gnade ist, ist Gott auch durch sein Wesen, seine Macht und seine Gegenwart. Folglich ist die Anwesenheit in der Schöpfung die

Voraussetzung für die anderen Gegenwartsweisen Gottes und Gott ist in Christus auf dreifache Weise gegenwärtig (60; 116; 128–131).

Die „leibliche Einwohnung der Fülle der Gottheit in Christus" von Kol 2,9 legt Thomas ebenso dreifach aus: 1. Gott ist wirklich in Christus, aber nur seinem Schatten nach im Gesetz des Alten Testaments. 2. Gott wohnt durch die Gnade nur *in der Seele* der Heiligen, d. h.: als erkannt und geliebt. Doch in Christus ist er mit der menschlichen Natur vereint, die aus *Leib und Seele* besteht. 3. Alle drei Daseinsweisen Gottes in der Welt sind in Christus gegeben. Das schöpferische Dasein Gottes in allen Dingen oder das Erkanntsein Gottes in den Heiligen können nicht „leiblich" genannt werden, da sie begrenzt sind. Allein das Dasein gemäß dem personalen Wirklichsein ist unbegrenzt und unerkennbar in seiner Tiefe (122–130).

Der Sentenzenkommentar sieht das Dasein Gottes in allen Dingen als Verbindung des göttlichen Wesens mit den Dingen durch das göttliche Wirken. Insoweit Gott auf die Dinge einwirkt, ist er durch seine *Gegenwart* in ihnen. Insofern das Wirken die göttliche Kraft, von der es ausgeht, nicht verlässt, ist Gott durch seine *Macht* in allem. Insoweit die Kraft mit dem Wesen identisch ist, ist Gott durch sein *Wesen* in allen Dingen (*Super I Sententiarum* d.37 q.1 a.2; vgl. hierzu auch *Summa contra Gentiles* II 56, wo Thomas eine „Berührung der Kraft" beschreibt, wodurch eine geistige Substanz auf ein leibliches Wesen einwirkt. „Berührung der Kraft" bezeichnet also ein wirkliches Einwirken, nicht nur eine Möglichkeit auf Grund der Kraft des Wirkenden). *Summa Theologiae* I q.8 a.3 fasst darüber hinaus Gegenwart als *Gegenwart für das geistige Sehen* Gottes, so dass Gott *durch sein Sehen* in allem anwesend ist. Durch seine *Macht* ist Gott in allen Dingen, insofern ihr alles unterworfen ist. Durch sein *Wesen* ist Gott in allen Dingen, insofern er unmittelbar allen als Ursache des Seins gegenwärtig ist.

Emery verdeutlicht das wesenhafte Dasein Gottes in allen Dingen durch *Summa Theologiae* I q.8 a.1: Gott ist in allen Dingen durch sein Wirken und die entsprechende Kraft. Doch die eigentliche Wirkung Gottes ist das Sein, da nur er selbst das Sein durch sein *Wesen* ist und deshalb Gott allein den Dingen das Sein verleihen kann und *wesenhaft* in ihnen ist. Solange also ein Ding Sein hat, solange ist Gott ihm gegenwärtig entsprechend der Weise, auf die das Ding sein Sein hat. Insofern es kein geschaffenes Sein gibt ohne Gott, ist das Wesen Gottes selbst die Ursache des Seins in den Dingen, die durch ihr teilgehabtes Sein unmittelbar auf Gott verweisen (62–64; 130). Dann fährt Emery fort: „Nun aber besitzt Christus nur ein einziges personales Sein; insoweit sich das Sein auf die Person bezieht, ist das Sein der Menschheit Christi dasjenige der göttlichen Person: die Allgegenwart hat so eine einzigartige Tiefe" (130).

Dieser Satz über die einzigartige Tiefe der Allgegenwart Gottes in Christus gibt zu denken. Denn in Christus ist das Sein nicht mehr eine Wirkung des göttlichen Wesens. Es ist vielmehr das göttliche Wesen selbst. Die Menschheit Jesu ist erschaffen und Gott ist in ihr wie in allen Geschöpfen *und ist es nicht*. Denn in Christus ist Gott nicht als Wirkursache, die das Sein verleiht, sehr wohl aber als Ursache seiner geschaffenen Menschheit. Letztere ist Gott ähnlich. Doch ihrem Sein nach ist sie mit Gott identisch (vgl. *De potentia* q.2 a.1). Gott ist durch seine Macht und seine Gegenwart in Christus, d. h.: Gott sieht die menschliche Natur, die seiner Vorsehung gegenwärtig ist, erkennt und will sie als die Natur seines Sohnes, die durch das ewige Sein ist. Gott verursacht also die Menschheit Jesu, ohne ihr ein geschaffenes Sein zu verleihen, d. h.: die Verursachung geschieht nicht auf normale Weise, da sie kein neues Sein hervorbringt, sondern der Menschennatur das göttliche Sein gibt. Gott ist die Ursache, dass Gott und Menschheit in Jesus eins sind in einer geschaffenen Einheit (*Summa Theologiae* III q.2 a.7 c. und ad2), so dass das personale Sein des Sohnes auch das Sein der Menschennatur ist. Aber Gott ist nicht die Ursache seines Seins. Vielmehr nimmt Gott die Menschheit Jesu in sein eigenes Sein auf und verleiht ihr, der unmittelbare Ausdruck seines eigenen Seins und Denkens zu sein.

Das zweite Kapitel spricht dann von der Einwohnung Gottes im begnadeten Menschen. Einerseits können wir diese Einwohnung gemäß dem Herabsteigen Gottes zu den Menschen betrachten. Dann ist Gott die Exemplar- und Wirkursache der theologischen Tugenden in uns. Thomas spricht hier von einem „Besitzen" Gottes

gemäß seinem „nicht-zurückgebbaren Geben“ (*datio irredibilis*), durch das sich Gott dem Menschen zu eigen gibt. Die entsprechende Einwohnung geschieht nicht nur durch aktuelles Erkennen und Lieben Gottes sondern auch durch die entsprechenden Gehaben (*habitus*). Ansonsten wäre Gott im schlafenden Menschen nur als Schöpfer gegenwärtig (70–77).

Andererseits legt Thomas die Einwohnung vor allem als Aufstieg der Seele zu Gott aus, der sich durch die Gnade zum Gegenstand ihrer Erkenntnis und Liebe macht. Durch die Erkenntnis wird Gott intentional im Geist des Menschen gegenwärtig. Doch durch die Liebe sind wir wirklich mit ihm verbunden und berühren ihn (*Super III Sententiarum* d.23 q.1 a.5 ad6). Entsprechend wohnt Gott in uns wie in einem Tempel (78–86). Emery beendet diese Betrachtung mit einer Reflexion über das Bild Gottes im Menschen, das Thomas in seiner Vollform in der Gnade und in der Gotteserkenntnis gegeben sieht, sosehr es in der Natur des Menschen grundgelegt ist (87–94).

Die beiden letzten Kapitel über den Geist und die Gottesschau sprechen mehr von der Vereinigung von Gott und Mensch als von der Gegenwart Gottes im Menschen. Doch sieht Thomas gerade diese Vereinigung als Gegenwart Gottes (149–150). Emery schließt mit der Bemerkung, dass nach Thomas die unmittelbare Vereinigung von göttlicher und menschlicher Natur in Christus ein Zeichen dafür ist, dass der Mensch Gott schauen wird (242–243). Denn ohne Gottesschau würde das göttliche Wort oder die Person Jesu Christi sich selbst durch die menschliche Natur nicht kennen. Das Buch von Gilles Emery ist selbst Ausdruck der menschlichen Sehnsucht, Gott zu schauen und seine Gegenwart zu erkennen. Seine Theologie ist bestechend genau und kann jeden, der nach der Gegenwart Gottes verlangt, tiefer in dieses Mysterium einführen. Die Freunde der Theologie des Thomas von Aquin werden darüber hinaus viele Anregungen für eine vertiefte Auseinandersetzung mit seinen Schriften finden.

R. Mayer OP

Gliederungssysteme angewandter Ethik: Ein Handbuch. Nach einem Projekt von Wilhelm Korff. Herausgegeben von *Wilhelm Korff* und *Markus Vogt*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2016. 790 S., ISBN 978–3–451–34238–7 (Hardback); 978–3–451–80967–5 (PDF).

Die angewandte Ethik ist gegenwärtig in eine Vielzahl von sogenannten Bereichsethiken gegliedert. Medizinethik, Technikethik, Umweltethik, Medienethik, Wissenschaftsethik, Wirtschaftsethik, pädagogische und politische Ethik sind nur einige Beispiele für die Ausdifferenzierung des Feldes der konkreten Ethik. Doch nach welchen Kriterien lassen sich die unterschiedlichen Bereichsethiken schlüssig abgrenzen und konsistent verknüpfen? Diese Frage ist ein offenes Forschungsthema. Sie richtet sich auf die Suche nach einem alle Bereichsethiken übergreifenden Orientierungsschlüssel, der das Feld der angewandten Ethik zu strukturieren und bereichsübergreifend eine Einheit zu stiften vermag. Das Buch weitet diese Fragestellung über die Gegenwart in die Tradition der Ethik aus. Es untersucht die Gliederungssysteme angewandter Ethik in der Geschichte der europäischen Ethik – aus der Perspektive der theologischen und philosophischen Ethik.

Als Gliederungssystem der angewandten Ethik gilt hierbei eine Ordnung, die „das gesamte Feld des Moralischen“ erfasst und strukturiert, d. h. mittels derer die normativen Handlungs- und Reflexionsfelder eingeteilt, abgegrenzt und zugeordnet werden (16). Das jeweilige Gliederungssystem zeigt sich in der Systematisierung der angewandten Ethik, insbesondere im Aufbau von ethisch-reflexiven Schriften von Philosophen und Philosophinnen bzw. Theologen und Theologinnen oder von moralisch-praktischen Texten (z. B. Predigten und Beichtspiegel). Im Zentrum des Buches stehen nicht die Gliederungskataloge oder ihre jeweiligen Elemente, vielmehr geht es letztlich um den „Versuch einer typologischen Klärung des Gliederungsphänomens“ (20).

In der europäischen Denkgeschichte wurden mit je einem Leitbegriff (Gebot, Tugend, Pflicht) drei Gliederungssysteme (Dekalog, Tugendsysteme und Pflichtenkreise) prägend. Diese Systeme zeichnen sich dadurch aus, dass ihre kategorialen Bestimmungsgrößen (Gebot, Tugend, Pflicht) „selbst genuin ethischer Natur“ sind, eine normative

Vorstellung des Menschseins des Menschen enthalten und „ein jeweils aus wenigen normativen Einzelelementen gefügtes Ganzes“ (24) darstellen. Die dreizehn Autoren und zwei Autorinnen bieten in 28 Beiträgen eine gründliche Darstellung der drei Gliederungssysteme und verdeutlichen, wie das Phänomen der Gliederungsschlüssel zu verstehen ist.

Nach einem Vorwort von *Markus Vogt* stellt *Wilhelm Korff* die Grundlinien des Forschungsprojekts zu den Gliederungssystemen angewandter Ethik und somit die Grundlagen des Buches vor. Die Einführung in das inhaltliche Koordinatensystem, nämlich durch die drei ethischen Grundbegriffe Gebot, Tugend und Pflicht, stammt von *Christian Schröer*.

Der erste Hauptteil „Der Dekalog“ (75–310) beschäftigt sich mit der Gebotsethik, die in Form von Regeln ein sittliches Müssen fordert und in den Zehn Geboten eine wirkmächtige Gliederungsgestalt der konkreten Ethik ausgeprägt hat. In zehn Beiträgen untersuchen *Wilhelm Korff*, *Markus Vogt*, *Peter Marinkovic*, *Roland Kany*, *Christian Schröer*, *Isabelle Mandrella*, *Sigrid Müller* und *Rudolf Schüßler* die Gliederungsbedeutung des Dekalogs insbesondere in der christlichen Rezeption bis ins 20. Jahrhundert anhand von Quellenstudien und systematischen Reflexionen. Wie kein anderer Text hat der Dekalog in der Geschichte die Struktur der christlichen Ethik geprägt, wobei er, der sich in apodiktischer und nicht in kasuistisch-rechtlicher Sprachgestalt darstellt, nicht einfach der Kategorie der Gesetzesethik zuzuordnen ist und früh von einer Tugendethik her verstanden wird (z. B. 118; 127). Allerdings ist der Dekalog in der alt- und neutestamentlichen Tradition kein durchgehendes Gliederungsinstrument für moralische Regeln. Auch die Patristik und das Frühmittelalter verwenden den Dekalog nicht als ethisches Gliederungssystem, was allein schon darin begründet ist, dass die systematische Darstellung einer konkreten Ethik gerade nicht das Grundinteresse war (196). Noch bei Thomas von Aquin hat der Dekalog systematische Grenzen (226).

Mit dem 13. bzw. 14. Jahrhundert erlangt der Dekalog die Bedeutung eines Systematisierungsschlüssels der angewandten Ethik, die etwa in den Beichtsummen dieser Zeit vorliegt, wobei vor allem auch den Hauptlastern eine Gliederungsfunktion zukommt (255). In dieser Entwicklung spiegelt sich die zunehmende Orientierungs- und Wirkkraft der Gebotsethik. Deutlicher ist die Rolle des Dekalogs als Gliederungsschema der angewandten Ethik allerdings in der systematischen Literatur der Frühen Neuzeit. Die tragende Rolle der Gebotsethik und die Gliederungsbedeutung des Dekalogs erklären sich mit der Verlagerung des ethischen Interesses auf die Beurteilung jedes Einzelfalls und dem Fokus auf die Verantwortung der Handelnden im Hinblick auf Handlungskataloge. Während zuvor durch das Leitmotiv der Verantwortung der Menschen vor ihrem Vernunftanspruch das Interesse an der Ausbildung von Tugendhaltungen und dem richtigen Urteil in den Vordergrund gerückt wurde, wird nun der Beschreibung von Handlungen größere Aufmerksamkeit gewidmet (254; 257). Teilweise verwenden moraltheologische Handbücher bis hinein in das 20. Jahrhundert den Dekalog neben anderen Schemata (Tugenden, Sakramente, Pflichtenkreise) als Gliederungsstruktur (280).

Der zweite Teil „Tugendsysteme“ (311–436) umfasst vier Kapitel, die von *Maximilian Forschner, Roland Kany, Stephan Ernst* und *Hans-Joachim Höhn* verfasst sind. Die Tugendethik, die sittliche Haltungen ins Zentrum stellt, arbeitet mit der klassischen Gliederung der vier Kardinaltugenden Weisheit bzw. Klugheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit, Besonnenheit bzw. Maßhaltung und der Erweiterung durch die christlichen theologalen Tugenden Glaube, Hoffnung, Liebe. Der Tugendbegriff ist bei Platon, Aristoteles und den Stoikern – wenn auch in unterschiedlicher Konzeptionierung – zentral (314). Im antiken Christentum werden die Tugenden verschiedentlich rezipiert. Eine erste Funktion als Gliederungsinstrument der Ethik kommt den Kardinaltugenden bei Ambrosius zu, und auch Augustinus, der unterschiedliche Gliederungstypen der Ethik kombiniert, greift auf die vier Kardinaltugenden zurück (342–345). Im 12. und 13. Jahrhundert werden die Tugendsysteme zu umfassenden Gliederungsschlüsseln angewandter Ethik ausgebaut – etwa bei Thomas von Aquin, der systematisch die theologischen Tugenden (ursprünglich von Paulus) und die

Kardinaltugenden unterscheidet (346–351; 383–393). In der Tradition findet sich in Verbindung mit den Tugenden und vielfach als eigentlich leitendes Gliederungsinstrument das Lasterschema (351–355).

Grundlage für die Entwicklung der Tugend- (und Laster-)lehre zum umfassenden Gliederungsschlüssel der angewandten Ethik ist die im 12. Jahrhundert intensivierte Rezeption der philosophischen Ethik der lateinischen Antike und des Aristoteles (356). Nach Thomas von Aquin werden keine markanten Ethikkonzeptionen nach dem Einteilungsschema der Tugenden entwickelt, was daran liegen dürfte, dass die Tugend, wie sich bei Johannes Duns Scotus zeigt, als Habitus fragwürdig wird (393–395). Weil die Tugenden nicht mehr selbst „die Sittlichkeit der Handlungen begründen und verbürgen, lässt sich auch nicht mehr an ihnen entlang verbindlich die Sittlichkeit der einzelnen Handlungen präsentieren und die Gesamtheit der ethischen Inhalte ausfalten" (395). Als Grundbegriffe der Ethik bleiben die Tugenden aber bis in die Gegenwart bedeutsam, auch wenn sie nicht mehr als Strukturierungsschlüssel der Ethik fungieren. In gegenwärtigen ethischen Konzepten der Lebenskunst verortet Höhn eine „Neuformatierung der Tugendethik" (408), wobei das Individuum – und nicht wie in den klassischen Tugendlehren der Mensch als solcher – im Zentrum steht (408). Höhn zeichnet Konturen eines existentialpragmatischen Tugendkonzepts (424–434).

Der dritte Teil „Pflichtenkreise" (437–612) präsentiert in sechs Beiträgen von *Roland Kany, Rudolf Uertz, Hans J. Münk* und *Wilhelm Korff* die pflichtenethische Strukturierung der konkreten Ethik anhand der klassischen Einteilung der Pflichten des Menschen in jene gegenüber Gott, gegenüber den Mitmenschen und gegenüber sich selbst. Der Dreifachbezug – nicht seine Bedeutung als Gliederungsprinzip – geht zurück auf die Auslegung des jesuanischen Doppelgebotes der Gottes- und Nächstenliebe, das bereits die Selbstliebe enthält (484). Die Trias der Gottes-, Sozial- und Selbstbezüge findet sich demnach ohne pflichtenethische Fundierung in der Antike. Zum verbreiteten Systematisierungsmuster werden die Pflicht und die Trias der Pflichtenkreise in der Neuzeit (502 f.). Hintergrund für die zunehmende Bedeutung der Pflichtenkreislehre und der triadischen Pflichteneinteilung als Gliederungsschlüssel sind die mit der Reformation einhergehenden religiösen, gesellschaftlichen und politischen Konflikte (516). Demnach spiegelt die Geltung der Pflichtenkreislehre als Gliederungssystem den „Wandel von theologisch motivierten, heteronom-gebotsethischen hin zu pflichtethischen Normen, die die eigenverantwortliche Person voraussetzen" (541).

Im vierten Teil „Die Frage nach übergreifenden Gliederungssystemen im modernen Ethikdiskurs" (613–738) reflektieren *Markus Vogt, Ludger Honnefelder, Jochen Ostheimer* und *Hans-Joachim Höhn* in fünf Beiträgen die Herausforderung, dass die drei klassischen Gliederungssysteme der Gebots-, Tugend- und Pflichtenkreisethik nicht mehr als Gliederungssysteme für das ganze Feld der angewandten Ethik Geltung besitzen, wenngleich sie weiterhin ethische Bedeutung haben und Orientierung stiften können (613). Das Feld der angewandten Ethik ist durch eine Vielzahl von Bereichsethiken gekennzeichnet, wobei diese durch die jeweiligen Funktionsweisen und Ansprüche der entsprechenden Handlungsbereiche geprägt sind. Der Grund liegt in modernitätsspezifischen Entwicklungen: Aus der Tatsache, dass die ethische Reflexion die fundierte Einsicht in den jeweiligen Gegenstand und somit differenzierte empirische Sachkenntnisse aus den Bezugswissenschaften voraussetzt, resultieren Spezialisierungserfordernisse in bereichsethischen Fragen. Zudem bedeutet die gesellschaftliche Ausdifferenzierung in Teilsysteme eine Pluralität von Deutungs- und Handlungsoptionen, die „allenfalls im Blick auf konkrete Felder der Verantwortung bewältigbar scheint" (616). Damit ist die Herausbildung von Bereichsethik als Antwort auf den gegenwärtigen gesellschaftlichen und ethischen Pluralismus zu begreifen (614). Ein Gliederungssystem, das den gesamten moralisch relevanten Bereich umfasst und ordnet, ist in der gegenwärtigen angewandten Ethik nicht vorhanden. Auch wenn die Einteilung der angewandten Ethik in Bereichsethiken als Gliederungsmuster auftritt, braucht es eine Systematik, um die Bereichsethiken abzugrenzen und kollidierende Ansprüche zu vermitteln (617).

Als übergreifender Orientierungsschlüssel in den pluralen und sich ergänzenden Ausprägungen heutiger angewandter Ethik komme das Verantwortungskonzept in Frage (z. B. 667). Hans-Joachim Höhn schlägt ein bereichsethisches Gliederungsmodell vor (700–710), das vier ethische Basisprinzipien (Freiheit, Gerechtigkeit, soziale Verantwortung, Nachhaltigkeit) und vier bereichsethische Felder (Ethik sozialer Beziehungen, Kulturethik, Strukturen- bzw. Institutionenethik, sozial-ökologische Ethik) ordnet. Innerhalb dieser Koordinaten werden die Bereichsethiken flexibel auf ethische bzw. sozio-kulturelle Konstellationen ausgerichtet.

Das Buch schließt mit einem Resümee von *Korff* zu den bleibenden Elementen und neuen Perspektiven der besprochenen Gliederungssysteme (739–756). Das Zukunftsweisende macht er in der Verantwortungsethik im Sinne eines maßgeblichen hermeneutischen Schlüssels „zur Aufdeckung und kritischen Ausgrenzung kategorial enggeführter, defizitärer Ethiken" (753) fest.

Das Buch ist ein beachtlicher Ertrag der Zusammenarbeit der Autorinnen und Autoren im Rahmen des Projekts von Wilhelm Korff, der 1993 als Professor für Christliche Sozialethik an der Ludwig-Maximilians-Universität München emeritierte. Der Band ist klar strukturiert aufgebaut und zeigt durchweg, dass die Beiträge in Form von Teilkapitel an der Grundkonzeption orientiert sind. Mit diesem Handbuch liegt der erfolgreiche Versuch vor, „die Geschichte der Ethik anhand von drei Kategorien neu zu ‚erzählen'" (17). Es verdeutlicht, dass sich an den Gliederungssystemen grundlegende ethische Neuorientierungen ablesen und Einsichten in die Faktoren dieser Entwicklungen gewinnen lassen. Dieses Werk, das die Geschichte, die Geltung und den Einfluss ethischer Systeme systematisch, detailreich und gründlich darstellt, ist ein elementarer Beitrag für die theologische und philosophische Ethik. E. Koller

Schockenhoff, Eberhard: *Kein Ende der Gewalt?* Friedensethik für eine globalisierte Welt. Freiburg i. Br. [u.a.]: Herder 2018. 759 S., ISBN 978–3–451–37812–6 (Hardback); 978–3–451–84812–4 (PDF).

Im Jahr 1990 legten die beiden evangelischen Theologen Wolfgang Huber und Hans-Richard Reuter eine systematisch weit ausgreifende Studie unter dem Titel *Friedensethik* vor. Das Buch fasste einen friedensethischen Konsens im Blick auf eine konditionierte Legitimation und Problematisierung atomarer Abschreckung zusammen. Zugleich war es aber auch der Schwanengesang auf den Kalten Krieg. Wenige Wochen vor dem Erscheinen des Buches fiel die Berliner Mauer. Die Ethik fand sich über Nacht in einer anderen Welt mit neuen Herausforderungen vor. Heute, in einer Welt im Umbruch, die ihre Sicherheitsarchitektur noch nicht gefunden hat, hat der katholische Theologe Eberhard Schockenhoff (= Sch.) den Mut, eine nicht weniger historisch und systematisch ausgreifende friedensethische Orientierung vorzulegen. Damit kommt er dem unbezweifelbaren Auftrag theologischer Ethik nach, sich auf die Komplexität der Wirklichkeit mitgestaltend einzulassen.

Die Studie besteht aus vier Hauptteilen, die auf ein knappes Vorwort folgen. Der erste Hauptteil beschäftigt sich in deskriptiver Absicht mit der Geschichte des Krieges von der Antike bis zur Gegenwart („Kriegserfahrungen und Friedenshoffnungen von der Antike bis zur Gegenwart", 19–99). Hierauf folgen zwei Teile, die sich mit normativen Fragen befassen, allerdings in einer ungewöhnlichen Reihung. Das zweite Hauptkapitel, der umfänglichste Teil der Studie, widmet sich dem Paradigma des gerechten Krieges („Die Entwicklung der Lehre vom gerechten Krieg", 103–391), an das sich ein Kapitel über die biblische Friedenshoffnung anschließt („Die Hoffnung auf Frieden in der Bibel", 395–497). Abschließend legt der Freiburger Theologe seinen systematischen Entwurf dar („Systematische Entfaltung der Friedensethik", 501–741). Das Ganze wird durch ein Personen- und Sachregister abgerundet.

Die knapp hundert Seiten des ersten Hauptteils widmen sich der Geschichte des Krieges, sozusagen als der empirischen Grundlage der ethischen Reflexion, „der durch den Kontrastbegriff des Friedens überwunden werden soll", um ihn „besser zu verstehen". Dazu wird der „Gestaltwandel des Krieges mithilfe einer Typologie epochenspezifischer Formen militärischer Gewaltanwendung" (22) analysiert: Städtekriege, Fehden

und Glaubenskriege, Fürstenkriege, zwischenstaatliche, nationale Kriege sowie der totale Krieg des 20. Jahrhunderts. Fast die Hälfte dieses Kapitels ist dann der völkerrechtlichen Ächtung des Krieges, der atomaren Abschreckung sowie der Rückkehr des Krieges nach deren Überwindung gewidmet.

Der zweite Hauptteil geht der Entwicklung der Friedensethik, insbesondere der Lehre vom gerechten Krieg seit deren Ursprüngen in der vorchristlichen Antike bis zur Forderung nach, Atomwaffen gänzlich abzuschaffen (*Global Zero*). Es geht darum, „wichtige Etappen dieses Prozesses herauszustellen, in denen epochenspezifische Fragestellungen zu charakteristischen Veränderungen und Metamorphosen der Vorstellung vom gerechten Krieg führten" (103).

Es wird deutlich, dass Cicero das stoische Ideal der vernünftig-pflichtgemäßen Lebensführung auch auf den Krieg ausweitet, um dem Unterwerfungsdrang des Imperium Romanum Grenzen zu ziehen. „Die Folgen ungerechter Herrschaftsausübung fallen […] auf den Aggressor zurück". (113) An ihn knüpft Augustinus in theologischer Absicht angesichts des Niederganges Roms an. Seine Ausführungen sind durchwirkt von einer grundlegenden Skepsis gegenüber dem gefallenen Menschen und der damit verbundenen Notwendigkeit, das Böse zu bekriegen.

An Augustinus knüpft Thomas an, der unter den Bedingungen der hochmittelalterlichen *respublica christiana* und den kriegerischen Ereignissen seiner Zeit über den Frieden nachdenkt: Kreuzzüge und Häretikerkriege. Sch.s Ausführungen drängen die Erkenntnis geradezu auf: Denkt Augustinus eher von der Macht der Sünde, so Thomas von der noch größeren Macht der Gnade her, die den Sünder in den Frieden zurückzubringen sucht.

Eine gewisse Spannung in der Interpretation lässt sich nicht abweisen, wenn man einerseits liest, Thomas verstehe die neutestamentlichen Gewaltlosigkeitsforderungen „nicht als Gebote, sondern als Ratschläge für einzelne Christen, die sich zu einem besonderen Weg der (monastischen) Nachfolge Jesu entschieden haben" (147), wenn andererseits dann aber darauf hingewiesen wird, dass der Theologe „die geistlichen Ritterorden, die zum Kämpfen bestimmt waren, mit dem Argument rechtfertige, sie verfolgten keine weltlichen Ziele, sondern dienten dem öffentlichen Heil des Gemeinwesens und dem Schutz der Armen und Unterdrückten" (162). Der gerechte Krieg, in dem es letztlich darum geht, unter Einsatz des eigenen Lebens anderen ein von der Sünde nicht verstörtes, heilsorientiertes Leben zu ermöglichen, ist für Thomas ein Akt der übernatürlichen *caritas* und sehr wohl mit dem Ordensstand vereinbar.

In den Ausführungen zu Vitoria und Suarez wird deutlich, dass sich diese nicht nur zu den unmittelbaren Herausforderungen ihrer Zeit – Eroberung Lateinamerikas, heraufziehende Glaubens- und zwischenstaatliche Kriege in Europa – Stellung bezogen, sondern auf eine höchst kreative Weise grundlegend neue ordnungspolitische Ansätze erarbeitet haben. Hier ist insbesondere an die Abgrenzung von Kirche und Staat, die Anfänge einer Lehre von der Volkssouveränität, einer kontraktualistischen Staatsbegründung sowie an die Rolle der individuellen Verantwortung zu denken. Hier kann Sch. die Früchte einer Fülle von Dissertationen ernten, die an seinem Lehrstuhl in den letzten zwanzig Jahren verfasst wurden.

Sch. zeigt dann, wie sich die völkerrechtliche Entwicklung immer mehr gegen den Mitgestaltungsanspruch der Theologie verschließt. Über Balthasar de Ayala, Alberico Gentili, Hugo Grotius und Emer de Vattel verfolgt die Studie, wie sich in einer Welt, die von keinem gemeinsamen Glauben und keiner übergreifenden Ordnungsstruktur mehr getragen ist, immer mehr die Hoffnung durchsetzt, Krieg, wenn schon nicht verhindern, so doch wenigstens humanisieren zu können, indem man ihn an formalrechtliche Bedingungen knüpft.

Genau diese Hoffnung zerschellte am Ersten Weltkrieg, einem totalen Krieg, der alle Lebensbereiche der beteiligten Völker einbezog. Das Völkerrecht reagierte auf diese Erfahrung mit dem Völkerbund und dem Briand-Kellogg Pakt, zwei Anläufen zur Ächtung des Krieges, die am Zweiten Weltkrieg Schiffbruch erlitten. Die Gründung der UNO stellt einen neuen Versuch dar. Allerdings ist die Hoffnung, Krieg aus der Geschichte zu verbannen, bis heute nicht eingelöst. Angesichts der neuen Form der

Cyber-wars ist noch einmal neu über den Gewaltbegriff zu reflektieren. Sch. spricht sich gegen eine Aufweichung dieses Begriffs aus.

In eine erneute Krise geriet die Lehre vom gerechten Krieg in der Zeit des Kalten Krieges, die von der Frage nach der Legitimität der nuklearen Abschreckung geprägt war. Sch. geht auf die Debatten über das Für und Wider ein, die zu einem gewissen Konsens geführt hätten. Unstrittig war jedenfalls, dass ein atomarer Krieg, der vernichten würde, was er schützen soll, niemals erlaubt sein könne. Trotz der unbestreitbaren ethischen Probleme und ungeheuren Risiken, die mit der Abschreckung verbunden waren, erschien sie doch im Vergleich zu allen Alternativen die am wenigsten schlechte. Somit verlagerte sich die Debatte mehr von grundsätzlichen Fragestellungen zu solchen, wie man die Abschreckung möglichst stabil halten könne. Entgegen ersten Hoffnungen ist sie auch mit dem Ende des Kalten Krieges nicht endgültig überwunden.

Jedenfalls zeigt sich Sch. überzeugt, dass das Paradigma des gerechten Krieges, in dem der Krieg ein unverzichtbares, bleibendes Mittel zum Erhalt der Ordnung darstellt, ausgedient hat, da Kriege heute kaum mehr als verhältnismäßig gelten können. Darin liegt sozusagen die historische Notwendigkeit des Paradigmas des gerechten Friedens, das „das ehrgeizige Ziel einer endgültigen Überwindung der Gewalt [verfolgt]" (671), und das im Zentrum von Sch.s systematischem Entwurf steht. Es stellt sich aber die Frage, ob man in der Tradition nicht Erkenntnisschätze für die Gegenwart gewinn kann.

Im dritten Hauptkapitel, das „Die Hoffnung auf Frieden in der Bibel"behandelt, geht es um die „Potentiale zur Überwindung kriegerischer Gewalt", die „in der biblischen Tradition bereitliegen" (397). In einem dem AT gewidmeten Teil verfolgt Sch. dessen Theologiegeschichte. In der Frühzeit steht der Glaube an die Schutzgottheit im Vordergrund, die dem Volk Sieg und Frieden sichert. Am Ende, in der Apokalyptik, richtet sich die Hoffnung immer mehr auf einen geschichtsjenseitigen, eschatologischen Frieden – zugleich verbunden mit „der Bitte um das heilvolle Zur-Welt-Kommen Gottes in der Gegenwart" (443). „Angesichts der Hoffnung auf einen Gott, der den Kriegen ein Ende setzt, war für die Vorstellung von Jahwe als Kriegsherr in ihr kein Platz mehr" (446).

In seinen Analysen zu den verschiedenen neutestamentlichen Theologien zeigt der Autor, „dass es innerhalb des Neuen Testamentes keine einheitliche Auffassung von Frieden" (497) gibt. So wird z. B. die „Denkfigur der antizipatorischen Vorwegnahme des messianischen Friedens durch die Praxis der Feindesliebe und Gewaltlosigkeit, die nach den synoptischen Evangelien die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu kennzeichnet, […] im vierten Evangelium durch eine dualistische Gegenüberstellung des Friedens Gottes zum Frieden der Welt ersetzt, die das Wissen darüber verliert, dass dieser in jenem schon jetzt beginnt" (497).

Der abschließende, vierte Hauptteil bietet eine systematische Friedensethik im eigentlichen Sinne. In einem ersten Schritt geht es um die verschiedenen Dimensionen des Friedens, dann um dessen anthropologische Grundlagen. Darauf aufbauend analysiert Sch. die Säulen eines gerechten Friedens, bevor er sich neuen Herausforderungen der Friedensethik zuwendet.

Sch. macht deutlich, dass eine theologisch-politische Ethik „die Sphäre des Politischen und die in ihr herrschenden Regeln und Wirkmechanismen in ihrer autonomen Eigenständigkeit akzeptieren" muss (502). Die regulative Idee eines gerechten Friedens vermag es, in der synthetisierenden Perspektive einer Welt, in der der Krieg überwunden ist, „konkret[e] Schritt[e]" zu entwerfen, „die fragmentarisch, vorläufig und möglicherweise auch revisionsbedürftig bleiben" (516).

Ein gerechter Frieden bedarf anthropologischer Grundlagen. Sch. arbeitet heraus, dass es „Tugenden der aktiven Friedensbereitschaft" bedarf, also nicht nur „gesellschaftliche[r] Voraussetzungen, Strukturen und Institutionen" (549), soll Frieden glücken: Toleranz, Gewaltlosigkeit, Dialog- und Kompromissfähigkeit, Tapferkeit, Mut, Zivilcourage und Opferbereitschaft, Entschlossenheit und Geduld sowie Versöhnungsbereitschaft. In diesem auch sprachlich besonders gelungenen Teil kann Sch. die Früchte seiner jahrzehntelangen Arbeit an einer Tugendethik einfahren.

Hierauf entfaltet Sch. den Durchbruch des Paradigmas eines gerechten Friedens in der katholischen Friedensethik sowie die vier institutionellen Säulen eines gerechten Friedens: Weltweiter Schutz der Menschenrechte, Entwicklungsförderung und Armutsbekämpfung, Demokratieförderung und Aufbau rechtsstaatlicher Strukturen sowie Friedenssicherung durch den Ausbau supranationaler Verflechtungen. Besonderen Wert legt Sch. auf die Errichtung einer „obligatorische(n) Schiedsgerichtsbarkeit", die „nicht *ein*, sondern *das* Schlüsselelement der jüngeren kirchlichen Friedensethik" bildet (654).

Das abschließende Kapitel beginnt mit einer Defizitanalyse des „Theoriegebäude[s] des gerechten Friedens" (666), dessen „Stärke" in der „langfristigen Zukunftsperspektive eines dauerhaften Friedensaufbaus" liegt. Die „neuen Gewaltphänomene" konnte es „weder erklären noch eine […] Reaktion auf sie formulieren". Das erklärt „die Wiederkehr der Rede vom gerechten Krieg" (666).

Unter Rückgriff auf Strukturelemente dieses Paradigmas reflektiert Sch. dann ausgewählte neue Herausforderungen: die humanitäre Intervention, Krieg gegen den Terrorismus, gezielte Tötungen, der Einsatz autonomer Waffensysteme („Kampfdrohnen") sowie der virtuelle Krieg im Cyber Space. Wiederum mit beeindruckender Souveränität durchforstet Sch. die Literatur zu diesen Fragen, wägt bejahend und kritisierend Positionen ab und kommt so jeweils zu eigenen normativen Antworten.

Der systematische Hauptteil lädt ein, über viele Fragen zu reflektieren. In meiner Kritik beschränke ich mich auf drei Punkte. Sch. kompiliert Elemente aus unterschiedlichen, sich widerstreitenden Ansätzen, die nicht ohne systematische Vermittlung verbunden werden können. Hierzu nur ein Beispiel: Einerseits will Sch. Elemente aus dem neuen „Leitbild der Schutzverantwortung *(Responsibility to protect)*" (= *R2P*) aufnehmen (605). Dann aber heißt es im Kontext der humanitären Intervention, „dass mit jeder Intervention eine Verletzung der Souveränität eines Mitglieds der internationalen Staatengemeinschaft […] verbunden ist" (680). Genau das aber wird in der *R2P* bestritten. Ein Staat, in dem grundlegende Menschenrechte massenhaft verletzt werden, hat seine Souveränität verloren. Hier prallen zwei unterschiedliche Ordnungsvorstellungen aufeinander. Allerdings – und da ist Sch. recht zu geben – bleibt auch im Ansatz der *R2P* die Frage zu stellen, ob eine Intervention nicht noch mehr Chaos schaffen wird.

Zweitens entwirft Sch. ein Bild vom Ende des Friedensprogresses und wendet sich unmittelbaren Herausforderungen zu. Wie steht es mit dem Zwischenstück, dem historischen Progress? Selbstverständlich würde man Sch. nicht gerecht, wenn man das Bild der Säule rein statisch versteht. Auch ihm ist bewusst, dass es hier eines Prozesses bedarf. Aber: Gibt es ethische Prinzipien zur Gestaltung von Politik, die den Fortschritt herbeiführt? Eine Hierarchisierung von Zielen? Zwischenziele? Prinzipien zur Lösung von Zielkonflikten? So fordert Sch. einerseits die Errichtung einer obligatorischen Gerichtsbarkeit, andererseits glaubt er, dass einige Staaten auf absehbare Zeit nicht auf Atomwaffen verzichten wollen und daher andere dies verantwortlicherweise nicht können. Wie soll aber eine Gerichtsbarkeit durchsetzungsfähig werden, wenn sie keine militärische Übermacht über die Staaten besitzt? Die Idee einer, zur innerstaatlichen analogen, internationalen Gerichtsbarkeit ist nur realisierbar, wenn Staaten erheblich abrüsten und gänzlich auf Atomwaffen verzichten. Gibt es eine Lösung dieses Dilemmas?

Auf welche historischen, der Kriegsächtung entgegenkommenden Tendenzen kann eine Reformpolitik setzen? Zur letzten Frage könnte Sch. an geschichtsphilosophische Vorstellungen anknüpfen, wie sie heute von Habermas oder Korff angestellt werden. In diesem Kontext müsste auch die UN rechtsethisch evaluiert werden. Dieser Mangel hat Konsequenzen. Meine Überlegungen zu einer neuen Präliminarethik, in der die UN als ein Zwischenschritt zwischen dem internationalen Naturzustand hin zu einer wirklichen Rechtsordnung erscheint, lassen sich nicht einfach mit denen Höffes (673–697) kompilieren, für den die UN nur eine Kollektivhegemonie darstellt.

Drittens zur Nutzbar-Machung der Lehre vom gerechten Krieg nur ein Beispiel: Thomas entwirft seine Kriterien vom Ziel des gerechten Krieges her. An welche Autorität ist der Krieg zu binden, welcher Grund muss vorliegen, und mit welcher Intention muss Krieg geführt werden, damit er den Heilsfrieden wiederherstellen kann? Der Aquinate unterscheidet strikt zwischen der geringeren Gewalt, die der Privatperson

in Selbstverteidigung, und der größeren, die dem Soldaten im gerechten Krieg erlaubt ist (*Summa theologiae* II-II q.64 a.7). Auf dieser Linie ergeben sich mindestens zwei Fragen: Die erste betrifft das Problem der Gewaltanwendung ohne UN-Mandat. Wenn eine solche unter Umständen legitim sein sollte, kann dies dann die gleiche sein, die mit Mandat erlaubt wäre? In der zweiten Frage geht es um das Verhältnismäßigkeitskalkül: Besteht ein Unterschied, ob ein Volk für sich entscheidet, zur Verteidigung welcher Werte und Güter es bereit ist, Krieg zu führen, oder ob z. B. in einer humanitären Intervention für andere abgewogen wird? Legitime Gewalt ist immer nur im Gefüge von Ziel, Handlungssubjekt, Grund und Intention zu bestimmen.

Sch.s Studie stellt eine ungemein informierte Repräsentation der politischen, völkerrechtlichen und friedensethischen Debatte der Gegenwart dar – mit all ihren Spannungen und offenen Fragen. Auch wagt Sch. einen eigenen systematischen Entwurf, der zu diskutieren sein wird. Die hier angeschnittenen Fragen wollen hierzu anregen. G. Beestermöller

4. Praktische und Spirituelle Theologie

Dreier, Horst: *Staat ohne Gott*. Religion in der säkularen Moderne. München: C. H. Beck 2018. 256 S., ISBN 978–3–406–71871–7 (Hardback).

Deutschland hat sich von einer bikonfessionell geprägten Gesellschaft, in der seit der Gründung der Bundesrepublik Deutschland die beiden großen christlichen Konfessionen zahlenmäßig dominierten, zu einer multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft entwickelt, in der die Zahl konfessionsloser und atheistischer Bürgerinnen und Bürger immer mehr anwächst.

Anliegen des besprochenen Bandes mit einem provokanten Titel ist es nicht, „die seit langer Zeit intensiv geführte Debatte um den Zusammenprall der Kulturen im allgemeinen und die Herausforderung freiheitlicher westlicher Gesellschaften durch den Islam im Besonderen fort[zu]führen" (16) und somit die bisherigen Streitfälle wie Kopftuch, Kreuz, Schächten, Burka usw. zu behandeln. Vielmehr beschäftigt sich der Autor aufgrund des Zusammentreffens unterschiedlicher Kulturen, Religionen und Weltanschauungen sowie nicht zuletzt aufgrund der Herausforderungen, die sich durch die zunehmende islamisch geprägte Bevölkerung und den Islam allgemein stellen, notwendigerweise mit den Grundstrukturen und Grundfragen des säkularen Staates und denkt über diese näher nach. Dabei betont er gleich zu Beginn, dass „Staat ohne Gott" nicht „Welt ohne Gott, auch nicht: Gesellschaft ohne Gott, und schon gar nicht: Mensch ohne Gott" bedeute. Vielmehr ziele der Titel des Buches „auf den Umstand, daß der Staat in der modernen, säkularen Grundrechtsdemokratie auf jede Form religiöser Legitimation zu verzichten hat und sich mit keiner bestimmten Religion oder Weltanschauung identifizieren darf" (9).

Das erste Kapitel dient der Sondierung, indem Dreier „Facetten der Säkularisierung" und damit die verwirrende Vielfalt mit Blick auf den Begriff aufzeigt. Dabei setzt er sich auch mit einer „besonders profilierten und akzentuierten These", die „seit Jahrzehnten wie ein sperriger Felsbrocken in der Brandung der Säkularisierungsdebatte" (35) liegt, auseinander, nämlich mit der Position von Hans Blumenberg (35–47), welcher Säkularisierung als „Kategorie historischer Illegitimität" (36) versteht. Deutlich wird, dass zur Vermeidung von Missverständnissen und für eine interdisziplinäre Diskussion ein „Bewußtsein für die Sinnvarianz von Säkularität" (16), aber auch eine präzise Begriffsverwendung im jeweils einschlägigen Kontext erforderlich ist. Im zweiten Kapitel zeichnet Dreier die durchaus schwierige und lange Verfassungsgeschichte der Religionsfreiheit in Deutschland nach, angefangen vom Augsburger Religionsfrieden des Jahres 1555, über den Westfälischen Frieden von 1648 und das Allgemeine Preußische Landrecht (1794) bis hin zur Paulskirchenverfassung (1848/49) und der Umsetzung ihrer Programmatik in den Jahren 1919 und 1949. Das dritte Kapitel ist der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates gewidmet. Näherhin werden Konzeption, Kritik

und Einwände sowie Kontroversen an exemplarischen Problemfeldern dargelegt, wie der Frage nach der „Ehrfurcht vor Gott" als Erziehungsziel der öffentlichen Schule, wie sie in einzelnen Verfassungen deutscher Bundesländer verankert ist, und dem Stellenwert des Neutralitätsgebotes in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts. Im Zentrum der Untersuchung stehen somit die beiden Säulen, die aus verfassungsrechtlicher Perspektive staatliche Säkularität kennzeichnen und die Formulierung „Staat ohne Gott" verständlich machen, nämlich Religionsfreiheit und religiös-weltanschauliche Neutralität. Der Autor kommt nicht umhin, sich in den beiden weiteren Kapiteln den Fragen zu stellen, ob im säkularen Staat der Bundesrepublik Deutschland nicht sakrale Elemente nachwirken bzw. entsprechende Tendenzen gegenwärtig stärker zu spüren sind und wie sich die explizite Erwähnung Gottes in der Präambel des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland zur religiös-weltanschaulichen Neutralität verhält. Schließlich befasst sich Dreier im sechsten Kapitel mit dem allgegenwärtigen Diktum Ernst-Wolfgang Böckenfördes vom säkularen Staat, der von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann, indem er auf Genese und Kontext, Rezeption und Lesarten sowie den bleibenden Wert dieses Diktums blickt.

Dreier setzt sich grundlegend, aber auch historisch mit einer aktuellen und immer stärker in den Blick kommenden Thematik und ebenso mit abweichenden Positionen, u. a. des Verfassungsrechtlers und ehemaligen Bundesverfassungsrichters Paul Kirchhof, auseinander. Der Band zeugt von einer intensiven Beschäftigung mit dem Thema und damit von einer „längeren Vorgeschichte" (7). So hatte sich Dreier bereits in seiner Zeit als Fellow der Carl Friedrich von Siemens Stiftung im akademischen Jahr 2011/12 mit dem Thema „Säkularisierung und Sakralität" und als Inhaber der Hans-Blumenberg-Gastprofessur im Exellenzcluster „Religion und Politik" der Universität Münster im Wintersemester 2016/17 im Rahmen einer Vortragsreihe mit den Themen der ersten vier Kapitel des vorliegenden Buches beschäftigt. Auch das Böckenförde-Diktum war bereits Inhalt eines Vortrags in Bremen bei der dortigen Juristischen Gesellschaft im Jahr 2017. Der Band gibt eine klare Antwort auf die Frage, was „Staat ohne Gott" heißt. Dreier plädiert für einen säkularen Staat, ohne die damit verbundene weltanschaulich-religiöse Neutralität mit Säkularität oder einer massiv betriebenen Säkularisierung gleichzusetzen. Ein säkularer Staat gewährleistet das friedliche Nebeneinander unterschiedlicher Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften und ermöglicht damit allen Menschen zum einen das Bekenntnis zu einer dieser Gemeinschaften sowie ein Leben nach deren jeweiligen Grundsätzen und Lehren, zum anderen aber auch, religionslos zu bleiben. Die Gewährleistung umfassender Religionsfreiheit bietet zugleich den Kirchen, Religions- und Bekenntnisgemeinschaften einen breiten Raum zur Entfaltung, aber auch zur Einmischung in öffentliche Angelegenheiten. Somit ist für Dreier auch ein Staat ohne Gott nicht glaubensfeindlich. Die Beschäftigung mit den Überlegungen Dreiers ist allen zu empfehlen, die an religionsrechtlichen Fragen, an einer Weiterentwicklung des Religionsrechts und an einem friedlichen Miteinander unterschiedlicher Kirchen, Religions- und Glaubensgemeinschaften sowie deren Anhängern interessiert sind.

W. Rees

Inklusion denken: Theologisch, biblisch, ökumenisch, praktisch. Herausgegeben von *Michaela Geiger* und *Matthias Stracke-Bartholomai* (Behinderung – Theologie – Kirche; 10). Stuttgart: Kohlhammer 2018. 310 S., ISBN 978–3–17–033377–2 (Paperback); 978–3–17–033378–9 (PDF).

Der vorliegende Sammelband „Inklusion denken" erhebt den Anspruch, im Rahmen des Inklusionsdiskurses „Akzente zu setzen", „Ideen aufzugreifen" und „Denkwege weiterzuverfolgen" im Sinne einer „fortwährenden Aktualisierung inklusiven Denkens und Handelns" (9). Dabei gliedert er sich in vier Abschnitte unter den Überschriften „Inklusion theologisch denken" (21–92), „Inklusion biblisch denken" (93–178), „Inklusion ökumenisch denken" (179–242) und „Inklusion praktisch denken" (243–306). Auffällig ist, dass, obwohl der gesamte Band sich mit Phänomenen der Inklusion beschäftigt, der Begriff „Inklusion" selbst teilweise recht unbestimmt bleibt.

Die Gemeinsamkeit der Texte des ersten „theologischen" Abschnitts besteht darin, dass diese Texte sich in einer im weitesten Sinne systematischen Weise mit dem Phänomen beschäftigen. Innerhalb ihres argumentativ herausragenden Beitrags beabsichtigt *Sigrid Graumann* eine „Klärung des normativen Gehalts des Begriffs der Inklusion mit Blick auf dessen gesellschaftliche und politische Relevanz" (21). Ausgehend von einer anerkennungstheoretisch fundierten Folie (unter Rekurs auf die Anerkennungstheorien Honneths, Taylors und Butlers) erarbeitet die Autorin eine Möglichkeit, die menschenrechtsethische und die sozialwissenschaftliche Perspektive auf Inklusion zu vermitteln: Insofern die gleichberechtigte Teilhabe einer Person an Gesellschaft in entscheidendem Maße von ihrer Anerkennung als Person abhängt, stellen die benannten Anerkennungstheorien Möglichkeiten zur Rekonstruktion von Missachtungserfahrungen in Form von mangelnder Inklusion bereit und bieten zugleich normative Orientierungen in der konkreten Ausgestaltung der menschenrechtsethisch begründeten Inklusion. Hervorzuheben ist in diesem Abschnitt der Text von *Heike Springhart*, die den Begriff der Vulnerabilität einführt und hier zwischen ontologischer und situativer Vulnerabilität unterscheidet. Ontologisch vulnerabel ist jeder Mensch qua Menschsein. Situative Vulnerabilität ist Folge von Ausgrenzung, Behinderung und anderen Phänomenen, die durch Inklusion überwunden werden können. Springhart gelingt hier der Versuch einer überzeugenden theologischen Anthropologie mit konkreten praktischen Implikationen. Der religionspädagogische Text von *Bernhard Grümme* legt ein besonderes Augenmerk auf die Inklusion behinderter Menschen und warnt vor der „spirituellen Ausbeutung" (48) leidender Menschen – vor allem im Religionsunterricht. So dürften sie nicht nur Demonstrationsobjekt von Heilshandeln werden. Grümme favorisiert den Begriff der „aufgeklärten Heterogenität" (51) für eine Gesellschaft, die es schafft, Verschiedenheit in sich zu vereinen. Etwas am Rande steht dabei der vom Autor selbst eröffnete Bezug zum Religionsunterricht – fast fragt man sich, ob dieser nur Demonstrationsobjekt für die theoretischen Überlegungen des Autors ist. Der Aufsatz des Herausgebers *Matthias Stracke-Bartholomai* erfrischt dahingehend, als er die Fokussierung des Inklusionsbegriffes auf Behinderung aufhebt. Er schließt seine Überlegungen an die *queer theology* an und etabliert den Begriff der „Unterbrechung" (57) als ein zentrales Moment, das Inklusion ermöglicht. Dabei geht er vom Gottesdienst aus und befürwortet einen Gottesdienst, in dem Unterbrechungen willkommen sind. Seine Argumentation ist recht einseitig und er kann durch die starke Betonung der Unterbrechung der formalen Struktur des Gottesdienstes und der Liturgie nicht sehen, dass auch eben die Formalisierung der Liturgie eine Unterbrechung des Alltags darstellen und darin ein Proprium des Gottesdienstes bestehen könnte.

Gemeinsam mit dem Text von Stracke-Bartholomai sticht der Text der zweiten Herausgeberin *Michaela Geiger*, der den Abschnitt der biblischen Reflexionen eröffnet, durch seine Länge heraus – so sind es einzig die Texte der Herausgeber, die mit dreißig Seiten mehr als doppelt so lang sind wie der Durchschnitt der anderen Texte. Geiger nimmt die Figur des Mefiboschet, den Sohn Jonathans, in den Blick und betont vor allem die Vielschichtigkeit dieses Charakters, der im biblischen Text noch vor der Nennung des Namens als „an beiden Füßen geschlagen" (98) vorgestellt wird, was als andauernde Körperbehinderung entfaltet wird. Davon ausgehend zeigt Geiger die Ambivalenz von Körperbehinderungen im Alten Testament an der Figur des Mefiboschet, dessen Behinderung keine Rolle spielt, wenn er als Rivale Davids vorgestellt wird. Klar herausgearbeitet wird die Vielschichtigkeit und Undurchsichtigkeit des Charakters (121), die eine Sonderstellung zwischen dem „you win or you die" im biblischen „Game of Thrones" einnimmt (124). *Claudia Janssen* stellt in ihrem Aufsatz in großer Differenziertheit und klar nachvollziehbarer Argumentation dar, dass die Heilungsgeschichten des Matthäusevangeliums keineswegs nur „Normalisierungsgeschichten" (Dorothee Wilhelm) darstellen, sondern Heilung und Heilsein angesichts eines Umfeldes, in dem Behinderung und Krankheit die Normalität ausmachen, eine Utopie eröffnen, die unter Umständen nicht frei von Idealisierungen ist. Heilen und sich Sorgen macht sie als ein Zeichen der Gegenwart Gottes und des messianischen Handelns aus. *Nils Neumann* greift in seinem Aufsatz die Ideen der sozialpsycho-

logischen *Group Identity Theory* (Henri Tajfel und John C. Turner) auf und zeichnet Prozesse im Lukasevangelium nach, in denen sich Gruppenidentitäten herausbilden. Das Handeln Jesu charakterisiert er dahingehend, als dadurch paradigmatisch Prozesse der Abwertung der Outgroup zugunsten der Ingroup überwunden und Außenseiter zum Vorbild werden. Die Erzählungen sieht er damit quer zum kulturellen Kontext: Außenseiter werden nicht abgewertet, sondern gesellschaftliche Grenzen überwunden. *Knut Usener* stellt zunächst klar, dass Inklusion ein neuzeitlicher Begriff ist, dessen Phänomenen er bei heidnischen und christlichen Mahl-Gemeinschaften in der frühchristlichen Zeit auf die Spur kommen möchte. Literarisch gliedert er seinen Artikel als (freilich neuzeitliche) Speisefolge eines Mahles, was keineswegs aufgesetzt wirkt. Er arbeitet heraus, dass die frühchristlichen Gemeinschaftsmähler in der Antike insofern eine Besonderheit darstellen, als hier alle (Getauften) zugelassen seien und es keine strengen Auswahlkriterien zur Teilnahme am Mahl gebe, wie in paganen Mahlvereinen. Dies geschieht nicht zweckfrei, sondern verbildlicht die Utopie des gemeinschaftlichen eschatologischen Mahles.

Unter Bezugnahme auf eine systemtheoretische Begriffsbestimmung von Inklusion und Exklusion betrachtet *Peter Noss* einerseits die Diskurse der Ökumene (v. a. des Ökumenischen Rates der Kirchen) zur Inklusion von Menschen mit Behinderung, aber auch die Diskurse zu Möglichkeiten der Ökumene als inklusiver Institution bzw. als „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" (184) und eröffnet damit den Abschnitt der „ökumenisch" orientierten Texte. Inklusion erachtet er als ein Konzept zur Gestaltung der Ökumene, insofern es einerseits als soziologisches Konzept ein Analyse-Instrumentarium bereitstellt, um jene Mechanismen zu verstehen, die Institutionen bestimmen, und indem es andererseits anschlussfähig ist an theologische Ansätze zur Konturierung kirchlich-ökumenischer Gemeinschaft (u. a. der Theologie Jürgen Moltmanns). Eine Annäherung an Inklusion und kulturell geprägte Inklusionsverständnisse im interkulturellen Kontext nimmt *Matthias Börner* vor, indem er den Inklusionsdiskurs der Vereinten Evangelischen Mission (VEM) in den Mittelpunkt seines Beitrags stellt und ausgehend davon die Schwierigkeiten beleuchtet, die eine Realisierung von Inklusionsideen angesichts unterschiedlicher kulturell geprägter Vorstellungen von Gemeinschaft darstellen. Dabei betrachtet er die unterschiedlichen Verständnisse von Gemeinschaft in Kollektiv- und Individualkulturen (195) und verdeutlicht, dass eine kulturinvariante Bewertung des Gelingens von Inklusion nicht möglich sei. Im Rahmen einer Fallstudie geht *Leonie Wieser* der Frage nach, inwiefern das öffentliche Zur-Sprache-Bringen von Krankheit und Heilung (beispielsweise in Form von Glaubens- und Heilungszeugnissen) in einer afrikanischen Pfingstkirche als inklusive Gottesdienstpraxis zu verstehen sei. Dabei weist die Autorin jene Praxis als performatives Geschehen aus, „in der sich eine Transformation des erzählenden Ichs" (219) vollziehe und in dem sich die *individuelle* Dimension in Form von sprachlich bekundeter, individueller Bewusstwerdung von Ohnmacht, Hilflosigkeit aber auch Verdankt-Sein und (Neu-)Ordnung der eigenen Geschichte mit einer *kollektiven* Dimension verschränke: Die bezeugte Erfahrung wird für alle am Glaubens- und Heilungszeugnis Partizipierenden bedeutsam – eine Erfahrung, die eint. Dass Interkulturalität vor allem im Angesicht von Migration auch einen Ausdruck von Inklusion darstellt, den es im Inklusions-Diskurs zu berücksichtigen gilt, verdeutlicht *Markus Schaefer* in seinem lesenswerten Beitrag zur „inklusiven Kirche als Kirche unterwegs" (227). Angesichts dessen, dass Kirche selbst eine Kultur mit spezifischen Werten, Symbolen, sozialen Verhaltensweisen und Deutungsansprüchen darstellt, die das Wahrnehmen, Bewerten und Handeln von sozialen Akteurinnen und Akteuren bedingt und ermöglicht, stellt Befremdung durch das und Umgang mit dem Anderen eine zentrale Herausforderung dar – vor allem angesichts der Frage nach Möglichkeiten des Umgangs mit Migrationsfolgen. Dabei arbeitet der Autor im Rahmen seiner theologischen Reflexion heraus, dass Migrations- und Fluchterfahrungen zentrale biblische Erfahrungen darstellen, und weist andererseits darauf hin, dass bereits im trinitarischen Wesen Gottes die „Möglichkeit zur Veränderung durch Begegnung" (233) angelegt ist.

Eine wichtige (professionstheoretische) Perspektive greift *Beate Hofmann* in ihrem Beitrag auf, innerhalb dessen sie das (Spannungs-)Verhältnis zwischen Selbstverständnis und Praxis diakonischer Arbeit als Umgang mit dem „Anderssein von Anderen, die durch Krankheit, Flucht, Behinderung und Alter zu anderen werden" einerseits und dem Anspruch der Inklusion andererseits in den Blick nimmt. Insofern Inklusion als Einübung in eine Haltung zu verstehen sei, die Unterschiede ohne Bewertung wahrnimmt, weist die Autorin auf die Notwendigkeit einer Veränderung des Selbstverständnisses diakonischer Dienstleisterinnen und Dienstleister zu selbstreflexiven Inklusionsmanagerinnen und -managern hin. Unter Rekurs auf ein Verständnis von *diakonein* als „dazwischengehen" und „vermitteln" konturiert die Autorin ein professionelles Selbstverständnis von diakonisch Arbeitenden als Agentinnen und Agenten anderer gesellschaftlicher Verhältnisse, die Behinderndes abbauen. Ausgehend von seinen persönlichen Erfahrungen in Religions- und Gemeindepädagogik in unterschiedlichen sozialen Feldern verdeutlicht *Günter Ruddat* die Bedeutsamkeit des Dreischritts aus aufmerksamem Sehen und Hören, Urteilen über die Welt und Verstehen der Welt im Lichte der biblischen Überlieferung sowie mutigem, kreativem Handeln und Erproben für die Entwicklung inklusiver Gemeindestrukturen und Selbstverständnisse. Dabei sei die Entmythologisierung von übersteigerten Inklusionserwartungen erforderlich zugunsten einer gemeindepädagogischen Strategie im Sinne eines schrittweisen Annäherungsversuchs an das Leitbild der inklusiven Gemeinde. *Frank Peters* überschreibt seinen Text als „Anreizung zu einem partizipativen Gottesdienst" (280) und geht davon aus, dass Gottesdienst wesentlich ein inklusiver Ort sein muss, an dem die ganze Gemeinde zusammenkommt. Diesem Anspruch werde die Praxis selten gerecht wird: Der Sonntagsgottesdienst sei vielerorts ein „Zielgruppengottesdienst für traditionsverbundene Senioren mit einer Vorliebe für getragene Choräle und ausführliche Predigten" (282). Auch wenn der Autor die evangelische Gottesdienstkultur und -theologie in den Blick nimmt, bereichert die treffsichere Beschreibung liturgischer Praktiken auch den katholischen Leser und regt zum Nachdenken an. Die kreative Praxis des Tanzes als Inklusionsgeschehen nimmt *Andrea Bieler* in ihren erfrischend anderen „praktisch-theologischen Erkundungen" in den Blick, in deren Rahmen sie zwei integrative Theatertanzprojekte betrachtet und das soziale, leiblich vermittelte Dialoggeschehen zwischen den Tänzerinnen und Tänzern aufgreift. Ausgehend von der Inklusion als einem Prozess, „in dem Menschen in all ihrer Unterschiedlichkeit […] die Möglichkeit haben, in schöpferische Beziehungen einzutreten, die auf Reziprozität beruhen", zeigt Bieler, dass Inklusion immer auch die Neuordnung von Begegnungsräumen, einschließlich dem Austarieren von Verbindendem und Fremdem, bedeute – ähnlich, wie im Tanz zwischenleibliche Begegnungsräume von Menschen geschaffen werden. So konturiert die Autorin Kirche als Gemeinschaft der Verletzlichen und als einen Möglichkeitsraum, der ein *gemeinsames* Erleben von Verletzlichkeit eröffnet.

Es ist eine Stärke des vorliegenden Sammelbands, den theologischen Diskursraum für eine gegenwärtig zentrale Leitidee von Gesellschaft zu öffnen und dabei einerseits Weisen und Möglichkeiten gelingender Inklusion *innerhalb* kirchlicher Strukturen, sozialer Handlungsfelder und Gemeinschaft(en) empirisch zu rekonstruieren aber auch zu begründen. Andererseits werden in der biblisch-theologischen, aber auch philosophischen Reflexion einige Anknüpfungspunkte herausgearbeitet, die die grundsätzliche Idee von Inklusion stützen. Klug ist, dass dieses Anliegen auf unterschiedlichen Abstraktionsebenen und im Wechselspiel aus Betrachtung von Empirie sowie theologischer Reflexions- und Begründungsarbeit geschieht. Wünschenswert wäre, den Anschluss an bereits bestehende Inklusionsdiskurse außerhalb der Theologie stärker zu suchen und die jeweiligen, den vorliegenden Arbeiten zu Grunde gelegten Extensionen und Intensionen des Begriffs „Inklusion" transparenter auszuweisen. Für die Etablierung und Weiterentwicklung eines theologischen und (hoffentlich auch) interdisziplinären Diskurses stellt der Band jedoch einen gelungenen Beitrag dar, der seinem selbstgesetzten Anspruch gerecht wird. J. Mertesacker / L. E. Best

Ziegler, Theodor: *Motive und Alternativentwürfe christlicher Pazifisten.* Die vorrangige Option der Gewaltfreiheit im Religionsunterricht der Kursstufe. Göttingen: V&R unipress 2018. 426 S., ISBN 978–3–8471–0898–6 (Paperback); 978–3–7370–0898–3 (PDF).

Was hat christliche Pazifistinnen und Pazifisten dazu gebracht, den Krieg abzulehnen und sich für Gewaltverzicht und Frieden einzusetzen? Wie sind sie zu dieser Einstellung und Haltung gekommen? Spielen die Biographie, die Beschäftigung mit theologischen Fragen oder eindrückliche Vorbilder eine Rolle? Und: Wie stellen sie sich Alternativszenarien zur Konfliktbearbeitung in Gesellschaft, Bildung und in internationalen Beziehungen vor? Wie lassen diese sich umsetzen? Diesen Fragen geht Theodor Ziegler in seiner umfangreichen Dissertation nach und führt Gespräche mit 15 Persönlichkeiten, die sich in der christlichen Friedensarbeit engagieren.

Der Autor stellt seiner Arbeit eine persönliche Erfahrung angesichts eines „Kriegerdenkmals" in einer kleinen schwäbischen Gemeinde voran. Dort irritiert ihn der Begriff „dankbar" auf dem Gedenkstein, wo es heißt: „Die dankbare Gemeinde ihren gefallenen und vermissten Söhnen". Eine Kontaktaufnahme mit dem Gemeinderat bringt keine Klärung und stößt eher auf Unverständnis. Das ist sehr bezeichnend – auch noch heute im 21. Jahrhundert. Und damit intoniert Theodor Ziegler schon zu Beginn sein friedenspädagogisches Anliegen. Denn dieses politische Unverständnis „verdeutlicht die auch sieben Jahrzehnte nach Kriegsende notwendige kritische Auseinandersetzung über die Erinnerungskultur zu den vergangenen Kriegen sowie über die heutige Bewertung militärischer Gewalt im Rahmen einer friedensfördernden internationalen Konfliktkultur." (14)

Der theoretische Teil der Arbeit beginnt mit einleitenden Überlegungen zur Ausgangssituation in Gesellschaft, Kirche und Religionspädagogik. Dabei wirft der Autor einen Blick auf Unterrichtsmaterial zum Thema „Krieg und Friedenssicherung" und entdeckt davon ausgehend ein Forschungsdesiderat, das ihn zu einem ganz bestimmten Erkenntnisinteresse führt. Er stellt fest, dass die religions- und friedenspädagogischen Ansätze einer Vertiefung und Ergänzung bedürfen. Er plädiert für eine stärkere Aufnahme biographischer Dimensionen – auch angesichts einer eigenen gewaltfreien Praxis –, für eine fundierte Militärkritik im Hinblick auf Zielführung und Vertretbarkeit militärischer Gewalt und für das Entwickeln alternativer Konfliktbearbeitungsszenarien. Dies alles sollte dann in ein handlungsorientiertes Friedensleitbild münden. (42) Im Folgenden werden zentrale Begriffe der friedenspädagogischen Theoriebildung reflektiert: Konflikt, Gewalt, Krieg, Frieden. Der abschließende Zusammenhang von Ethik, Friedens- und Religionspädagogik hätte aber, gerade im Hinblick auf das Gesamtthema, eine ausführlichere Würdigung verdient. Vor allem unter Bezugnahme auf die wichtigen Arbeiten Karl Ernst Nipkows.

In seinem empirischen Forschungsteil legt Theodor Ziegler eine profunde Analyse seiner Voraussetzungen und Methoden vor. Ausführlich werden Experteninterviews und qualitative Datenanalyse in Hinblick auf das Forschungsinteresse beschrieben und das Forschungsdesign offengelegt. Anhand dieser Überlegungen entwickelt er einen stimmigen Interview-Leitfaden, der die Gespräche mit den pazifistischen Persönlichkeiten strukturieren soll. Er selbst bedauert es, dass an den 15 Interviews letztlich nur eine Frau teilgenommen hat und begründet dies mit den vor allem auf Männer bezogenen Wehrpflichtstrukturen der vergangenen Jahrzehnte. Spannend wäre es gewesen, wenn durch eine intensivere Suche eine größere Anzahl von Probandinnen und eine Aufnahme der Gender-Thematik, gerade auch im Hinblick auf das Friedensthema, möglich gewesen wäre.

Die Präsentation und Analyse der Interviews geschieht in zwei großen und vier kleineren Kapiteln, entsprechend dem Interview-Leitfaden: Motivationen für eine christlich-pazifistische Einstellung (87–198), Alternativen zu einer militärischen Außen- und Sicherheitspolitik (199–268), Realisierung dieser Alternativen (269–285), Beitrag der Kirchen zu dieser Realisierung (286–301), Anregungen für die Pädagogik/Didaktik (302–335) und der Begriff des Pazifismus (336–359). Dabei werden jeweils die Aussagen der Interviewten systematisch gebündelt, in Zwischenbeiträ-

gen reflektiert und an wichtigen thematischen Stellen inhaltlich-wissenschaftliche Exkurse eingefügt.

Dabei tauchen etwa im ersten Kapitel eine Fülle von einzelnen Aspekten auf, wie etwa bei den Motivationen für eine pazifistische Haltung. Die älteren Interviewpartner berichten von Kindheitserfahrungen aus dem 2. Weltkrieg, die jüngeren beziehen sich auf Erzählungen von Eltern und Großeltern. So berichtet etwa Theodor Ebert, wie er als Achtjähriger nach dem Krieg mit Fotodokumenten konfrontiert wurde. „Bulldozer, die Leichenberge zusammenschieben. Die Fotos der nackten, ausgemergelten Leichen wurden in den Schaufenstern eines Münsinger Kaufhauses gezeigt." (92) Ebenso wie Begegnungen mit den historischen Friedenskirchen spielen ein pazifistisches Umfeld in der Familie oder das Erleben von gewaltfreien Aktionen oder Demonstrationen eine Rolle. „Ich bin eine Frau, ich bin klein […]. Aber ich habe gemerkt, dass ich in gewaltfreien Aktionen mindestens so stark sein kann, wie diejenigen, die zwei Kopf größer und dreißig Kilo schwerer sind als ich", so sagt Ute Finck-Krämer (105). Neben diesen biographischen Erinnerungen treten auch spezifisch religiöse und auch rationale Begründungen in Erscheinung. Die Interviewten berichten sehr ausführlich von den Aussagen der Bergpredigt, dem historischen Jesus als Vorbild und ihrem eigenen Gottesbild – dies alles hat bei der radikalen Option für Gewaltfreiheit eine zentrale Rolle gespielt. Unter rationalen Gesichtspunkten werden vor allem Erfahrungen mit der Wiederbewaffnung der Bundesrepublik und dem atomaren Wettrüsten der 80er Jahre geschildert.

Diese Vielfalt an Themen hat aber auch einen großen Nachteil. Sie werden in den Interviewtexten oft nur kurz angeschnitten und in den Zwischenreflexionen meist knapp aufgegriffen und beleuchtet. Dies geschieht oft in Wiederholungen und mit wenig fundierter Fachliteratur, sodass diese Überlegungen immer wieder eher an der Oberfläche bleiben, was ein echtes Dilemma darstellt. Vielleicht hätte die Konzentration auf Kernthemen oder Motivbündel hier eine stärkere theologische, politik- und humanwissenschaftliche Durchdringung und Tiefe ermöglicht. Ein weiteres Problem wird u. a. in dem Abschnitt „Bibelverständnis" zum Thema Gewalt deutlich (141–142; ebenso die typologische Einteilung zu pazifistischen Einstellungen, 204). Zum einen bleibt unklar, ob diese Übersichten auf empirischen Untersuchungen beruhen oder ob es fachwissenschaftliche Quellen dafür gibt. Zum anderen, und das erscheint aus meiner Sicht wesentlich bedeutsamer, kommt in dem empirischen Material der Forschungsarbeit nur eine Form des Bibelverständnisses vor und zwar das eher literarisch-symbolische. Ein kontroverser Austausch unterschiedlicher Positionen ist daher nicht möglich. Dies liegt auch an der Auswahl der interviewten Personen: Menschen mit einer bewusst pazifistischen Haltung und einer sehr reflektierten theologischen Einstellung. Konträre Einstellungen kommen daher nicht vor – von vereinzelten kritischen Selbstreflexionen abgesehen – und so bewegen sich die meisten Aussagen zu den angesprochenen Themenbereichen im Sinne einer gegenseitigen Bestätigung und Bespiegelung immer wieder im Kreis. Das ist sehr schade, denn in einer echten Auseinandersetzung hätten sich die pazifistischen Inhalte wohl noch besser zuspitzen und konturieren lassen.

Im zweiten Kapitel geht es um Alternativen zur militärischen Kriegsführung. Die Interviewten berichten von gewaltfreien Konzepten, denken über den Sinn bzw. Verzicht von Strafen nach oder beschreiben gewaltfreie Konfliktlösungen, zum Beispiel durch die Gemeinschaft San'Egidio in afrikanischen Staaten. Auch wichtige geschichtliche Beispiele für gelungene gewaltfreie Strategien tauchen auf, so etwa die europäische Einigung, die friedliche Revolution 1989 und die Veränderungen in Südafrika durch die Überwindung der Apartheid. „Mein großes Vorbild war an dieser Stelle Tutu mit seiner Wahrheitskommission. Da wurden auch die Verbrecher nicht bestraft. Sie mussten ihre Taten nur benennen. Das ist manchmal schwer zu schlucken, weil manche Leute meinen, dass Verbrecher nicht nur einsehen, sondern bestraft werden müssen", so Theodor Ebert (208 f.). Immer wieder werden Forderungen nach einer Reform der UNO und des UN-Sicherheitsrates erhoben und als Weiterentwicklungen bringen die Befragten zivile Friedensdienste und eine internationale Polizei ins Spiel. Zwischendurch greift der Autor Begrifflichkeiten der Interviewten auf und reflektiert sie auf wissen-

schaftlicher Basis, so etwa „Vision", „Utopie" oder „Gebet". Am Ende dieses Kapitels formuliert er kritische Anfragen an eine gewaltfreie Konfliktbearbeitung. Spannend wäre es gewesen, hätte er seine Gesprächspartner im Interview damit konfrontiert.

Im dritten Kapitel kommen Vorschläge zu Wort, wie sich die oben genannten Alternativen realisieren lassen. Dabei gibt es immer wieder Überschneidungen zum vorangegangenen Kapitel. Im Zentrum stehen Überlegungen zum Abbau von Kriegsursachen, dem Stopp von Waffenexporten, dem Ausstieg aus der Nato oder zu einseitigen Abrüstungsmaßnahmen. Alle werden mit großer Überzeugung und Ernsthaftigkeit vorgetragen. Theodor Ziegler entwickelt daraus die Übersicht „Elemente der Realisierung einer gewaltfreien deutschen Friedenspolitik" (281), in der er in sehr komprimierter Form relevante Aspekte des Themas zusammenträgt.

Das vierte Kapitel widmet sich dem Beitrag der Kirchen zum Friedensauftrag. Dabei ergeben sich aufschlussreiche Aspekte, wie etwa die Funktion von Gemeinden als mögliches Frühwarnsystem, dargestellt anhand eines Beispiels aus Afrika, wo sich aus einer regionalen Wasserknappheit ein größerer Konflikt entwickelte, oder die Stärkung des Friedenspotentials durch interreligiöse Kooperation. „Man stelle sich vor, im nahen Osten würden sich die religiösen Führer verständigen auf ein gemeinsames starkes Wort zum Frieden, auf eine gemeinsame starke Ablehnung von Gewalt" so Markus Weingardt (295). Dabei wird jedoch die Friedenswilligkeit der Kirchen sehr unterschiedlich eingeschätzt.

Das fünfte Kapitel bietet Anregungen für Pädagogik und Didaktik. Betont wird unter anderem die Rolle der Lehrkraft, die in ihren Aussagen aber auch ihrem Auftreten und im Umgang mit Konflikten als Vorbild fungieren kann. Sehr bemängelt wird die Tatsache, dass in ethischen Überlegungen das Töten im Krieg stets als eine Ausnahme betrachtet wird. „Wir haben ja die Erziehung zur Gewaltlosigkeit, dass man andere nicht schlägt, dass man sie nicht bestiehlt, dass man die Wahrheit sagt, alles ist da. Und bisher waren die Kirchen auch mit daran beteiligt, die große Ausnahme zu legitimieren: Wenn's aber um Krieg geht, dann darf man töten, […] lügen, […] rauben und so weiter" so Ullrich Hahn (309). Es wird auch über Werte nachgedacht, die den Schülerinnen und Schülern wichtig sind und an die man anknüpfen könnte, und über Forderungen für eine konstruktive Konfliktlösung, angefangen im persönlichen Bereich sowie im Hinblick auf die internationale Ebene. Hin und wieder wird auch der Religionsunterricht erwähnt, aber alles bleibt doch sehr allgemein und unkonkret. Zudem wird auf Hemmnisse und Wegbereiter in Sachen gewaltfreien Handelns eingegangen. Am Ende extrahiert der Autor aus den Interviewpassagen einige allgemeine Kompetenzen für die Friedensbildung und listet eine Reihe von Vorbildern und Organisationen auf. Als methodische Anregungen werden soziodramatisches Rollenspiel und Geschichten erzählen sehr kurz beschrieben. Angesichts des Untertitels der Dissertation „Die vorrangige Option der Gewaltfreiheit im Religionsunterricht der Kursstufe" erscheint dieses Kapitel sehr enttäuschend. Die Darlegung von Kompetenzen, Inhalten, Methoden und Sozialformen hätte wesentlich mehr Gewicht erhalten müssen, auch durch die Einbeziehung friedenspädagogischer und -didaktischer Fachliteratur.

Im letzten Kapitel werden der Pazifismus-Begriff problematisiert sowie entsprechende Interviewabschnitte analysiert und ausführlich systematisch dargestellt.

Am Ende jedes Kapitels werden die Ergebnisse im Sinne einer Theoriebildung in kurzen Thesen formuliert und dann erklärt. So entstehen insgesamt 84 Thesen, in denen wichtige Erkenntnisse aus den Interviews und der wissenschaftlichen Arbeit prägnant und anschaulich vorgestellt werden. Den Abschluss des empirischen Forschungsteils bilden die Zusammenfassung der gesamten Thesen in „Merkmale einer christlich-pazifistischen Einstellung" und die Bündelung in 10 Hauptthesen (360–368). Hier verdichtet der Autor seine aus den Experteninterviews gewonnenen und mit der Fachliteratur reflektierten Erkenntnisse und bringt die Anliegen einer christlich motivierten Friedensbildung auf den Punkt. Im Schlussteil (369–383) geht er erfreulicherweise nun ausführlicher auf die schulische Friedensbildung ein und nimmt den Religionsunterricht, entsprechende Inhalte sowie die Unterrichtenden stärker in den Blick. Dies wird noch ergänzt durch religionsdidaktische Schlussfolgerungen und Lehrplanbezüge im Anhang (414–426). Wobei hier unter Religionsdidaktik lediglich eine Festlegung von

Inhalten verstanden wird. Etwas befremdlich erscheint die Begrifflichkeit (Lehrziele statt Kompetenzen), die sehr stark vom Inhalt ausgeht und in Gefahr ist, den Bezug zur Zielgruppe und die Subjektorientierung zu vernachlässigen. Das Ziel des Autors war es, eher programmatische Aussagen in Bezug auf sein Thema und die Behandlung im Unterricht zu formulieren, die völlige Ausblendung der Zielgruppe (15- bis 17-jährige Schülerinnen und Schüler einer ganz bestimmten Schulart) überrascht aber dennoch. Denn die Analyse der Zielgruppe gehört zu jeder guten Unterrichtsvorbereitung. Auch hier hätten – zumindest ebenso programmatische – Aussagen die inhaltlichen Bestimmungen einer Friedensbildung ergänzen und die didaktischen Überlegungen etwas stärker konkretisieren können.

Im Ganzen gesehen ist die Arbeit von Theodor Ziegler ein leidenschaftliches Plädoyer für eine pazifistische Grundhaltung und deren Umsetzung in Bildungsvollzügen. Gerade in unserer heutigen Zeit, wo die Militarisierung weltweit, in der Gesellschaft und an den Spielkonsolen unheimliche Ausmaße angenommen hat. Durch die Experteninterviews werden sehr anschaulich und einprägsam die Motive und Alternativentwürfe der christlich motivierten Persönlichkeiten deutlich. Sie werden in weiten Teilen qualitativ analysiert, mit der wissenschaftlichen Fachliteratur verknüpft und in aussagekräftigen Thesen verdichtet. V. Linhard

Splett, Jörg / Splett, Ingrid: *Meditation der Gemeinsamkeit.* Aspekte einer ehelichen Anthropologie. Heiligenkreuz: Be & Be 2018. 134 S., ISBN 978–3–903118–33–1 (Hardback).

Ein Geleitwort von Bischof Rudolf Voderholzer, des Splett-Schülers unter den deutschen Bischöfen, weist auf den „gesellschaftlichen Wandel des Ehebegriffs" seit dem ersten Erscheinen der Schrift im Jahr 1970 hin, die eine erneute, vierte (und nur minimal [11] überarbeitete) Auflage überaus dankenswert mache – als „die denkbar beste Grundlagenliteratur" für eine dringend notwendige „Entfaltung der ehelichen Anthropologie" (9), und dankt dem Ehepaar Splett „für ihr strahlendes Zeugnis einer christlichen Ehe" (10).

Eine Zusammenfassung des Werkes ist deshalb schwer, weil es schon in äußerster Verdichtung vorliegt. Was hier ein Absatz ist, ist bei anderen ein ganzes Buch. Dazu bedienen sich die Spletts im Bedenken der Gemeinsamkeit der Denkbewegung, die Jörg Splett bei Hegel erlernt hat: Eine Perspektive zeigt ihr Recht und stößt zugleich an Grenzen, also an das Recht anderer Perspektiven, und so fort, bis der Gegenstand möglichst umfassend angeschaut ist und die Fülle der Hinsichten in eine Synthese eingeht, die nur im Aufrechterhalten der in sie eingegangenen Vielfalt verständlich ist. Dass das, was bei Hegel dialektisch hier dialogisch, bzw. tria-logisch vermittelt wird, erweist sich als die einzig angemessene Methode, wenn anders Personen eben nicht im eliminierenden Sinne „aufgehoben" werden können, aber leichter macht es die Lektüre nicht. Das Folgende ist der Versuch, durch diese Fülle der Aspekte einen möglichst kurzen und unweigerlich abstrakten Weg zu gehen.

Die Einführung beschreibt die anliegende Meditation als zwar christlich geprägte, aber nicht im eigentlichen Sinne theologische, sondern naturale Meditation, die freilich im Durchdringen des Menschlich-Naturalen immer wieder „stets nur in Ansätzen, in kurzem Aufblick" auf dessen Grund den Menschen „im Licht seiner Berufung zu der Gnade Jesu Christi" (14) zu Gesicht bekommt (vgl. 60). Dabei geht es um die Struktur eines gemeinsamen Meditierens der Gemeinsamkeit, die bisher gegenüber den vorherrschenden *Monologien* und *Soliloquien* nicht „ihr volles Recht gefunden" (16) hat – ein Schauen also im „Zwiegespräch" (17), welches selbst „Teil des Vollzugs, nicht nur ein Denken-über, von außerhalb" (31) ist. Der erste und anspruchsvollste Teil erarbeitet in drei Schritten Ehe als „Grundgestalt". 1. „Selbsteinigkeit" (21–26): Gestalt meint hier nicht ein statisch Abgeschlossenes, sondern eine sich vollziehende und erhaltende „Kraftfigur" (22). Als solche ist sie nicht ohne Gegenkraft denkbar. Es geht um ein „Spannungsgefüge" (ebd.). Es geht um ein „Spannungsgefüge" (ebd.) von Einkehr und Auskehr: Je mehr etwas bei sich ist, geht es den Begegnenden an. Bei sich ist es aber, wenn es es selbst ist, und das bedeutet, dass es sich zur eigenen Endlichkeit entschließt

(Hegel). Denn nur in seinen Konturen ist etwas, was es ist. Leben und Tod bedingen sich also gegenseitig. Das aber ist kein Umkreisen des Selbst, sondern die Suche nach dem „je eigene[n] Gesetz" (24); und insofern ist „Identität [...] Selbstlosigkeit". Ist aber Gestalt „immer schon gespanntes Eins, so ist lebendigste Gestalt das Eins von Gestalten" (26). Das zweite Unterkapitel widmet sich solchem „Gestalt-Kreis" (V. v. Weizsäcker, 27–33). Zwei werden eines: „Hier rundet sich [...] der Bogen zwischen zweien zum Kreis" (28). Dies wird erfahren, und zwar „leicht – *wenn* es geschenkt wird" (28), will aber – „als Gedächtnis wie als Erwartung" (31) – auch meditiert werden. Zwei Konzepte werden der Einheit der beiden nicht gerecht: Werden beide als je für sich genügsame, in sich ruhende Wirklichkeiten gedacht, wäre der Bezug „nachträglich und zusätzlich" (29); wird aber der Bezug als das Eigentliche und Erste gesehen, erscheinen die beiden nur als die abstrahierten Ränder eines Prozesses. Stattdessen gilt es das Verhältnis so zu fassen, dass nicht bloß „keiner der beiden vor dem anderen einen Vorrang [hat], sondern auch nicht die beiden vor ihrem Spiel oder dieses vor ihnen" (30). Wie komplex dieses Spiel ist, zeigt die kurze Formalisierung des gegenseitigen Anschauens: „Einer vergegenwärtigt nicht nur den anderen, sondern auch dessen gegenläufige Vergegenwärtigung und darin sich als deren Ziel. Beide ‚schauen' also sich *und* den anderen, sie schauen ihrer beider Liebe und deren wechsel-seitige Ankunft." (32)

Und doch ist mit diesem Gestalt-Kreis nicht alles gesagt, denn zwar hat „das Geschehen kein Warum und Wozu, aber es hat ein Woher und eine Garantie seiner selbst, die weder im Du noch im Ich noch auch in ihrem Wir als solchem liegen kann" (33). Der Gestalt-Kreis öffnet sich zum (3.) „Dreigefüge" (34–48). Denn was ist es eigentlich, dass die zwei zu einen vermag? So paradox es klingen mag, ist dies nicht ihre Liebe zueinander: „Das wechselseitige Zueinander zweier Ströme (d. h., zweier Selbst-Vollzüge, zweier Selbst-Ausrichtungen) lässt sie gerade im Entscheidenden, in ihrer Ausrichtung, nicht eines werden, und das vielleicht am fühlbarsten dann, wenn sie nicht nur zueinander, sondern wirklich ineinanderstürzen, ja sich völlig durchdringen. Ströme werde nur eins, wenn ihr Strömen eins wird, wenn ihre Richtung einsinnig fortgeht." (40) Dieses Dritte eint nun in dem Maße, wie es als es selbst und um seiner selbst willen (und nicht nur instrumentalisierend um des einigenden Effektes willen) angestrebt wird, und wie es die beiden umfassend in ihrem „Grundwesen" angeht (41).

Die Liebenden „stehen gemeinsam dem Abgrund-Grund ihres Eins ‚gegenüber'" (37). Aber wie? Im Gegensatz zu Jörg Spletts Lehrer, Karl Rahner, sieht das Ehepaar Splett in der Unterscheidung von Transzendentalität und Kategorialität noch nicht die eigentliche Lösung des Problems einer Konkurrenz von Gottes- und Nächstenliebe. Denn die Verschränkung von Transzendentalem und Kategorialem verhindert nicht die Konkurrenz, sondern verschärft sie. Den Anderen lieben, indem man Gott liebt, nimmt entweder den Anderen nicht als ihn selbst ernst oder benutzt Gott bloß als Verstärker der Liebe zu jenem; und das Gleiche gilt, wenn Gott einzig im Anderen geliebt wird: Entweder wird er vom Blick des Anderen verdeckt oder dessen Augen werden entselbstet zu Gucklöchern auf den Ewigen. Stattdessen geht es um ein Dreispiel, indem keiner Mittel ist, sondern jeder Zweck; und zwar Zweck der beiden Anderen, die in der Zuwendung zu ihm ihre Einheit finden. Das unerschöpfliche, Jörg Splett ein Denkerleben bewegende, Strukturgesetz ist nun, dass diese Einheit zweier in ihrer Zukehr zum dritten von jedem der drei mit und gegenüber jedem gilt, und insofern kommt jeder zur „Hochzeit" mit jedem und ist zugleich der „Freund des Bräutigams" (46; Joh 3,29), indem er den Anderen in ihrer Liebe zu ihm die Einheit der Mitliebe gönnt (45 f.). Jedoch geht dieses Dreispiel nur auf, weil Gott und Mensch nicht auf derselben Ebene liegen – er wird geliebt als Herr der Liebe, der aufgrund seiner Herrlichkeit ganz frei geben und damit die beiden freigeben kann (W. Kern, Anm. 11).

Diese Grundstruktur ehelicher Liebe wird nun (II.) an den konkreten Lebensgestalten aufgewiesen – sie deuten sie und sie wird von ihnen konkretisiert. Dabei geht es (1.) zunächst um den „Ernst des Unterschieds" (50–59). Die „Grunddifferenz [besteht] in der Urteilung der Geschlechter" (53), ohne dass man deswegen beide definieren könnte (denn so wie es „den" Menschen nur in seiner Konkretion – und d. h. auch gerade seiner Geschlechtlichkeit – gibt, so gibt es auch Mann und Frau „nur als *die* Männer und die

Frau*en*“ [53]). Grundlegend ist „der biologische Unterschied mit der daraus folgenden fundamentalen Aufgaben-Teilung zwischen Mann und Frau“ – wie immer dieser dann kultiviert wird. Erst in dieser Andersheit aber gibt es Ergänzung (was nicht heißen muss, dass es sie binnengeschlechtlich nicht gäbe – liegt das Anderssein von Personen überhaupt doch tiefer als das geschlechtliche, auch wenn dieses jenes vertieft). Dabei ist es nicht mein Blick oder der Blick des Anderen, dem hier Priorität zukommt, beide erkennen auf je ihre Weise sich und den Anderen, und erst ihr Austausch – freilich splettsch komplex: Im Wissen darum, dass ich den Blick des Anderen so habe, wie er sich mir mitteilt – „wird für beide fruchtbar“ (55). Dabei ist es nicht ihre Andersheit, die die Harmonie trübt, vielmehr setzt Harmonie ja Andersheit voraus, sondern ihre Gleichheit in der „Verstimmung“. Eines also ist die Andersheit von Du und Ich, vertieft in der Andersheit von Mann und Frau, ein anderes die je eigene Andersheit zum je Eigentlichen; solche intrapersonale Verstimmung macht die interpersonale Harmonie zum Missklang. Insofern ist der Ruf, den Anderen wie Christus die Kirche zu lieben, nicht auf die Geschlechter umzulegen: Jeder ist gerufen den Anderen mit seiner Sünde zu lieben und sich als solcher geliebt zu wissen. Im sichtbaren Riss aber geschieht immer wieder „unsichtbare Fügung“ (58). Damit aber wird der Unterschied zum Dritten wieder entscheidend: Er, der zusammenfügt, ist im Gegensatz zu uns der unbegrenzt Verlässliche; ihm kann man restlos vertrauen, nicht jedoch dem eigenen Vertrauen. Doch muss Ihn dessen Unzulänglichkeit nicht an Seinem Wirken hindern: „Immer wieder erfahren die beiden [...], dass ihnen gegeben wird, was ihnen aufgegeben ist. So getragen, vermögen sie dann sich und den anderen auf sich zu nehmen, ihre Fremdheit und deren Erlösung: in der gemeinsamen Form ihrer Liebe“ (59).

(2.) Einer trage „[d]es anderen Last“ (60–80). Da aber beide schwach sind, heißt dies: Geben, was wir nicht haben (62). Dies aber glückt tatsächlich: „Sorge und Sorge bergen einander, Frage steht der Frage Antwort“ (6) – und zwar aufgrund dieser Schwachheit bzw. im Maße ihrer Anerkenntnis; nur dieses kann sich die Kraft schenken lassen, den Andern zu tragen. Aber wie dieses, wenn ich doch seine Last bin? Belaste ich ihn nicht mehr, als ich ihm helfen kann; wie wenn meine Hilfe, unbeholfen und halbherzig, wie sie ist, dem anderen mehr verdeckt als zeigt? Müsste man ihn dann nicht um seinetwillen lassen? Dann nicht, wenn er in eben diesem Tragen meiner (als) Last seine Bestimmung gewählt hätte – bleibt ihm doch ohne Wahl seiner Bestimmung seine Identität verwehrt. Dann wäre die tiefste Last des Anderen, die zu tragen wäre, die Belastung, die es für mich bedeutet, ihm Last zu sein. „Und so fügt sich erneut – wenn auch mit dunklem Klang – der Ring der Liebe“ (67).

Solcher Dienst aneinander weitet sich (3.) zum „Gemeinsame[n] Dienst“ (69–76). Er nimmt sich leicht und doch nicht auf die leichte Schulter: Er ist „Spiel [...] in der Schwebe zwischen ‚tierischem‘ Ernst und kindischer Narrheit“ (71). Und wie in jedem Spiel bedeutet alles konkrete Tun und dessen Material „sich und doch zugleich viel mehr“ (ebd.). Dass es aber Spiel sein kann, verdankt es wieder seinem Grund, dessen Geben ungeschuldet ist. Dieses bringen die Liebenden zur Erscheinung, indem sie ihm antworten in einer Öffnung ihrer Liebe auf den Nächsten: die Kinder, die Freunde, Notleidende. Aber ist der Dienst nicht auch Last und widerspricht das nicht dem Spiel? Das ist nicht so, wenn verstanden wird, dass gerade die Last zum Spiel befreit: nämlich dazu, dass der Dienst nicht den „Reiz und Zauber“ (75) anstrebt, sondern sich, und das heißt das Wohl des Anderen; so aber wird er mehr und mehr befreit – womit sich die zwei möglichen Fehlhaltungen der Last gegenüber zeigen und verbieten: Festhalten und damit Verlust des anfänglichen Zaubers unter Verweigerung ihn als Ziel-Verheißung eines Werde-Weges zu verstehen; Absolutsetzung der Mühe als einzig akzeptiertem Sold für den eigenen Dienst unter Verweigerung des Festes als Garant eigener Selbstlosigkeit. „Diese Einsicht aber verleiht dann schon dem Weg die Fröhlichkeit des Ziels. Der Zauber des Anfangs ist nicht völlig zerbrochen, er ist nur aufgebrochen, er hat sich aufgetan und begleitet den Weg als dessen stete Verheißung“ (76).

Zuletzt (5.) geht es um die Lebensgestalt von Reden und Schweigen (89–97): Sprache ist „der Ordnungsentwurf, in dem der Mensch sich seine Welt erst gibt“ (89). Freilich wird sie ihm gegeben, aber dieses Geben wird eben dort erst wirklich, wo sein Vernehmen das Gegebene ankommen lässt und benennt (Gen 2,19). Sprache ist allgemein, aber so

dass jeder sie auf je seine Weise spricht, und auch hier wird die Unterschiedenheit von Personen vertieft durch jene der Geschlechter. Man muss sich also verständigen „in *den* Sprachen, ‚zwischen' beiden, in dem Sprach-Raum, den sie gemeinsam errichten" (91). Dabei reicht das Verstehen tiefer als das Missverständnis, das ja nur auf dem Hintergrund prinzipiellen Einverständnisses denkbar ist. Schweigen aber muss nicht Kommunikationsabbruch sein, sondern ist unter Liebenden das Dasein dieses Grundverständnisses. „Sprache ist Gemeinsamkeit im Ja. Und das Schweigen in ihr lebt die ‚Unsäglichkeit' dieser Bejahung" (96). Freilich gibt es auch hier wieder Momente, in denen sich die Fülle schenkt, aus denen heraus es wieder in die Niederung des Übens geht („Demütigungen der Anfängerschaft" [96]). Denn, wo es um wirkliche Ergänzung des Eigenen geht, müssen die Liebenden immer wieder auf die Fremdheit des Anderen stoßen und sich für dessen Verstehen neu auf den Weg machen.

Was die Liebe aber auf diesem Weg zwischen Angeld und unbeholfenem Lernen vorantreibt, ist das „Hoffen auf die Endgestalt" – so der Titel des dritten Teils mit drei Unterkapiteln. (1.) Wirksamer Schmerz (101–109). Schmerz raubt die Worte und vereinzelt so die Liebenden. Der Leidende kann dem anderen nicht wirklich mitteilen, was er zu leiden hat; und der Partner „steht wie an Land, während den anderen der Wirbel packt" (102). Litte er einen, vielleicht aus Solidarität gesuchten, eigenen Schmerz, wäre damit auch nicht geholfen, denn „jeden schwemmte dann seine eigene Woge davon. In solchem Meere treibt man nicht gemeinsam" (ebd.). Und doch kann der Partner „zwar nicht ‚im' Schmerz, aber mit allen Kräften ihm gegenüber völlig ‚bei' ihm" (102) sein. So aber „sind sie nun doch beieinander". Auch wenn beide dies erst hinterher erfahren – was für den „Rang" dieser Erfahrung spricht; denn je höher etwas ist, desto mehr ergreift es alle Erfahrung des Begegnenden, so dass er erst im Rückblick zu sich kommt (Hemmerle, 85). Insofern kann Schmerz, weil er im Unmittelbaren scheidet, „jenseits der Harmonie der Gefühle die ‚unsichtbare Fügung' von Person und Person" (104) freilegen (und kann freilich auch offenlegen, dass die Einheit diesem Angriff nicht gewachsen war [was nicht schon heißt, sie sei überhaupt nicht gewesen, 105]). Bei näherem Hinblick zeigt sich, dass es um mehr als bloße Offenlegung geht, vielmehr stoßen wir hier auf die „entscheidenden Hindernisse [...] auf dem Weg der Freiheit [...]: Man muss an ihnen und von ihnen aus entweder hinauf oder hinab" (106). Insofern reifen wir nicht bloß „*unter* Schmerzen, sondern auch durch sie" (106). Genauer gesagt: „Der Schmerz macht nicht stärker; an ihm, im Ringen mit ihm erstarkt der Mensch und wächst seine Liebe" (107). Und umgekehrt: Wachstum in der Liebe ist verbunden mit dem Schmerz des Selbstverzichtes (und insofern gibt es – C. S. Lewis – selbst im Himmel etwas, das ihm „nicht ganz unähnlich wäre" [108]). In diesem Sinne aber ist sein wahrer Ort „im Herzen der Liebe" (ebd.). Und dann wieder erscheint er, weil er genau diesen Zusammenhang verbirgt, als er selbst entartet: „So darf der Schmerz des Lebens nicht quälen, so kann er darum nicht ‚von Anfang an' gewesen sein" (108 f.). Die Meditation muss sich nun dem (2.) „Schmerz der Schuld" (110–121) stellen. Ausgegangen wird nicht vom Schuldigen, sondern von dem, „dem er den Schmerz seiner Schuld zufügt" (110). Die Akzeptanz seines Neins wäre nun die Zustimmung zu seinem Selbst-widerspruch zu seinem ursprünglicheren Ja, und damit nur scheinbar für ihn. Vielmehr muss er „es auf sich nehmen, gegen ihn zu streiten" (112); Nein sagen zu seinem Nein. Aber wie? „Das *liebende* Nein sagt sein Ja zuerst und vor allem zu dem ursprünglichen Ja ihrer gemeinsamen Einwilligung (114)." Für diese aber ist das je eigene Ja beider notwendig, was besagt, dass für den Kampf um die Einheit der Glaube an den Widerspruch im Schuldigen notwendig ist. Das aber besagt, dass er die Schuld des Anderen auch als Schmerz in ihm zu erkennen hat (dem voraus wäre zu erfragen, ob, was wie Schuld aussieht, nicht tatsächlich vor allem Schmerz ist, der Schmerz nämlich, dem Anderen nicht das Gewünschte geben zu können aufgrund von Unfähigkeit oder anderer vordringlicher Verpflichtungen [116]). Zugleich hat er seinen Schmerz zu befragen, inwiefern er auch Anteile eigener Schuld, etwa beleidigter Selbstsucht, hat. Wie aber steht es um den Schuldigen? Er hofft auf die Wiederherstellung der zerstörten Identität (der eigenen und der durch ihn, oder beide, beschädigten gemeinsamen Identität) – und zwar in der Wahrheit, nicht im Maße neuer Eigenmächtigkeiten. In der Hoffnung auf den Aufgang der Wahrheit erhofft er das

eigene Gericht: als Freilegung der eigenen Verkehrtheit wie als Aufrichtung (119) zu neuer Einheit miteinander. Erfahren wird dies schon in der gegenseitigen Verzeihung als „Tat der geheimnisvollen ‚inneren Anfangskraft' [Guardini] unserer Freiheit" (120) – erhofft als Vollendung, die am Ende steht. 3. Der Tod (122–131). Die Liebe ist stark wie er (Hld 8,6 – nicht etwa, wie meist zu lesen, stärker). „Wir sterben, oder genauer: jeder von uns stirbt – was bedeutet das für unser Einssein?" (123). Die Schrift scheint dessen Ende nahe zu legen (Mt 22,30; 1 Kor 7,29–32). Aber spricht sie andererseits nicht auch vom Ende von Himmel und Erde und verheißt uns diese neu, was doch nicht heißen kann andere, sondern diese neu? Freiheit vollzieht sich zeitlich: „Das Jetzt der Freiheit ist immer ein Jetzt, in dem ihre Herkunft (das Angebot ihres Namens) sich als ihre Zukunft (als Gebot, sich anzunehmen) kundtut" (127). Ihre Zukunft aber ist ihr Tod, jedoch, wenn jeder Moment ein Moment der Freiheit ist, als ihr äußerster Moment: ihr letztes Wort. Und dies ist sie nicht bloß als Stellungnahme zu ihr selbst, sondern zu allem, worauf sie bezogen ist. Und weil sie als Liebe ganz werden will, will sie ihren Tod – was freilich nicht heißt, dass sie ihn nicht fürchten würde. Weil wir uns nie ganz geben können, dient uns der Tod, in dem er uns uns nimmt. Es ist diese restlose Selbstentäußerung, von der die Liebe hofft, dass sie jenseits ihrer das Spiel wirklich vermag. Sich und den Anderen ganz freigegeben habend, um sich nun ganz geben und ihn ganz empfangen zu können. Der Abschied heißt deshalb immer auch: den Anderen in das Können zu entlassen, das mir hier noch nicht gelingt. Insofern geschieht durch den Tod Lösung, die Erlösung ist. Für das Jenseits beider wird deshalb erhofft, „dass unsere Ehe dann vollends *erlöst* sei" (131).

Das vorliegende Buch ist eine intellektuell und existenziell herausfordernde und beglückende Meditation der Gemeinsamkeit. Als Ehekatechese dürfte sie nach wie vor zu schwer sein, für deren Grundlegung allerdings ist ihre Rezeption unverzichtbar. Eheliches Denken, das zeigt dieser Klassiker eindringlich, geschieht so selten, wie es für eine Lehre vom Menschen unerlässlich ist. Dem Dank von Bischof Voderholzer an den Be&Be-Verlag für die sorgfältige Neuauflage (einzig die Seitenangaben im Namensregister stimmen nicht) schließt sich der Rezensent an. Zugleich äußert er die Hoffnung, dass das Denken des Ehepaares Splett die Rezeption erfährt, die es verdient, bzw. wichtiger: die es braucht, damit die Theologie der Ehe tiefer blickt als bisher. Dass sie das noch nicht tut, dürfte auch damit zusammenhängen, dass sie über die Jahrhunderte vor allem von denen betrieben wurde, die um des Evangeliums willen auf sie verzichten. Ob es wirklich weise ist, dass die, die sie um desselben Evangeliums willen leben, in die Entscheidungen, die die Kirche zu treffen hat, im Wesentlichen einzig als Adressaten eingebunden sind? F. v. Heereman

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

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

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter **www.herder.de** beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: +49 761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

ThPh 94 (2019) 481–497

Unglaubliche Demut

Das Paradox der Christologie bei Augustin

Von Sven Grosse

1. Die moderne Infragestellung der Zwei-Naturen-Lehre

Die Lehre von der Inkarnation Gottes, derzufolge Jesus Christus in sich zwei Naturen, eine göttliche und eine menschliche Natur, vereine, ist in einem breiten Strom des Denkens seit dem 18. Jahrhundert in Misskredit geraten. Um nur ein Gegenargument, formuliert von einer prominenten Stimme, zu nennen: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling referiert diese Lehre so, „dass Gott in einem bestimmten Moment der Zeit menschliche Natur angenommen habe", und nennt dann als, wie er meint, schlagenden Einwand „wobei schlechterdings nichts zu denken seyn kann, da Gott ewig außer aller Zeit ist"[1]. Es kann also, Schelling zufolge, gar kein Zeitpunkt angegeben werden, *zu dem* Gott die Menschwerdung vollzogen und die menschliche Natur angenommen habe.

Es fehlt dementsprechend nicht an Versuchen, diese Lehre umzugestalten und damit zu verabschieden, wofür diese Formulierung Friedrich Schleiermachers ein Beispiel bietet:

> Insofern nun alle menschliche Thätigkeit des Erlösers in ihrem ganzen Zusammenhang von diesem Sein Gottes in ihm abhängt und es darstellt, rechtfertigt sich der Ausdrukk, dass in dem Erlöser Gott Mensch geworden ist, als ihm ausschließend zukommend, wie auch jeder Moment seines Daseins, soweit man ihn isoliren kann, ein neues solches Menschwerden und Menschgewordensein Gottes darstellt, weil immer und überall alles menschliche in ihm aus jenem göttlichen wird.[2]

Es *wird* das Menschliche aus dem Göttlichen (strenggenommen meint Schleiermacher das Abhängig-Sein des Menschen von Gott), aber Gott selbst *wird* eben nicht; er kann gar nicht werden.

Ich will gegenüber solchen Einwänden herausarbeiten, dass es möglich und sinnvoll ist, von den zwei Naturen in Christus zu reden, und dass es gerade angemessen ist, diese Rede als eine *paradoxe* Rede aufzufassen, die

---

[1] *F. W. J. Schelling*,Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1802), in: Schellings Werke, nach der Originalausgabe herausgegeben von *M. Schröter*; Band 3, München 1927, 319 f. (V 297 f.). Der Satz lautet bei Schelling im Zusammenhang so: „Die Menschwerdung Gottes in Christo deuten die Theologen ebenso empirisch [wie die Dreieinigkeit; S. G.], nämlich daß Gott in einem bestimmten Moment der Zeit menschliche Natur angenommen habe, wobei schlechterdings nichts zu denken seyn kann, da Gott ewig außer aller Zeit ist."

[2] *F. Schleiermacher*, Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. 2., umgearb. Aufl. Berlin 1830 [= CG], § 96.3, Kritische Gesamtausgabe, herausgegeben von *H.-J. Birkner [u. a.]*, fortgeführt von *H. Fischer [u. a.]* [= KGA], Bd. I.13/2, Berlin/New York 2003, 69,24–70,4 / herausgegeben von *M. Redeker*, Bd. 2, Berlin ^{7}1960, 58.

sehr wohl etwas „zu denken“ hat, gerade weil sie sich im Zusammen-Setzen von Gegensätzen ausdrückt. Als Grundlage zu diesen Überlegungen will ich mich einigen Texten Augustins zuwenden, weil er – nicht als der erste, aber doch mit der Prägnanz eines geschulten Rhetors – mit Bedacht eine paradoxe Redeweise gewählt hat, um vom Gott-Sein und Mensch-Sein Jesu Christi zu sprechen.[3] Augustinus hat das Wort „paradoxum“ zwar nicht verwendet; das Griechische παράδοξον in Lk 5,26 („wunderbar“) wird in der Vulgata mit „mirabilia“ wiedergegeben, und Augustins Reflexionen über den besonderen Charakter der christologischen Sachverhalte, wie sie sich für den menschlichen Verstand darstellen, greifen immer wieder auf „mirari“ und damit verwandte Wörter zurück.[4] Er stellt fest, dass der menschliche Verstand diese Sachverhalte „nicht zu erfassen vermag“,[5] das heißt, er vermag sie wohl zu denken, aber nicht die Gegensätze zum Ausgleich zu bringen, die er im Durchdenken dieser Sachverhalte entdeckt. Die paradoxe Redeweise ist darum die allein sachgemäße; sie stellt aber auch eine Herausforderung an den Menschen dar, zu „glauben“, was sie ausdrückt. Augustin spricht sogar von einer „unglaublichen Demut“[6] Gottes. Darum spricht er wiederholt davon, dass der Mensch sich darü-

[3] Unter der Literatur zu Augustins Lehre von der Inkarnation siehe *G. Madec*, Art. Christus, in: AugL 1 (1994) 845–908, insbes. 899f.: Le paradoxe chrétien, sowie *A. C. Outler*, The Person and Work of Christ. A Companion to the Study of St. Augustine, herausgegeben von *R. W. Battenhouse*, New York 1955, 343–370, insbes. 348–355; *A. Grillmeier*, Jesus der Christus im Glauben der Kirche; Band 1, Freiburg i. Br. [u. a.] 1979, 597–604, insbes. 600–602, und *V. H. Drecoll*, Der Christus humilis, in: *Ders.* (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 438–445, insbes. 442–444 (zu ep. 137 und 219), sowie *R. Williams*, La cristologia de Agustín, in: Augustinus 52 (2007) 9–21. – Eine Übersicht über die wichtigsten Quellen zu Augustins Christologie und eine Charakteristik seiner Art, Christologie zu treiben, bei *D. Keech*, The Anti-Pelagian Christology of Augustine of Hippo, 396–430, Oxford 2012, 6–12. *J. Lam Cong Quy*, Die Menschheit Jesu Christi in den Werken des Augustinus, Bischof von Hippo, Rom 2007, hat sich vor allem mit der Menschheit Christi beschäftigt, nicht so sehr damit, wie menschliche und göttliche Natur zueinander stehen. – Eine Übersicht über die Christologie Augustins in den „Enarrationes in psalmos“ bietet *J. Bouman*, Augustinus: Die Theologie seiner Predigten über die Psalmen (Enarrationes in Psalmos). Aus dem Nachlass herausgegeben von *S. Grosse* unter Mitarbeit von *B. Splitt*, Paderborn 2019, 118–187, insbes. 125–133.

[4] Zur Begriffsgeschichte siehe *M. Neumeyer*, Art. Paradoxe, das, in: HWRh 6 (2003) 516–524; *H. Schröer*, Art. Paradox, in: HWPh 7 (1989) 90–96. – Zur Bestimmung des Paradoxons als einer „zusammengeballten Geschichte“ siehe *S. Grosse*, Theologie und Wissenschaftstheorie, Paderborn 2019, 36–41, insbes. 39.

[5] „mens humana […] non capit“ (ep. 137,5, CSEL 44: 101,16); der menschliche Verstand neigt aber dazu, nur das zu glauben, „quae sibi quisque facilia non factu sed captu putat, aequo animo accipit, supra ea ueluti ficta pro falsis ducit“ (ep 137,14, CSEL 44: 117,2–4).

[6] „fortasse non credit“ (ep. 137,5, CSEL 44: 101,16 f.); „et putamus nobis de omnipotentia dei incredibile […]“ (ep. 137,5, CSEL 44: 104,12); „Hoc solum si faceret Verbum deus, ut caro fieret, incredibilis esset humilitas; et beati qui credunt hoc incredibile: ex incredibilibus enim constat fides nostra“ (s. Mai 22,1, Miscellanea Agostiniana; Band 1: Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti, herausgegeben von *G. Morin*, Rom 1930, 314,19–21).

ber nur „verwundern“ kann.[7] Schließlich verwendet er auch den Begriff „absurditas“[8].
Dieses paradoxale Formulieren der Christologie wird in dem von Prosper von Aquitanien entworfenen *Lehrbrief Leos an Flavian* konsequent fortgesetzt, der gleichfalls in dieser Untersuchung herangezogen wird. Prosper hat durch ihn die augustinische Christologie an das Konzil von Chalcedon vermittelt.[9] Durch dieses Konzil hat sie einen für die Kirche verbindlichen Rang gewonnen.

2. Das Paradox der zwei Naturen

Als ein erstes Beispiel paradoxalen Redens sei eine Stelle aus dem *Brief 137* genannt, in welchem Augustin seine Christologie besonders konzentriert und durchdacht darbietet. Wie in einer Vorwegnahme des schellingschen Einwandes und in bewusster, direkter Konfrontation mit ihm schreibt er:

> [D]erjenige [Gott] hielt sich in seinem Leibe an die Ordnungen und Maße der Zeiten, der ohne jegliche eigene Veränderlichkeit durch Veränderung die Ordnung der Jahrhunderte zusammengewoben hat. Das nämlich wuchs innerhalb der Zeit, was seinen Anfang genommen hat außerhalb der Zeit: das Wort aber, das am Anfang war, durch das die Zeiten geworden sind, hat eine Zeit erwählt, zu der es Fleisch annahm […].[10]

3. Die Diastase der zwei Naturen

Diese in Paradoxen formulierte Christologie wird indes von Augustin oft so weiter ausgeführt, dass sie ein Missverständnis nahelegt. Augustin formuliert mehrmals als Regel des katholischen Glaubens:

> Was immer ihr also Niedriges von dem Herrn Jesus Christus gehört habt, denket an die erfolgte Annahme des Fleisches, wie er wurde unsertwegen […]; was immer ihr aber von ihm im Evangelium hört oder leset, wie hoch er sei und wie erhaben über

[7] „Miratur hoc mens humana“, „se ipsam primitus scrutata miretur“ (ep. 137,5, CSEL 44: 101,16 f.); in dem Nachdenken über die Fernsinne, die eine Analogie zur Inkarnation mit sich bringen, heißt es dann: „uisus auditusque adferunt mirabilem quaestionem“; „haec omnia mira sunt“ (ep. 137,5, CSEL 44: 103,17–104,1; 104,7). – Hier klingt auch das an, was Platon über das Erstaunen als Anfang aller Philosophie gesagt hat (Theaitetos 155d).

[8] „nihil horum adfirmari sine quadam uelut absurditate potest“ (ep. 137,6, CSEL 44: 104,7 f.).

[9] Vgl. COD(D)^2 1 (1998), 77–82. Zur Verfasserschaft des Briefes siehe *W. Geerlings*, Art. Prosper Tiro von Aquitanien, in: LACL^3 3 (2002) 596 f., hier 597a (ep. 28 ad Flavianum).

[10] „ille in suo corpore numeros temporum mensurasque seruauit aetatum, qui sine ulla sui mutabilitate mutando contexit ordinem saeculorum. Hoc enim creuit in tempore, quod coepit ex tempore; uerbum autem in principio, per quod facta sunt tempora, tempus elegit, quo susciperet carnem“ (ep. 137,10, CSEL 44: 109,8–14). Es gibt eine englische Übersetzung dieses Briefes von *W. Parsons* in FaCh 20 (1953) 18–36. – Peter Günzel hat die rhetorische Struktur von „Brief 137“ wie auch anderer christologischer Texte Augustins sehr ausführlich untersucht, indes nicht das eigentümlich Paradoxale in Augustins Rhetorik herausgearbeitet: *P. Günzel*, Christologie im Kontext. Zur rhetorischen Struktur christologischer Texte bei Augustinus von Hippo, Würzburg 2019.

> alle Geschöpfe, dem Vater gleich und gleichewig wie er, darin sollt ihr das erkennen, was zur Gestalt Gottes, nicht was zur Gestalt des Knechts gehört.[11]

Es werden also die Aussagen, welche die Bibel von Jesus Christus macht, aufgeteilt – je nachdem, ob sie von ihm als Gott oder als Mensch zu gelten haben. Wenn Christus also von sich sagt: „Der Vater ist größer als ich" (Joh 14,28), dann spricht er als Mensch. Wenn er hingegen sagt: „Ich und der Vater sind eins" (Joh 10,30), dann spricht er als Gott. Jesus Christus ist dann als Gott größer als er selbst als Mensch.[12] Als Gott ist Christus weiterhin auf seinem Thron im Himmel; er übt weiterhin die Herrschaft über die Welt aus. In der Gestalt Gottes hat er die Welt gemacht; in der Gestalt des Knechtes ist er gekreuzigt worden. „Wir sagen nämlich nicht, dass das in Christus tot war, was Gott war, sondern was Mensch war."[13] Augustin geht noch weiter: Es muss unterschieden werden, ob die biblischen Aussagen von seiner menschlichen Seele oder seinem Leib sprechen. Der Seele nach ist er während der drei Tage in der Unterwelt gewesen; dem Fleische, also dem Leibe, nach lag er während dieser Zeit im Grab.[14]

Der *Lehrbrief Leos an Flavian* sagt dann, dass Christus der Menschheit nach sterben konnte, der Gottheit nach aber nicht,[15] und ordnet die Widerfahrnisse und Taten Jesu jeweils der einen oder der anderen der beiden Naturen zu.[16]

Solche Stellen können den Eindruck erwecken, dass die Menschwerdung Gottes offenbar gar nichts für Gott selbst austrägt. Er ist nach wie vor so, wie er auch ohne die Menschwerdung oder vor der Menschwerdung gewesen ist. Besonders diesen Eindruck bestärkend ist Augustins Auslegung von Phil 2,7, „Et habitus inventus ut homo". Es gibt Augustin zufolge vier Arten von *habitus*. Auf den *habitus* der Menschheit, die der Gottgleiche annimmt, trifft die dritte Art zu: Es ist wie mit der Kleidung, die ein Mensch anlegt. Er hat auch ohne sie seine Gestalt; seine Gestalt ändert sich nicht, wenn er die Kleidung anlegt; aber die Kleidung verändert ihre Gestalt durch das Anlegen.[17]

---

[11] „Quidquid ergo humiliter positum audistis de Domino Iesu Christo, susceptae carnis dispensationem cogitate, qualis factus est propter nos, […] quidquid autem sublime et supra omnes creaturas excelsum atque diuinum, et Patri aequale atque coaeternum de illo audieritis in euangelio poni uel legeritis, scitote uos hoc legere quod ad formam Dei pertinet, non quod ad formam serui" (Io. ev. tr. 36,2, CChr.SL 36: 324,1–7; BKV² 11, 545). Ähnlich in div. qu. 69,1 und dort „regula catholicae fidei" genannt: Wenn vom Sohn gesagt wird, er sei geringer als der Vater, dann ist es von seiner Menschheit gesagt; wenn, er sei ihm gleich, dann ist es von seiner Gottheit gesagt (CChr.SL 44A: 184,1–16).

[12] Io. ev. tr. 78,2 (CChr.SL 36: 524,12–14; BKV² 19, 898 f.).

[13] „neque enim dicimus hoc in Christo esse mortuum, quod deus erat, sed quod homo erat" (s. Guelf. 3,3, Miscellanea Agostiniana 1, 454,3–5).

[14] Io. ev. tr. 78,2–3 (CChr.SL 36: 524,6–12; 525,14–16; BKV² 19, 900).

[15] COD(D)² 1 (1998) 78b, 17 f.

[16] U. a. Joh 10,30 und 14,28 (ebd. 79b,22–81a,11).

[17] div. qu. 73, CChr.SL 44A: 209–212.

Es liegt nahe, diese Ausführungen Augustins darauf zurückzuführen, dass er zu stark der (neu-)platonischen Philosophie verpflichtet geblieben sei und damit ein fremdes Element in die christliche Theologie hineingetragen habe.[18] Man könnte demgegenüber versuchen, die Zwei-Naturen-Lehre anders zu gestalten: Die göttliche Natur würde dann aufgrund der Menschwerdung auch leidensfähig oder, noch weiter gehend: Sie wäre schon vor der Menschwerdung leidensfähig und gerade aufgrund dessen zur Menschwerdung in der Lage. Nach der Menschwerdung litte dann Gott tatsächlich in seiner göttlichen Natur.[19]

4. Die reale Einheit der beiden Naturen

Es lohnt indes, diese augustinischen Stellen genauer zu betrachten und in ihrem Zusammenhang zu sehen. Augustin betont auf der einen Seite die Unterscheidbarkeit von Gott und Mensch, wie auch von Seele und Leib, in Jesus Christus, auf der anderen Seite und im selben Zuge identifiziert er dies alles mit demselben Subjekt. Er lässt sich dabei vom Glaubensbekenntnis leiten:

> Denn auch dem Menschen Christi wird es nicht vorenthalten, Sohn Gottes genannt zu werden, so wie auch sein Fleisch, das alleine im Grab war, verdiente, Sohn Gottes genannt zu werden. Denn was sonst bekennen wir, wenn wir sagen, dass wir an den eingeborenen Sohn Gottes glauben, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden ist? Und was von ihm begraben worden ist als das entseelte Fleisch? Wenn wir also glauben an den Sohn Gottes, der begraben wurde, nennen wir ohne Zweifel Sohn Gottes auch das Fleisch, welches allein begraben wurde.[20]

Nun handelt es sich hier nicht um eine bloße Sprechweise. In einem gleichlaufenden Gedankengang, nur mit „Christus" als dem identischen Subjekt und ebenfalls mit der Begründung aus dem Glaubensbekenntnis, heißt es an einer anderen Stelle der Johannesauslegung: Es „ist Christus begraben worden", und: „Wer außer Christus Jesus, sofern er das Wort ist, ist Gott bei Gott?"[21] Hier wird also nicht bloß benannt, sondern auch identifiziert. Augustin erklärt in *Brief 137* ausdrücklich: Jesus Christus, der Mittler,

---

[18] Dies war in der Tat die Auffassung der neuprotestantischen Augustin-Interpretation, besonders der von *O. Scheel*, Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk, Tübingen 1901. Dazu, referierend und – zu Recht – als Fehlurteil würdigend, und zur weiteren, einsichtigeren Forschungsgeschichte *W. Geerlings*, Die Christologie Augustins. Zum Stand der Forschung, in: *C. Mayer* (Hg.), Internationales Symposion über den Stand der Augustinus-Forschung vom 12. bis 16. April 1987 in Gießen, Würzburg 1989, 219–230.

[19] Vgl. dazu die Überlegungen von *J. Moltmann*, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972, 184–267.

[20] „Neque enim homo Christus non dicitur Filius Dei, quod etiam sola caro eius in sepulcro meruit appellari. Nam quid aliud confitemur, cum dicimus credere nos in unigenitum Dei Filium, qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus? Et quid eius nisi caro sepulta est sine anima? Ac per hoc cum credimus in Dei Filium qui sepultus est, profecto Filium Dei dicimus et carnem quae sola sepulta est" (Io. ev. tr. 78,2: CChr.SL 36, 524,5–12; BKV² 19, 898).

[21] „sepultus est Christus", „Quis, nisi Christus Iesus, quantum adtinet ad id quod est Verbum, Deus apud Deum?" (Io. tract. 47,13, CChr.SL 36: 412,15 f. 20 f.; BKV² 11, 698 f.).

> ist zwischen Gott und den Menschen erschienen, damit er in der Einheit der Person beiderlei Natur verbinde und das Gewöhnliche erhebe zum Ungewöhnlichen und das Ungewöhnliche einschränke durch das Gewöhnliche.[22]

Es besteht also eine *reale* Einheit aufgrund des Eine-Person-Seins, welche die göttliche und die menschliche Natur miteinander verbindet, so wie auch Leib und Seele im Menschen miteinander als in einer Person verbunden sind.[23] Es handelt sich also um eine wirkliche Demut Gottes, wenn er Mensch wird, und dies ist das, was, Augustin zufolge, den Logos der biblischen Schriften vom Logos der Platoniker unterscheidet.[24] Es ist dann ein weiterer, folgerichtiger Schritt, in dem Augustin von einem „deus crucifixus"[25] spricht. Im *Lehrbrief Leos an Flavian* heißt es:

> Wegen dieser Einheit der Person also, die bei jeder der beiden Naturen zu denken ist, heißt es einerseits, der Menschensohn sei vom Himmel herabgekommen […], und andererseits, der Sohn Gottes sei gekreuzigt und begraben worden, obwohl er dies nicht in der Gottheit selbst […], sondern in der Schwachheit der menschlichen Natur erlitten hat.[26]

Augustin denkt hier offenbar in der gleichen Weise wie sein etwas jüngerer Zeitgenosse Cyrill von Alexandrien: Wenn beide Naturen in ihrer Person – Cyrill sagt: in ihrer *hypostasis* – eins sind, dann kann, was eigentümlich für eine der beiden Naturen ist, von dem Konkretum der anderen Natur als Subjekt ausgesagt werden, weil derjenige, der Mensch ist, real identisch ist mit demjenigen, der Gott ist. So ist Maria auch die Gebärerin Gottes.[27] Augustin hätte sich, wenn er noch am Konzil von Ephesus hätte teilnehmen können, auf die Seite Cyrills gegen Nestorius gestellt, auch wenn seine Aufteilung der Aussagen über Christus – das eine ist gemäß seiner menschlichen Natur zu sagen, das andere gemäß seiner göttlichen – *für sich* genommen an die nestorianische Trennungschristologie erinnern.[28] Sie sind aber nicht für

---

[22] „nunc uero ita inter deum et homines mediator apparuit, ut in unitate personae copulans utramque naturam et solita sublimaret insolitis et insolita solitis temperaret" (ep. 137, 9, CSEL 44: 108,14–16).

[23] Vgl. Ench. 10,35–11,35 (CChr.SL 46: 69f. – Wilhelm Geerlings erhebt ganz zu Recht Einspruch gegen die Interpretation bei *Scheel*, Die Anschauung Augustins, 97 und 232, die darauf hinauslaufen würde, dass es sich bei Augustin um eine „Redefigur oder eine rein verbale Idiomenkommunikation" handle: *W. Geerlings*, Christus Exemplum, Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins, Mainz 1977, 130. Der Grund dafür ist die reale Einheit von Gott und Mensch in einer Person.

[24] Conf. VII, ix, 13–14; xviii, 24, vgl. *Drecoll*, Der Christus humilis, 440f.

[25] „Verbum dei […] mortuus […] deus crucifixus est" (s. Mai 22,1, Miscellanea Agostiniana 1, 314,21f., vgl. ep. 169,8, CSEL 44: 617). Die weiteren Formulierungen, die *Geerlings*, Christus Exemplum, 126, nennt: „deus nascens" (s. 192,1, PL 38: 1012; s. 189,4; PL 38: 1006), „deus mortuus" (s. 214,7, PL 38: 1069, en.Ps. 130,12, CChr.SL 40: 1907), „caro Dei" (trin. IV, 21,31, CChr.SL 50: 204) finden sich nicht an den als Belege genannten Stellen. Augustinus sagt dort lediglich, dass der Eine Christus geboren wurde, starb und Fleisch hatte.

[26] „Propter hanc ergo unitatem personae in utraque natura […] legitur filius hominis descendisse de caelo, et filius dei crucifixus dicitur ac sepultus, cum haec non in divinitate ipsa […] sed in naturae humanae infirmitate perpessus" (COD[D]^2 1 [1998] 80a, 26–37).

[27] *Cyrill*, Anathematismen zu Brief 3 an Nestorius, Nr. 1: COD(D)^2 1 (1998) 59a,10–15.

[28] Als „nestorianisch" wird hier einfach die Gegenposition zum Anathematismenbrief

sich zu nehmen, sondern immer im Gegenüber zu den Aussagen über die reale Identität desjenigen, der Gott und Mensch zugleich ist.

Gott erniedrigte also wirklich sich selbst, wie es in Phil 2,7 f. gesagt und immer wieder von Augustinus bekräftigt wird,[29] wenngleich er immer wieder hinzufügt, dass Gottes Sohn zugleich seine Erhabenheit bewahrte: „[D]ie Erniedrigung war also ein Annehmen des Niedrigen, kein Verlieren der Erhabenheit."[30] – Der *Lehrbrief Leos an Flavian* sagt dann: Der Sohn Gottes „steigt vom himmlischen Thron herab, ohne die Herrlichkeit des Vaters zu verlassen"; „der leidensunfähige Gott war sich nicht zu schade, leidensfähiger Mensch zu sein", aber die „Entäußerung, in der sich der Unsichtbare sichtbar darbot", war „eine Herabneigung des Erbarmens, nicht ein Fehlen von Macht"[31].

Es wird nun die ganze Komplexität des Paradoxons sichtbar, mit dem Augustinus die Gottmenschheit Christi beschreibt. Das Paradox besteht nicht nur darin, dass Gott und Mensch eine Person sind. Es besteht auch in dem Zusammen-Setzen von (a) dem Auseinanderhalten von Gott und Mensch und (b) dem Eins-Sein von Gott und Mensch in der einen Person. Auf der einen Seite (a) spricht man dann von der göttlichen und der menschlichen Natur, auf der anderen (b) vom Konkretum „Gott" (oder „Gottes Sohn") und „Mensch".

Es wäre nun ein Missverständnis, wenn man meinen würde, man hätte das Problem gelöst und das Paradox damit aufgelöst, dass man das Auseinanderhalten von Gott und Mensch der Ebene der göttlichen beziehungsweise menschlichen Natur zuordnet, das Eins-Sein hingegen dem Konkretum „Gott". Diese Sprachregelungen dienen nur der Klarheit und Durchsichtigkeit, in welcher das Paradox dargestellt wird. Denn *divinitas* beziehungsweise *humanitas* kann nichts anderes sein, als was der *deus* beziehungsweise *homo* Jesus Christus ist. Wenn man in dieser Sprachregelung für das Auseinanderhalten von Gott und Mensch von der Natur Gottes beziehungsweise des Menschen spricht, dann deswegen, weil hier ausgedrückt wird, was die beiden Naturen *abgesehen* von ihrer Vereinigung in der Inkarnation sind, was die göttliche Natur *auch* im Gott-Menschen Jesus Christus weiterhin ist[32].

---

bezeichnet. – Vgl. als Problemanzeige bei Augustinus (nicht als Problemlösung) *G. Remy*, La christologie d'Augustin cas d'ambiguité, in: RSR 96 (2008) 401–425, hier 424.

[29] Io. eu. tract. 47,13 CChr.SL 36: 412; BKV² 11, 699; ep. 137, 4.12.

[30] „fuit ergo exinanitio accipere humilia, non perdere sublimitatem", s. Lambot 16, zit. nach *Madec*, Art. Christus, 899. Vgl. Io. eu. tr. 51,3, CChr.SL 36: 440 (BKV² 11, 748), oder auch: „Sic se inanivit: formam servi accipiens, non formam Dei amittens; formam servi accessit, non forma Dei discessit" (s. 183,4 f., PL 38: 990), vgl. auch ench. X,34 (CChr.SL 46: 68 f.).

[31] „de caelesti sede descendens et a paterna gloria non recedens", COD(D)² 1 (1998) 79a, 20 f.; „inpassibilis deus non dedignatus est homo esse passibilis" (ebd. 79a, 30 f.); „exinanitio illa qua se invisibilis visibilem praebuit […] inclinatio fuit miserationis, non defectus potestatis" (ebd. 78b, 32–37).

[32] Diese Paradoxalität wird übersehen, wenn man nur einseitig davon spricht, dass Augustin die Leidensunfähigkeit Gottes bekräftigt habe, wie dies in den Aufsätzen von Michael Figura und Markus Enders der Fall ist: *M. Figura*, Das Leiden Gottes in der Theologie der Kirchen-

5. Die Notwendigkeit der Unversehrtheit der göttlichen Natur

Weshalb aber betont Augustinus immer wieder, dass die Gottheit in Jesus Christus nichts an ihrer Vollkommenheit verloren habe? Die erste Antwort lautet: Damit noch immer gesagt werden kann, dass Jesus Christus Gott ist. Der Satz „Das Wort wurde Fleisch" (Joh 1,14) kann nicht so verstanden werden, dass das Wort aufhörte, Wort, also Gott, zu sein. Man könnte aber noch fragen, ob man nicht sehr wohl von einem Bleiben der göttlichen Natur in Jesus Christus reden könne, aber so, dass diese sich verändere: dass sie leide, dass sie ihre Macht verliere, dass sie – wenn man dies denken könnte – sterben würde, ohne aber aufzuhören, göttliche Natur zu sein.

Augustin besteht hingegen darauf, dass die göttliche Natur in Jesus Christus durch die Vereinigung mit der menschlichen Natur nicht versehrt wird. Er setzt dieser Aussage, wie wir gesehen haben, die Aussage paradoxal entgegen, dass Gott in der konkreten Person Jesu Christi sehr wohl leidet und stirbt. Er betont aber die Unversehrtheit der göttlichen Natur, weil nur so zu erklären ist, dass Menschen gerettet werden durch Jesus Christus. Das göttliche Wort bleibt ewig und „geht nicht unter, und durch es gehst auch du nicht unter"[33]. Deswegen und nur deswegen kann auch der Mensch der Vergänglichkeit entzogen werden. Die Menschwerdung des Wortes verursacht eine Vermittlung, ein Weiterreichen der göttlichen Natur an den Menschen (vgl. 2 Petr 1,4). Gerade die göttliche Eigenschaft der Unsterblichkeit, der Unverletzlichkeit, darf nicht durch die Menschwerdung beeinträchtigt werden, sonst würde ja ihr Ziel nicht erreicht.[34]

6. Die Vergöttlichung der menschlichen Natur

Die menschliche Natur ist eine veränderliche und faktisch dem Tod unterworfene Natur. Sie ist aber sozusagen auch nach oben hin verwandelbar. Sie wird durch die Vereinigung mit der göttlichen Natur unsterblich. Das deutet Augustin in *Brief 137,9* an, wenn er sagt, dass Christus als der Mittler das

väter, in: Com(D) 32 (2003) 434–450, hier 446 f.; *M. Enders*, Kann Gott leiden? Zur Frage nach der Leidensfähigkeit Gottes in der Theologie der Kirchenväter mit einem Ausblick auf das Mittelalter, in: Com(D) 32 (2003), 451–464, hier 461. Doch kommt Michael Figura dann doch in einer Bilanz der patristischen Theologie zu der Einschätzung, dass man zu der Affirmation der Leidensunfähigkeit Gottes die Christologie hinzuzunehmen habe und sich daraus das christliche Paradox ergibt, dass der leidlose Gott leidet: *Figura*, Das Leiden Gottes, 447 f.

[33] „non perit, et per ipsum nec tu peris" (s. 124,3, PL 38: 688). Zugleich sagt Augustin, dass der Mensch Jesus Christus, Mittler zwischen Gott und Mensch, „an unserer Sterblichkeit teilnahm, um uns an seiner Gottheit teilnehmen zu lassen": „qui factus est particeps mortalitatis nostrae, ut nos participes faceret divinitatis suae", ciu. 21,16 (De civitate Dei, herausgegeben von *B. Dombart/A. Kalb*; Band 2, Leipzig ^{5}1929, 520,14–16).

[34] Augustinus entwickelt diesen Gedanken auch auf der Ebene der Seele: Ohne die Gnade des Glaubens, die von Christus stammt, kann niemand die fleischlichen Begierden besiegen und durch Vergebung der Sünden gereinigt werden. Das ist aber nur möglich, wenn Gott sich bei der Menschwerdung nicht verwandelt (vgl. ep. 137,12, CSEL 44: 113,7–11).

Gewöhnliche erhebe zum Ungewöhnlichen.[35] Gott wandelte, indem er die Menschheit annahm, den Menschen zu etwas Besserem, während er selbst nicht zu einem Schlechteren gewandelt wurde. Er gewährte der menschlichen Natur reichlich seine Gottheit.[36]

> Der Sohn Gottes wurde nämlich der Wirkung der Sterblichkeit teilhaftig, damit der sterbliche Mensch der Gottheit teilhaftig würde. Der dir verheißen hat, mit dir sein Gutes gemeinsam zu haben, der hat zuerst mit dir dein Schlechtes gemeinsam gehabt.[37]

Es ist die

> menschliche Natur zu beglückwünschen, dass sie so von dem eingeborenen Worte angenommen wurde, dass sie als unsterblich in den Himmel übertragen und die Erde so hoch emporgehoben wurde, dass ein unvergänglicher Staub zur Rechten des Vaters sich setzte.[38]

Diese Verwandlung der menschlichen Natur vollzieht sich zuerst in dem Menschen Jesus Christus. Die Verwandlung ist ein Prozess, der mit der Ankunft des Wortes im Leib der Maria, mit der Entstehung des Menschen Jesus Christus beginnt, aber erst mit der Auferstehung und der Himmelfahrt für ihn ihr Ziel erreicht. Dieser Prozess ist ein Urbild des Prozesses, den jeder einzelne Mensch durchläuft, wenn er zum Glauben an Jesus Christus kommt und mit ihm durch den Glauben verbunden wird.[39]

---

[35] Im Lehrbrief Leos, COD(D)^2 1 (1998) 78b,31: „humana augens".

[36] „hominem in melius mutandum nullo modo in deterius mutata coaptauit nomen humanitatis ab eo dignanter adsumens, diuinitatis ei largiter tribuens" (ep. 137,8, CSEL 44: 107,5–7).

[37] „Filius enim dei particeps mortalitatis effectus est, ut mortalis homo fiat particeps diuinitatis, qui tibi promisit communicandum tecum bonum suum, prius tecum communicauit malum tuum" (en. Ps. 52,6, CSEL 94/1: 98,14–17). Vgl. auch die Stelle im s. Mai 22,1: „inuenit iacentem aegrotum, communicauit cum illo infirmitatem suam, uocans illum ad diuinitatem suam: factus est in passionibus occidens passiones, et moriens suspensus in ligno est, ut interficeret mortem" (Miscellanea Agostiniana 1, 314,24–27).

[38] „naturae humanae gratulandum est, eo quod sic assumpta est a Verbo unigenito, ut immortalis constitueretur in caelo, atque ita fieret sublimis, ut incorruptiblis puluis sederet ad dexteram Patris" (Io. eu. tract. 78,3, CChr.SL 36: 525,20–23). BKV^2 19, 900, übersetzt hier: „der vergängliche Staub". Das ist vom Text nicht gedeckt; Augustinus will gerade sagen, dass der Staub, welcher der Mensch ist (Ps 103,14), unvergänglich wird. – Zugleich aber sagt Augustin damit, dass die menschliche Natur auch in dieser Erhöhung menschliche Natur bleibt. Obgleich er die Ausdrücke „misceri", „permixtus" usw. für die Verbindung der beiden Naturen verwendet, die im *Horos* von Chalcedon ausgeschlossen werden (ἀσυγχύτως), macht er aber doch, ganz chalkedonensisch, deutlich, dass er damit nicht meint, aus dem miteinander Gemischten würde ein Drittes werden. Beides bewahrt seinen unterschiedlichen Charakter, so wie auch Licht sich nicht mit der Luft vermischt, die es durchdringt (vgl. ep. 137,11, CSEL 44: 110,3–10). Augustinus schiebt damit der später „monophysitisch" genannten Lehre des Eutyches einen Riegel vor, derzufolge die menschliche Natur als solche in der göttlichen aufgelöst würde: „[deus / verbum] non consumpsit [hominem] utique, sed adsumpsit. Ecce sic factum est et tamen quidam haeretici peruerse mirando eius laudandoque uirtutem naturam humanam in eo prorsus agnoscere noluerunt"; es folgt die von Augustin schon vor Chalcedon formulierte chalcedonensische Formel „in unitate personae copulans utramque naturam" (ep. 137,10, CSEL 44: 108,1–4.14 f.). – Der *Horos* von Chalcedon: COD(D)^2 1 (1998) 86a, 33. Dazu: *E. L. Fortin*, The Definitio Fidei of Chalcedon and its Philosophical Sources, Berlin 1962, 489–498; *H. R. Drobner*, Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel „Una persona", Leiden 1986, inbes. 169–171.

[39] Siehe dazu *Geerlings*, Christus Exemplum, 198 f., zu Christus als „exemplum resurrectionis" und damit als „sacramentum" (220–228, mit Belegen).

7. Die Verhüllung der göttlichen Natur

Die Natur Gottes wandelt sich hingegen nicht, denn das würde ihrem Wesen widersprechen. Es gibt aber für sie etwas, das dem Sich-Wandeln, und zwar dem Leiden und Sterben der menschlichen Natur entspricht. Es ist dies das *Hinzunehmen* und *Sich-Vereinigen* mit der menschlichen Natur. Wenn Gott die menschliche Natur nicht annehmen und sich nicht mit ihr vereinigen würde, dann würde es für ihn in der Person Jesu Christi auch keinen Tod geben. So wird er aber zu einem, der leidet und stirbt. Gott *kann* dies nur, weil er sich mit einem Menschen vereinigt hat. Christus ist tot gewesen, weil er Mensch war.[40] Das Sich-Entleeren von Phil 2,7 vollzieht sich in diesem Hinzunehmen und ist ein Verbergen der göttlichen Natur unter der menschlichen: „Er verbarg, was er war."[41] Der *Lehrbrief Leos an Flavian* sagt, dass Gott, als er Knechtsgestalt annahm, die Unermesslichkeit seiner Hoheit „verhüllte".[42]

8. Die kreatürlichen Analogien zum Paradox der Inkarnation

Augustin bringt in *Brief 137* eine Reihe von Plausibilisierungen dieses christologischen Paradoxons. Wenn man diese betrachtet, dann kommt man zu einem genaueren Verständnis, sowohl, wie er das Verhältnis der beiden Naturen in Christus auffasst, als auch, welche Vorstellung er von dieser Paradoxalität hat.

Augustin nennt Analogien zu dem Sachverhalt, dass Gottes Wort sich einerseits in die menschliche Natur Christi eingebunden hat, eins geworden ist mit dem Leib des Kindes im Leib der Mutter Maria, und andererseits weiterhin an jedem Ort der Schöpfung voll gegenwärtig ist. Die Analogien betreffen immer Sachverhalte, wonach etwas einerseits an einem begrenzten Ort lokalisierbar ist, sich andererseits aber weit über dessen Begrenzungen hinaus erhebt. Dies ist bereits beim Gesichtssinn und beim Hörsinn der Fall. Das Auge und das Gehör sind eindeutig ein Bestandteil des Körpers in seiner Begrenztheit. Und doch richtet sich das Sehen und das Hören auf etwas, das weit außerhalb des Körpers sein kann. Diese Eigenart wird deutlich, wenn man diese Sinneswahrnehmungen der Fernsinne mit denen des Schmeckens und des Fühlens vergleicht, die nur im oder am Körper stattfinden können (das Riechen hat hingegen wohl eine Mittelstellung).[43] Die Seele wiederum erfasst diese Eigenart der Sinneswahrnehmung, ohne

[40] Es war in ihm tot, was Mensch war: „neque enim dicimus hoc in Christo esse mortuum, quod deus erat, sed quod homo erat" (s. Guelf. 3,3, Miscellanea Agostiniana 1, 454,3–5), also war er in der Einheit der Person tot, *weil* er Mensch war.

[41] „Occultans quod erat" (s. 187,4, PL 38: 1003).

[42] „universitatis dominus servilem formam obumbrata maiestatis suae inmensitate suscepit", COD(D)^2 1 (1998) 79a, 27–29.

[43] Ep. 137,5–6, CSEL 44: 102,5–104,9, vgl. etwa den Satz: „uisus auditusque adferunt mirabilem quaestionem, aut quo modo anima sentiat, ubi non uiuit, aut quo modo uiuat, ubi non est.

sich dazu der Sinneswahrnehmung zu bedienen.[44] Sie geht also auch über ihren Bereich hinaus. Die Inkarnation kann nun mit diesen Sachverhalten so verglichen werden, dass (a) Gott aus der Seinsweise, die ihm eigentümlich ist, nämlich der des reinen, unverbundenen Geistes, der gegenüber der körperlichen Welt sich so verhält, dass er an jedem ihrer Orte ganz gegenwärtig ist, sich in eine andere Seinsweise begibt, nämlich derjenigen, in der er mit der Menschheit des Menschen Jesu personal verbunden ist. Man kann dies aber auch in der Weise betrachten, dass (b) Gott sich gerade aus der Unbegrenztheit herausbegibt und sich an einem Ort lokalisierbar macht, also eine Bewegung umgekehrt zu derjenigen der Fernsinne vollzieht, welche die Grenzen eines lokalisierbaren Körpers überschreiten. Diese Bewegung hebt aber nicht auf, dass Gott so bleibt, wie er ist, genauso wie die Sinnesorgane Teile eines begrenzten Körpers bleiben und die Seele etwas Unkörperliches bleibt.[45] Augustin unterscheidet somit die Gegenwart des göttlichen Wortes im Menschen Jesus Christus, den das Wort angenommen hat, von seiner Gegenwart, in welcher es in anderen Kreaturen anwesend ist. Es handelt sich um eine weit andere Art von Gegenwart.[46]

Was ich eben aber eine Plausibilisierung der Inkarnation durch den Vergleich mit den Fernsinnen und der nicht-sinnlichen Erkenntnis des Körpers durch die Seele nannte, ist genau genommen keine Plausibilisierung. Denn die Paradoxalität, oder wie Augustin sich ausdrückt, die „absurditas" der Inkarnation wird durch diese Analogien keineswegs herabgesetzt und eingeebnet, sondern Augustin weist auf, dass es dort eine vergleichbare „absurditas" gibt.[47] Er will nicht, dass man sich weniger über die Inkarnation wundert, sondern er will, dass man sich über diese Eigenheiten im geschöpflichen Bereich *auch* wundert.[48] Im Herausarbeiten des Wunderbaren – oder, wenn wir es so nennen wollen, des Paradoxen – geschieht die möglichst präzise Erfassung der gegebenen Sachverhalte. Die Arbeit der Vernunft in der Theo-

---

Neque enim nisi in carne sua est; sentit autem etiam praeter carnem suam" (ep. 137,6, CSEL 44: 103,17–104,4).

[44] Ep. 137,6, CSEL 44, 9–11.

[45] Augustin setzt diese Analogien in Nr. 7, 8 und 10 des Briefes fort. Dort spricht er vor allem von der Paradoxie, dass sich in kleinen Dingen eine große Kraft befindet, z. B. aus kleinen Samen große Bäume werden können, die Pupille des Auges große Dinge zu sehen vermag, kleine Tiere wie Ameisen und Bienen in ihrem Vorsorgen eine Voraussicht für künftige Zeiten beweisen, wie sie Esel und Kamele nicht haben.

[46] Der Satz ep. 137,12 (CSEL 44: 111,13 f.) ist in der Edition der CSEL und auch in der englischen Übersetzung in FaCh durch die Zeichensetzung falsch abgetrennt worden. Der vollständige Satz lautet: „longe alio modo quodam quam eo, quo creaturis ceteris adest, suscepit hominem." Erhellend ist der Gegensatz zu der Aussage Friedrich Schleiermachers: „Der Ausdruck ‚Sein Gottes in irgend einem anderen' kann immer nur das Verhältnis der Allgegenwart Gott zu diesem anderen ausdrükken." Es gibt „insofern kein Sein Gottes in irgend einem einzelnen Ding, sondern nur ein Sein Gottes in der Welt." (CG, § 94.2, KGA I.13/2, 55,8–10 / Redeker 2, 45). Dazu *S. Grosse*, Gehört Schleiermacher in den Kanon christlicher Theologen?, in: *Ders.* (Hg.), Schleiermacher kontrovers, Leipzig 2019, 83–118, hier 92 f.

[47] Augustin sagt in Blick auf die transzendierende Kraft der Fernsinne: „nihil horum adfirmari sine quadam uelut absurditate potest" (ep. 137,6, CSEL 44: 104,7 f.).

[48] „haec omnia mira sunt" (ep. 137,6, CSEL 44: 104,7).

logie besteht also nicht darin, das Paradoxe zu reduzieren, sondern darin, es möglichst präzise zu beschreiben.

Augustin hinterfragt dabei die Bereitschaft des Menschen, etwas für wahr zu halten. Der Mensch knüpft diese Bereitschaft gewöhnlich an die Bedingung, die Dinge erfassen zu können.[49] Der Mensch neigt dazu, nur das als wahr zu glauben, was er erfassen kann; alles darüber hinaus erklärt er für erfunden.[50] Es ist die Gewohnheit und das Gegebensein in der ständigen Erfahrung im täglichen Leben der Schöpfung, weswegen man diese Sachverhalte wie die Vereinigung von Seele und Leib für wahr anerkennt.[51] Wenn man aber von dieser Erfahrung abstrahieren und nur nach der Glaubwürdigkeit dieser Vereinigung fragen würde, dann würde man nicht mehr in einem stärkeren Maße – Augustinus meint sogar: vielmehr in einem geringeren – bereit sein, dies zu glauben, als die Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus.[52]

Augustin sieht letztlich die Bereitschaft, die Inkarnation zu glauben, nur darin gegründet, dass Gott sie so zu glauben befiehlt: Wenn eine Begründung erfragt werden kann, dann wird es kein Wunder mehr sein; wenn ein vergleichbares Beispiel gebracht werden kann, wird es nicht mehr einzigartig sein. Gott kann etwas tun, das wir nicht erforschen können. In diesen Dingen besteht die ganze Erklärung der Tatsache darin, dass derjenige, der sie getan hat, sie hat tun können.[53] Augustin kann auch ganz einfach sagen: „Allein dieses, wenn das Wort, das Gott ist, dies tun würde, dass es Fleisch wird, wäre eine unglaubliche Demut; und selig sind, die das Unglaubliche glauben; unser Glaube gründet nämlich auf Unglaublichem."[54]

---

[49] „Miratur hoc mens humana et, quia non capit, fortasse nec credit" (ep. 137,5, CSEL 44: 101,16 f.).

[50] Augustin formuliert dabei einen Ausspruch des Sallust um. Sallust schreibt: „quae sibi quisque facilia factu putat, aequo animo accipit, supra ea ueluti ficta pro falsis ducit.", Sallust, Catilina 3,2. Augustin ersetzt das „facilia factu" (leicht zu tun) durch ein „facilia captu" (leicht zu erfassen): „quae sibi quisque facilia non factu sed captu putat, aequo animo accipit, supra ea ueluti ficta pro falsis ducit" (ep. 137,14, CSEL 44: 117,2–4).

[51] Vgl. ep. 137,10, CSEL 44: 109,15–18; ep. 137,11, CSEL 44: 110,9–12.

[52] Vgl. ep. 137,11, CSEL 44: 111,1–7. Augustinus meint, es müsste dann leichter sein, dies zu glauben, weil ja immerhin die kreatürliche Seele und das Wort Gottes beide etwas Unkörperliches sind. Hier kann man indes einwenden, dass der Abstand zwischen dem Schöpfer und der Kreatur größer ist als der zwischen dem Körperlichen und dem Unkörperlichen. Immerhin sagt Augustin selbst, dass die Natur Gottes, welcher der Schöpfer von Leib und Seele ist, noch mehr von der Natur des Leibes unterschieden ist, als die Natur der Seele es bereits ist: ep. 137,4, CSEL 44, 101,9–15.

[53] „hic si ratio quaeritur, non erit mirabile; si exemplum poscitur, non erit singulare. Demus deum aliquid posse, quod nos fateamur inuestigare non posse", ep. 137,8, CSEL 44, 107,10–14. Ganz grundsätzlich stellt Augustin fest, dass man mit der Erforschung der Geheimnisse Gottes nie zu Ende kommen wird, s. ep. 137,3 mit dem Zitat von Eccli. 18,6 (CSEL 44: 99,14–100,11).

[54] „Hoc solum si faceret Verbum deus, ut caro fieret, incredibilis esset humilitas; et beati qui credunt hoc incredibile: ex incredibilibus enim constat fides nostra" (s. Mai 22,1, Miscellanea Agostiniana 1, 314,19–21). – Augustin berührt hier Tertullians Ausdrucksweise in dessen berühmten und umstrittenen „credibile est, quia ineptum est", oft wiedergegeben als „credo quia absurdum" (*Tertullian*, De carne Christi V,4, CChr.SL 2: 881,26–28); dazu: *S. Grosse*,

9. Die eschatologische Überwindung der Paradoxalität (Luther)

Das Paradox löst sich für den glaubenden Menschen erst dann auf, wenn er als Geschöpf ganz mit Gott vereint worden ist. Das wird von Luther in seiner *Disputatio de divinitate et humanitate Christi* beleuchtet, wenn er zweierlei Sprachen nennt, in denen das Wort „Geschöpf" unterschiedliche Bedeutungen habe: Es ist

> dem Gebrauch der alten Sprache nach und bei anderen Dingen [wenn es nicht um die Vereinigung des Menschen mit Gott geht; S. G.] eine Sache, die in unendlicher Weise von der Gottheit getrennt ist.

Dann ergibt sich das Paradox.
Hingegen:

> Dem Gebrauch der neuen Sprache nach bezeichnet das Wort [„Geschöpf"; S. G.] eine Sache, die mit der Gottheit untrennbar in derselben Person in unaussprechlicher Weise verbunden ist. So folgt notwendigerweise, dass die Wörter Mensch, Menschheit, gelitten usw. und alles über Christus Gesagte neue Wörter sind.[55]

Der glaubende Mensch denkt sich, indem er glaubt, dabei jetzt schon, dass diese Worte eine neue Bedeutung haben, in denen die Vereinigung mit Gott für die menschliche Natur nicht etwas ihr Widersprechendes ist. Solange für den glaubenden Menschen aber noch gilt, dass sein Mensch-Sein ein von Gott getrenntes ist, muss für ihn die Rede von der Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus ein Paradox sein.

10. Paradox der Verzweiflung (Kierkegaard) – Paradox der Hoffnung

Das Paradox ist bei Augustin wie auch bei Luther darauf angelegt, sich aufzulösen in eine nicht-paradoxale Beschreibung der Einheit von Gott und Mensch, weil Gott dem Menschen seine Natur mitteilt. Es ist somit ein Paradox der Hoffnung. Es ist kein Paradox der Verzweiflung, wie Kierkegaard es in seinen *Philosophischen Brocken* definiert:

> Das Paradox ist des Gedankens Leidenschaft […] und so ist es auch des Verstandes höchste Leidenschaft, den Anstoß zu wollen, ganz gleich, dass der Anstoß auf die eine oder andere Weise sein Untergang werden muss. Das ist denn des Denkens höchstes Paradox: etwas entdecken zu wollen, das es selbst nicht denken kann.[56]

Christliche Apologetik als Integration und Konfrontation. Grundstrukturen der Apologetik Tertullians, in: ThPh 79 (2004) 161–173.

[55] (21) „Nam creatura veteris linguae usu et in aliis rebus significat rem a divinitate separatam infinitis modis"; (22) „Novae linguae usu significat rem cum divinitate inseparabiliter in eandem personam ineffabilibus modis coniunctam"; (23) „Ita necesse est, vocabula: homo, humanitas, passus etc. et omnia de Christo dicta nova esse vocabula": *M. Luther* Disputatio de divinitate et humanitate Christi (1540), Thesen 21–23, Lateinisch-deutsche Studienausgabe; Band 2: Christusglaube und Rechtfertigung, herausgegeben und eingeleitet von *J. Schilling*, Leipzig 2006, 472 f. (WA 39 II, 94).

[56] *S. Kierkegaard*, Philosophische Brocken. De omnibus dubitandum est, herausgegeben von *E. Hirsch/H. Gerdes*, übersetzt von *H. M. Junghans*, Gütersloh 1981, 35. Zuvor (29–32) spricht Kierkegaard von der Knechtsgestalt, die Gott angenommen hat.

Es sei denn, es ist damit das Ende der „alten Sprache“, das Ende des alten Menschen gemeint, der untergehen muss, damit der neue Mensch werde.

11. Die Übereinstimmung von Gottes Wesen und Gottes Inkarnation (Barth)

Auch im Blick auf Gottes Wesen ist das Paradox der Christologie kein „absolutes Paradox“, wie es, diese Auffassung ablehnend, der reife Karl Barth genannt hat. Man hätte es dann

> noetisch-logisch mit einem absoluten Paradoxon, einer reinen Antinomie [zu tun,] ontisch mit dem Faktum einer Kluft, eines Risses und Abgrundes in Gott selber, zwischen seinem Sein und Wesen in sich und seinem Tun und Wirken als Versöhner der von ihm geschaffenen Welt[57].

Demgegenüber muss aber Gott so gedacht werden, dass sein Eins-Werden mit dem Menschen Jesus Christus in Übereinstimmung steht mit seinem Wesen und eine Möglichkeit dieses Wesens war:

> Es ist gerade seine besonderste Gnadengegenwart […] der Erweis und die Betätigung seiner Allgegenwart, d. h. der Vollkommenheit, in der er seinen allen geschaffenen Örtern gegenüber überlegenen, sie alle nicht ausschließenden, sondern einschließenden, aber ihm eigenen Ort hat. Es ist gerade seine Allmacht darin groß als göttliche Machtvollkommenheit, dass sie […] auch die Gestalt der Schwäche und Ohnmacht annehmen und als Allmacht auch, gerade in dieser Gestalt triumphieren kann. Es ist gerade seine Ewigkeit […], die darin offenbar wird, dass er in unserer Zeit […] eingehen und in ihr selbst zeitlich sein kann: ohne aufzuhören, ewig zu sein, vielmehr fähig, als der Ewige in der Zeit zu sein.[58]

12. Leiden und Stärke der göttlichen Natur

Augustins Christologie kann also verteidigt werden gegen den neuzeitlichen – aber auch schon antik-philosophischen oder gnostischen – Einwand, hier würde so von Gott geredet werden, dass es unvereinbar ist mit der Gottheit Gottes. Er kann und er muss aber auch weitergedacht werden in der Verteidigung gegen solche Einwände, und die genannten Gedanken Luthers und Barths stellen bereits ein solches Weiterdenken dar. Das gilt nun auch für den Gedanken der Leidensfähigkeit der göttlichen Natur. Wie wir gesehen haben, bejaht Augustin, dass es konkret ein Leiden und einen Tod Gottes

[57] KD IV/1, 201. Barth bezieht sich dabei auf die Aussagen des Melito von Sardes, fragm. 13: „horruit creatura stupescens ac dicens: quidnam est hoc novum mysterium? Iudex iudicabitur et quietus est; invisibilis videtur neque erubescit, incomprehensibilis prehenditur neque indignatur; incommensurabilis mensuratur neque repugnat; impassibilis patitur neque ulciscitur; immortalis moritur neque respondet verbum“ (zitiert in KD IV/1, 193, dort auch das Zitat von *Irenaeus*, haer. III, 16,6: „Invisibilis visibilis factus et incomprehensibilis comprehensibilis et impassibilis passibilis.“ KD IV/1, 197, bekennt sich Barth zu dem augustinischen Gedanken der Gleichzeitigkeit des Einswerdens Gottes mit dem Menschen Jesus Christus und der Bewahrung seiner uneingeschränkten Gottheit, mit Verweis auf Sermo 183,4 f. und Sermo 187,4 sowie gleichlaufenden Belegen aus Origenes und Gregor von Nyssa.

[58] KD IV/1, 205 [Hervorhebungen im Original].

gibt. Aber muss dann nicht auch von einer Leidensfähigkeit der göttlichen *Natur* gesprochen werden – wobei aber nicht die Paradoxie aufgelöst werden darf, dass Gottes Natur zugleich leidensunfähig ist[59] und gerade als solche dem Menschen im Akt der Erlösung mitgeteilt wird?

Man könnte gegenüber dem Gedanken, dass Gott wesensnotwendig vollkommen ist und seine Vollkommenheit durch Leiden geschmälert würde, entgegnen, dass Gottes Vollkommenheit in seiner Liebe besteht (1 Joh 4,8.16) und er aus Liebe zu den sündigen Menschen Leiden auf sich nimmt und damit selbst leidet. Diese Liebe muss aber nun mit der Stärke, also der Allmacht Gottes, zusammen gedacht werden. Ein Gott, der lediglich aus Liebe schwach wird, ohne dass er genau damit etwas bewirkt und ohne dass er dieses Schwach-Sein überwindet, wäre in der Tat nicht Gott. Hier erhebt ganz zurecht das Apathie-Axiom Einspruch. Der oben genannte Gedanke Barths über die Allmacht Gottes kann aber hier so weitergeführt werden, dass Gott sich gerade in seinem Schwachwerden und Leiden als stark erweist: Er überwindet die Sünde, indem er sie auf sich nimmt. Und er schreitet aus seinem Leiden heraus: Indem Jesus Christus aufersteht und zur Rechten des Vaters erhöht wird (Phil 2,9–11).

13. Die Beziehung zwischen Gott Vater und Sohn in der Kenosis

Es kann auch an einer anderen Stelle Augustin weitergedacht werden: nämlich bei der Feststellung, dass Jesus Christus als Sohn oder als Wort dem Vater *gleich* ist. Dieses Gleich-Sein ist nämlich, wie Augustin selber begrifflich sehr scharf herausgearbeitet hat, das Gleich-Sein eines Sohnes mit seinem Vater.[60] Der Sohn ist Gott, indem er sein Gott-Sein von seinem Vater empfängt. Er wird von ihm gezeugt. Er hat sein Gott-Sein also nur als ein Empfangender. Er hat es nur so, wie ein Sohn zu seinem Vater ist: als einer, der sich senden lässt (Röm 8,3; Gal 4,4 f.). Das Leiden, der Tod, das Tragen der Sünde, die Trennung von Gott sind darum dem Gott-Sein des Sohnes angemessen. Er ist eben nicht so Gott, dass er es für einen Raub hält, Gott gleich zu sein,

[59] Das ist nicht erst eine platonische Aussage von Gott, sondern auch eine biblische. Es sei hier nur auf Jak 1,17 und, in der Sprache der „theologia symbolica" ausgedrückt, auf die Rede von Gott als dem Fels verwiesen. Aufgrund dieser biblischen Auffassung von Gott konnte erst der platonische Gedanke von der Apatheia Gottes von den Kirchenvätern aufgenommen werden. Vgl. auch den bereits erwähnten Aufsatz *Enders*, Kann Gott leiden?

[60] Siehe die Ausführungen in trin. V. – Die folgenden Ausführungen konvergieren mit denjenigen von Wolfhart Pannenbergs Christologie, wenn der für ihn zentrale Gedanke der Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater nichts anderes meinen sollte als das Bezogen-Sein des Sohnes auf den Vater, worauf dieser Satz einen Hinweis gibt: „So hatte sein [Jesu] menschliches Dasein seine personale Identität nie in ihm selber, sondern immer nur in der Relation zum Vater und also darin, der Sohn dieses Vaters zu sein. Gerade darin ist er zugleich wahrhaft Mensch und wahrer Gott" (*W. Pannenberg*, Systematische Theologie; Band 2, Göttingen 1991, 433, im Zusammenhang von 423–433. Pannenberg spricht hier zugleich die Enhypostasie der menschlichen Natur in der göttlichen Natur Christi an: Mensch-Sein hat seinen Sinn gerade in dem Eins-Sein mit Gott, wie es in Jesus Christus verwirklicht ist: Röm 8,29).

sondern dass er sich erniedrigt, ja, sich entleert (Phil 2,6–8). Die Gottheit des Sohnes ist also eine Gottheit, in welcher er den Vater jederzeit um etwas bitten kann (Lk 11,11 gilt urbildlich gerade von ihm als dem Sohn). Er hat aber nicht „an sich" die Hoheitseigenschaften Gottes. Er kann auch von ihnen lassen in dem Bewusstsein, sie allezeit von seinem Vater erbitten zu können (vgl. Mt 26,53). Die Erfüllung dieser Bitten stellt er aber selbst dem Vater anheim (Mt 26,39.42.44). Der Vater versagt ihm die Erfüllung dieser Bitte, den Kelch an ihm vorübergehen zu lassen, nicht in der Weise, dass der Sohn auf immer von der Hilfe des Vaters getrennt wäre, denn das wäre nicht die Art eines Vaters. In der Erfüllung der Sendung ist der Sohn somit in maximaler Weise vom Vater entfernt und ihm zugleich besonders nah, eben weil er die Sendung erfüllt (Joh 19,30).

So beschreibt Luther das Getrennt-Sein und Verlassen-Sein Jesu Christi am Kreuz als paradoxal eins mit seinem Geborgen-Sein im Vater (Lk 23,46/ Ps 31,6) in der Auslegung von Jesu Kreuzesruf „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" (Mt 27,46 / Ps 22,2):

> In Christus ist zugleich die höchste Freude und die höchste Traurigkeit gewesen, desgleichen die höchste Schwäche und die höchste Kraft […] so [auch] das höchste Leben und der höchste Tod. Was genügend auch dieser Vers anzeigt, wo er als wie sich widersprechend schreit, er sei von Gott verlassen und ihn dennoch seinen Gott nennt und damit bekennt, dass er nicht [von ihm] verlassen ist. Denn niemand spricht zu Gott „mein Gott", der vollständig [in jeglicher Beziehung] verlassen ist.[61]

14. Die Zeugung des Sohnes als Ur-Kenosis (Balthasar)

Dieses Gott-Gleich-Sein im Sich-Senden-Lassen bis in die äußerste Gottesferne hinein hat aber wieder ein Urbild, wie Hans Urs von Balthasar herausgearbeitet hat. Balthasar schreibt vom Sich-Aussprechen und Zeugen des Vaters:

> Daß Gott (als Vater) seine Gottheit so weggeben kann, daß Gott (als Sohn) sie nicht bloß geliehen erhält, sondern „gleichwesentlich" besitzt, besagt eine so unfaßbare und unüberbietbare „Trennung" Gottes von sich selbst, daß jede (durch sie!) ermöglichte Trennung, und wäre es die dunkelste und bitterste, nur *innerhalb* ihrer sich ereignen kann. Und dies, obschon die gleiche Mitteilung ein Geschehen absoluter Liebe ist, deren Seligkeit im Verschenken nicht nur von etwas, sondern seiner selbst besteht.[62]

Und auch diese „Ur-Kenosis des Vaters" ist eine, in welcher derjenige, der sich entleert, zugleich ungeschmälert ganz er selbst bleibt, so wie es Augustin und die anderen Väter von der Kenosis des Sohnes gesagt haben:

---

[61] „in Christo simul fuisse summum gaudium et summam tristitiam, item summam infirmitatem et summam virtutem […] ita summam vitam et summam mortem, quod satis et hic versus indicat, ubi velut contradicens sibi sese derelictum a deo clamat et tamen deum suum vocat ac per hoc non derelictum esse confitetur. Nemo enim dicit ad deum ‚Deus meus', qui omnino derelictus est" (*M. Luther*, Operationes in psalmos [1521], WA 5, 602,21–28).

[62] *H. U. von Balthasar*, Theodramatik; Band 3: Die Handlung, Einsiedeln 1980, 302 [Hervorhebungen im Original].

> [I]ndem der Vater sich ohne Vorbehalt ausspricht und hingibt, verliert er sich nicht, geht nicht unter in der Gabe, sowenig er anderseits etwas von sich und für sich zurückbehält, denn er *ist* das ganze Wesen Gottes in dieser Selbsthingabe.[63]

Summary

In contrast to the modern questioning of two-nature Christology as contradictory in itself, it is shown that this doctrine, as one can see it particularly clearly in Augustine, is consciously formulated as a paradox, as an incredibility, which is to be believed, but which, however, does makes sense and is an appropriate description of reality. The affirmation of the invulnerability of the divine nature does not diminish God's humble condescension, nor is the opposite the case. Augustine's conception is, however, open to further reflection, as carried out by various later theologians.

[63] Ebd. 303 [Hervorhebung im Original].

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

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

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter **www.herder.de** beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: +49 761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

ThPh 94 (2019) 498–525

Kirchenrecht in der Spur des Konzils

Hermeneutische Grundlinien der Kirchenrechtswissenschaft

Von Thomas Meckel

Das II. Vatikanische Konzil wird nahezu jedes Jahr mit einem Jubiläum begangen, was entsprechende Publikationen zeitigt.[1] Dies unterstreicht nicht nur die Bedeutung dieses Konzils, sondern zeigt auch, dass die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils weder vonseiten des Lehramts noch der Theologie und darin eingeschlossen vonseiten der Kirchenrechtswissenschaft abgeschlossen ist. Vor diesem Hintergrund widmet sich dieser Beitrag hermeneutischen Grundlinien der Kirchenrechtswissenschaft und damit insbesondere der Frage des Verhältnisses von II. Vatikanischem Konzil und dem Kirchenrecht.[2]

1. Die Ankündigung des II. Vatikanischen Konzils und das *aggiornamento* des CIC/1917

Am 25. Januar 1959 kündigt Papst Johannes XXIII. in einer Ansprache nicht nur das Vorhaben eines Ökumenischen Konzils und einer römischen Synode, sondern auch die notwendige Revision des CIC/1917 an:[3]

> Ehrwürdige Brüder und geliebte Söhne! Gewiss ein wenig zitternd vor Bewegung, aber zugleich mit demütiger Entschlossenheit im festen Vorsatz sprechen Wir euch den Namen und das Vorhaben einer doppelten feierlichen Veranstaltung aus: einer Diözesansynode der Stadt Rom und eines Ökumenischen Konzils für die Gesamtkirche. Für euch, ehrwürdige Brüder und geliebte Söhne, bedarf es keiner ausführlichen Erläuterungen über die geschichtliche und rechtliche Bedeutung dieser beiden Vorschläge. Sie werden glücklicherweise zum erwünschten und erwarteten aggiornamento des kirchlichen Gesetzbuches führen, die beiden Proben praktischer Anwendung der Vorschriften kirchlicher Disziplin, die der Geist des Herrn Uns auf dem Weg eingeben wird, begleiten und krönen soll.[4]

Es handelt sich um die für den Druck bearbeitete Antrittsvorlesung des Verfassers bei der Übernahme des Lehrstuhls für Kirchenrecht, Religionsrecht und kirchliche Rechtsgeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen.

[1] Vgl. nur beispielsweise *J.-H. Tück* (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br. [u. a.] 2012; *D. Ansorge* (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil. Impulse und Perspektiven, Münster 2013.

[2] Vgl. insbesondere *Th. Meckel,* Konzil und Codex. Zur Hermeneutik des Kirchenrechts am Beispiel der christifideles laici, Paderborn 2017, 33–90.

[3] Vgl. *Johannes XXIII.*, Sollemnis Allocutio ad Patres Cardinales in Urbe praesentes die XXV ianuarii anno MCMLIX, in: AAS 51 (1959) 65–69. Vgl. dazu auch *G. Alberigo*, The Announcement of the Council from the Security of the Fortress to the Lure of the Quest, in: *Ders.* (Hg.), History of Vatican II; Vol. 1: Announcing and Preparing Vatican Council II. Toward a new Era in Catholicism, Leuven 1995, 1, 3, 5.

[4] *Johannes XXIII.*, Sollemnis Allocutio 1959, 68 f.; dt. Übersetzung: HK 13 (1958/1959), 387–388.

Der Begriff des *aggiornamento* wird von Papst Johannes XXIII. ausdrücklich auf die angekündigte Revision des CIC/1917 bezogen, sodass der Wortlaut den Begriff sogar nur im Zusammenhang mit der Revision des CIC/1917 gebraucht,[5] wenngleich er nach dem II. Vatikanischen Konzil nicht nur in diesem Bezug zum Kirchenrecht verwendet wurde.[6] Die Ausführungen von Johannes XXIII. zeigen, dass der Papst von der Reformbedürftigkeit des CIC/1917 überzeugt war, und so sollte das II. Vatikanische Konzil einen neuen CIC hervorbringen und vor diesem Hintergrund das Konzil gleichsam „krönen".[7] Ausdrücklich spricht Papst Johannes XXIII. von einer historisch, aber auch juridisch bedeutsamen Dimension des von ihm angekündigten Konzils, und so schreibt der Papst diesem Konzil bereits bei der Ankündigung eine entsprechende Relevanz für das Kirchenrecht zu.[8]

2. Formen des Antijuridismus und die Notwendigkeit einer Rechtskultur

Am Vorabend des II. Vatikanischen Konzils und bis in die heutige Zeit gab und gibt es Formen des Antijuridismus, und so sind diese keine singulären Erscheinungen vor dem Konzil oder während der Konzilszeit selbst. Auch heute muss gerade das Kirchenrecht in vielen Debatten als Sündenbock oder als Hemmschuh herhalten, sodass es geändert oder gar beseitigt werden soll.[9] Um die antijuridische Stimmung kurz nach dem Konzil zu belegen, erscheint die Stimme des evangelischen Kirchenrechtlers Hans Dombois vernehmenswert, der auf die Gleichgültigkeit und die drohende Unfruchtbarkeit des seit 1917 in Geltung stehenden Gesetzbuchs in der Zeit nach dem Konzil sehr deutlich hinweist:

> So unbestritten die Gültigkeit des kanonischen Rechts für den katholischen Kleriker ist, so gewiß hat die Kanonistik Ohr und Herz der katholischen Theologen offenbar seit langem verloren. Mit wem immer ich spreche, mit Universitätsprofessoren,

[5] Vgl. ebd.: „Venerabili Fratelli e Diletti Figli Nostri! Pronunciamo innanzi a voi, certo tremando un poco di commozione, ma insieme con umile risolutezza di proposito, il nome e la proposta della duplice celebrazione: di un Sinodo Diocesano per l'Urbe, e di un Concilio Ecumenico per la Chiesa universale. Per voi, Venerabili Fratelli e Diletti Figli Nostri, non occorrono illustrazioni copiose circa la significazione storica e giuridica di queste due proposte. Esse condurranno felicemente all'auspicato e atteso aggiornamento del Codice di Diritto Canonico, che dovrebbe accompagnare e coronare questi due saggi di pratica applicazione dei provvedimenti di ecclesiastica disciplina, che lo Spirito del Signore ci verrà suggerendo lungo la via. La prossima promulgazione del Codice di Diritto Orientale ci dà il preannunzio di questi avvenimenti."

[6] Vgl. zum Begriff des „aggiornamento" *G. Alberigo*, Art. Aggiornamento, in: LThK^3 1 (1993) 231.

[7] *Johannes XXIII.*, Sollemnis Allocutio 1959, 68f.

[8] Vgl. ebd. sowie *H. Hallermann*, Das letzte Buch des Konzils. Oder: Wie das Kirchenrecht zur Verlebendigung des Konzils beitragen kann, in: *E. Garhammer* (Hg.), Theologie, wohin? Blicke von außen und von innen, Würzburg 2011, 205–208.

[9] Vgl. hier die erhellenden und mit diesem Vorurteil aufräumenden Ausführungen zu den wiederverheirateten Geschiedenen von *K. Lüdicke*, Wieso eigentlich Barmherzigkeit? Die wiederverheiratet Geschiedenen und der Sakramentenempfang: HerKorr 66 (2012) 335–340.

> Pfarrern oder Ordensleuten: Überall finde ich mit einer auch für den Vertreter der evangelischen Kirchenrechtslehre erschreckenden Deutlichkeit und Einhelligkeit das Bekenntnis der Fremdheit, der Distanz, der Ablehnung des kanonischen Rechts. Sie alle ertragen es als eine Notwendigkeit, nicht zuletzt um der Einheit und Disziplin der Kirche willen, ohne daß ihr geistliches Leben und ihre theologische Besinnung dazu in einem echten Verhältnis steht.[10]

Hans Dombois diagnostiziert demnach unterschiedliche Formen des Antijuridismus in der Form mangelnder Identifikation mit dem Kirchenrecht und der entsprechenden Distanziertheit oder in Form der Ablehnung des Kirchenrechts. Die mangelnde Beachtung und die mangelnde Wertschätzung des alten Gesetzbuchs von 1917 war mitunter neben inhaltlichen Änderungswünschen auch der Grund für eine Revision des kanonischen Rechts,[11] die sich auch in den Diskussionen während des II. Vatikanischen Konzils zeigte.

Die Konzilsväter nahmen in der Konzilsaula nicht selten Bezug auf das Kirchenrecht. Sie lehnten das von der Kurie erarbeitete ekklesiologische Schema von 1962 ab.[12] Dieses Schema zitiert auch den CIC/1917, insbesondere die Canones, die die Ankerpunkte der *Societas-Perfecta*-Ekklesiologie darstellten und den Kirchenbegriff restlos auf die Hierarchie reduzierten. Das von der Kurie erarbeitete Schema von 1962 erfuhr die harte Kritik vieler Konzilsväter. Nicht nur die fehlende Kohärenz und Stringenz wurde bemängelt, sondern vor allem das inhaltliche Konzept, das als nicht wegweisend genug angesehen wurde, insbesondere die Reduzierung der Kirche auf ihre Hierarchie und die damit einhergehende Klerikalisierung und Juridifizierung der Kirche. Gegenüber dem Charakter der Kirche als Institution wurde der Charakter der Kirche als Mysterium und Gemeinschaft hervorgehoben.[13] Der Kölner Kardinal Frings forderte die eschatologische und heilsgeschichtliche Dimension der pilgernden Kirche ein.[14] Er lobte aber beispielsweise das Schema der Kirchenkonstitution von 1963, gerade weil es den apologetischen und juridischen Stil mied.[15] Hier zeigt sich, dass nicht

---

[10] *H. Dombois*, Kirchenrechtliche Betrachtungen nach dem Konzil, in: *J. Ch. Hampe* (Hg.), Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput; Band 2, München 1967, 529.

[11] Vgl. *R. Castillo Lara*, Ansprache des Pro-Präsidenten der Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici recognoscendo vom 3. Februar 1983 bei der Präsentation des neuen Codex Iuris Canonici, in: AKathKR 152 (1983) 156–165, hier 157. Vgl. zu den zahlreichen Revisionswünschen am Vorabend des Konzils von *F. McManus*, The Second Vatican Council an the Canon Law, in: Jurist 22 (1962) 257–286.

[12] Schema constitutionis dogmaticae De Ecclesia, in: *F. G. Hellín* (Hg.), Concilii Vaticani I Synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones, Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium, Città del Vaticano 1995, 639. Weitere Referenzen auf den CIC/1917 ebd. 629, 630, 632, 648, 654.

[13] Vgl. *H. Volk* in der Congregatio Generalis XXXVI am 7. Dezember 1962, in: ASCOV I/4 (1971) 387: „Attendi insuper debet Ecclesiam non solummodo esse Ecclesiam hierarchicam seu institutionale medium salutis, sed etiam fructum salutis, scilicet communitatem redemptorum in gratia Christi."

[14] Vgl. *J. Frings* in der Congregatio Generalis XXXIII vom 4. Dezember 1962, in: ASCOV I/4 (1971) 218–220.

[15] *J. Frings* in der Congregatio Generalis XXXVII vom 30. September 1963, in: ASCOV II/1

das Kirchenrecht an sich, sondern die Verrechtlichung der Ekklesiologie entscheidender Kritikpunkt der Konzilsväter war. Der ehemalige Bischof von Brügge, Emil Josef de Smedt, kritisierte das Schema von 1962 als von Triumphalismus, Klerikalismus und Juridismus geprägt.[16] Er wandte sich gegen das im Schema von 1962 nach wie vor vorherrschende pyramidale Kirchenbild der *Societas Perfecta* und forderte eine Ekklesiologie, die ihren Ausgangspunkt bei der alle Gläubigen verbindenden Taufe nimmt und aus dieser Perspektive, die Kirche aus der Taufe zu heben, die Hierarchie als Dienst im und am Volk Gottes versteht,[17] wie es im Laufe der Redaktionsgeschichte von *Lumen gentium* auch durch die Einfügung des Kapitels über das dem gesamten Volk Gottes Gemeinsame erfolgt ist.[18] Ähnlich wies Kardinal Ritter darauf hin, dass die Taufe zentraler und erster Baustein der Ekklesiologie ist, alle Gläubigen an den drei „munera" Christi Anteil haben, und die Träger der *potestas* innerhalb des Volkes Gottes einen unverzichtbaren Dienst versehen.

Das II. Vatikanische Konzil war nicht zuletzt aufgrund der herrschenden *Societas-Perfecta*-Ekklesiologie von einer antijuridischen Atmosphäre geprägt, die einem allzu verrechtlichten und triumphalistischen Kirchenbild kritisch gegenüberstand. Recht und Ekklesiologie wurden häufig miteinander identifiziert, sodass insbesondere die Reduzierung der Ekklesiologie allein auf ihre Hierarchie ein Kritikpunkt war.[19] Diese antijuridische Atmosphäre bedeutete aber nicht, dass das Konzil selbst das Kirchenrecht durchweg abgelehnt hätte, sondern dass es sich vornehmlich gegen eine Verrechtlichung der Ekklesiologie gewandt hat.[20] Paul VI. diagnostiziert im Jahr 1968 „eine gewisse Haltung des Skeptizismus […], der Gleichgültigkeit, der Ablehnung und Verachtung der kanonischen Gesetzgebung gegenüber"[21]. Dies entspricht der Aussage von Hans Dombois. Rechtskirche und Liebeskirche wurden gerne gegeneinander ausgespielt und kontradiktorisch gegenübergestellt.[22] Paul VI. hält demgegenüber fest, dass Recht und Liebe

(1971) 343: „Schema in genere placet […] quia evitat stylum mere apologeticum vel iuridicum […]."

[16] Vgl. *A. De Smedt* in der Congregatio Generalis XXXI vom 1. Dezember 1962, in: ASCOV I/4 (1971) 142–144.

[17] Vgl. ebd. 143 f.

[18] Vgl. nur *W. Aymans*, Die Kirche im Codex. Ekklesiologische Aspekte des neuen Gesetzbuches der lateinischen Kirche, in: *Ders.*, Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie, Berlin 1995, 41–64, hier 56.

[19] Vgl. *G. May*, Das Glaubensgesetz, in: *A. Scheuermann/G. May* (Hgg.), Ius sacrum (FS K. Mörsdorf), München 1969, 349, sowie *M. Graulich*, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft, Paderborn [u. a.] 2006, 327–334.

[20] *L. Müller*, Das Zweite Vatikanische Konzil und das Kirchenrecht in: *Tück* (Hg.), Erinnerung an die Zukunft, 317–332, hier 322 f.

[21] *Paul VI.*, Rede vom 25. Mai 1968 an den internationalen Kongreß der Kirchenrechtsgelehrten, in: AKathKR 137 (1968) 534–539, hier 538.

[22] Vgl. *Paul VI.*, Allocutio. Christifidelibus coram admissis habita, in: AAS 58 (1966) 799–802, hier 800 f.

einander nicht widersprechen, sondern dass das Fehlen von Recht in einer Gemeinschaft zur Herrschaft der Willkür führt und damit im Widerspruch zur Liebeskirche steht.[23] Dies greift Johannes Paul II. wieder auf, wenn er feststellt, dass „das Recht […] nicht im Gegensatz zur Liebe"[24] steht. Paul VI. ist überzeugt, dass die Forderung der Abschaffung des Kirchenrechts ekklesiologisch verfehlt ist und vielmehr das bisher geltende Recht nicht abgeschafft, sondern reformiert werden muss, wenn es der Zeit nicht mehr entspricht oder sich als nicht effektiv erwiesen hat.[25] Paul VI. spricht wörtlich von zum Teil anachronistischen bisherigen Gesetzen.[26]

In den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils wurden direkte Aufträge zur Revision des kanonischen Rechts erteilt. So sollten beispielsweise gemäß Art. 1 des Dekrets über das Apostolat der Laien, *Apostolicam Actuositatem*, die Lehren über das Apostolat der Laien als „Richtlinie gelten bei der Überarbeitung des kanonischen Rechts". Ferner gibt Art. 44 des Dekrets über den Hirtendienst der Bischöfe einen klaren Gesetzgebungsauftrag für die Zeit nach dem Konzil, „dass bei der Überarbeitung des Codex Iuris Canonici nach Maßgabe der Grundsätze, die in diesem Dekret aufgestellt werden, geeignete Gesetze festgelegt werden". Dies ist mit dem Erlass des Motuproprio *Ecclesiae Sanctae* bereits sehr rasch nach dem Ende des Konzils erfolgt.[27] Das Konzil selbst fordert demnach Reformen des Kirchenrechts, um das Leben der Kirche zu erneuern.[28]

Ilona Riedel-Spangenberger ist zuzustimmen, dass die aktive offenkundige Ablehnung der kirchlichen Rechtsordnung nur eine Variante des Antijuridismus ist. Für die Praxis der Kirche gravierender ist vielmehr die schweigende Ablehnung des Kirchenrechts beziehungsweise die leise Ignoranz gegenüber dem Kirchenrecht durch Nichtanwendung kirchlichen Rechts etwa aus vermeintlich pastoralen Gründen. Dies verkennt nicht nur den Charakter des Kirchenrechts als hilfreiches pastorales Instrument, sondern verdeckt nicht

[23] Vgl. *Paul VI.*, Allocutio. Ad Praelatos Auditores et Officiales Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, a Beatissimo Patre novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissos, in: AAS 64 (1972) 202–205, hier 203. Vgl. auch *A. Casaroli*, Ansprache vom 3. Februar 1983 bei der Präsentation des neuen Codex Iuris Canonici, in: AKathKR 152 (1983) 165–170, hier 168f.

[24] *Johannes Paul II.*, Ansprache vom 13. Oktober 1980 im Vatikan für die Teilnehmer des IV. Internationalen Kongresses für kanonisches Recht in Fribourg, in: AKathKR 149 (1980) 488–493, hier 490.

[25] Vgl. *Paul VI.*, Allocutio 1966, 800f.

[26] Vgl. ebd. 801: „Per correggere i possibili inconvenienti del così detto „giuridismo", il primo rimedio sarà non tanto nell'abolire la legge ecclesiastica, quanto nel sostituire a prescrizioni canoniche imperfette o anacronistiche altre prescrizioni canoniche meglio formulate."

[27] *Paul VI.*, Litterae apostolicae Motu Proprio datae. Normae ad quaedam exsequenda SS. Concilii Vaticani II Decreta statuuntur Paulus PP. VI. „Ecclesiae Sanctae", in: AAS 58 (1966) 757–787; dt. Übersetzung: *Ders.*, Apostolisches Schreiben Motuproprio. Normen zur Ausführung einiger Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils, Trier 1967.

[28] Vgl. *Johannes Paul II.*, Apostolische Konstitution Sacrae Disciplinae Leges, in: AAS 75 (1983) Pars II, VII–XIV; dt. Übersetzung: Codex Iuris Canonici, lateinisch-deutsche Ausgabe, Kevelaer [5]2001, X–XXIII, XI sowie die explizite Wiederholung dieses Anliegens: *Johannes Paul II.*, Ad Pontificum Consilium de Legum textibus, in: AAS 95 (2003) 333–336, hier 334.

selten willkürliches Handeln unter dem Deckmantel der Pastoral oder anderer Zwecke. Damit wird das Recht nicht zum hilfreichen Werkzeug, sondern es wird vielmehr seiner Hauptfunktion beraubt, vor Willkür zu schützen und die kirchliche Identität sowie die Rechte der Gläubigen zu sichern. Ferner wird das Recht nur als Verbotsinstrument gesehen und in seiner Ermöglichungsfunktion unterschätzt, Freiheitsräume aufzuspannen, die es auszufüllen gilt. Diese Funktionen des Kirchenrechts machen eine Rechtskultur notwendig, sodass jeder in der Kirche zu seinem Recht kommt.[29]

Auch die Beantwortung der zentralen Frage der Hermeneutik des Kirchenrechts nach dem Verhältnis zwischen dem Konzil und der geltenden Rechtsordnung kann einen Beitrag zur kirchlichen Rechtskultur leisten. Es stellt sich demnach die Frage, ob das Konzil dem CIC/1983 vor-, bei- oder untergeordnet ist.

3. Die theologische Grundlegung des Kirchenrechts und das Verhältnis von Theologie und Kirchenrecht in Äußerungen von Paul VI. und Johannes Paul II.

Es gibt zahlreiche Äußerungen der beiden Päpste Paul VI. und Johannes Paul II. zur Hermeneutik des Kirchenrechts, die die *mens legislatoris* erhellen. Paul VI. kann als der bislang letzte Juristenpapst beziehungsweise Kirchenrechtler auf dem Stuhle Petri gelten.[30] So fand er in seiner Ansprache vom 17. September 1973 an die Teilnehmer des II. Kongresses für Kanonisches Recht in Mailand sehr deutliche Worte zur Hermeneutik des Kirchenrechts[31]:

> Mit dem II. Vatikanischen Konzil ist jene Zeit endgültig vorbei, da sich gewisse Kanonisten weigerten, den theologischen Aspekt der von ihnen vertretenen Disziplinen oder der von ihnen angewandten Gesetze in Betracht zu ziehen.[32]

Paul VI. erteilt damit einem positivistischen Zugang eine Absage. Die Folgezeit hat gezeigt, dass dies nicht immer eingelöst wird.[33] Paul VI. fordert somit nicht nur die theologische Grundlegung des Kirchenrechts, sondern sieht die Notwendigkeit, auch bei jedweder Interpretation der Gesetze den

---

[29] Vgl. *I. Riedel-Spangenberger*, Vorwort, in: *Dies.* (Hg.), Rechtskultur in der Diözese. Grundlagen und Perspektiven, Freiburg i. Br. [u. a.] 2006, 8–10.

[30] Vgl. *I. Riedel-Spangenberger*, Art. Juristenpäpste, in: LKStKR 2 (2002) 356 f. Vgl. auch *Ch. Huber*, Papst Paul VI. und das Kirchenrecht, Essen 1999; *M. Graulich*, Novus habitus mentis. Paul VI. und das Kirchenrecht, in: Sal. 65 (2003) 301–333; sowie *ders.*, Studium Codicis, Schola Concilii. Zweites Vatikanisches Konzil und Codex Iuris Canonici, in: *D. M. Meier [u. a.]* (Hgg.), Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute (FS K. Lüdicke), Essen 2008, 163–182, hier 164–168; ebd. 164 Anm. 7 mit weiterer Literatur.

[31] Vgl. *Paul VI.*, Ansprache vom 17. September 1973 an die Teilnehmer des II. Kongresses für Kanonisches Recht in Mailand, in: AKathKR 142 (1973) 463–471. Vgl. dazu *H. Schmitz*, Auf der Suche nach einem neuen Kirchenrecht. Die Entwicklung von 1959 bis 1978, Freiburg i. Br. [u. a.] 1979, 87 f.

[32] *Paul VI.*, Ansprache 1973, 464.

[33] Vgl. nur exemplarisch *N. Lüdecke/G. Bier* (unter Mitarbeit von *B. S. Anuth*), Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einführung, Stuttgart 2012.

theologischen Hintergrund beziehungsweise die theologische Wurzel der Gesetze zu berücksichtigen. Dies gilt für die kirchliche Rechtsprechung und Verwaltung.[34] Es besteht demnach eine „innige Beziehung zwischen kanonischem Recht und Theologie“[35]. In ähnlicher Weise betont Johannes Paul II., „daß sich in der Betrachtung des einzigartigen Geheimnisses der Kirche theologische Wissenschaft und Wissenschaft vom Kirchenrecht aufs Neue vereinigen sollten“[36].

Die Äußerungen beider Päpste zeigen, dass die Kirchenrechtswissenschaft vor dem Konzil sich bis zur Zeit des Konzils in der Regel in positivistischer und kasuistischer Weise mit der Auslegung der kodikarischen Normen und der sozialphilosophischen Begründung des Kirchenrechts durch die *Societas-Perfecta*-Ekklesiologie begnügt hatte.[37] Die Kirchenrechtswissenschaft ist gemäß Paul VI. aber als eine genuin theologische Disziplin zu qualifizieren, die nur in Kooperation mit anderen theologischen Disziplinen betrieben werden kann.[38] Paul VI. lehnt die Haltung ab, die im Zuge des II. Vatikanischen Konzils „einen Schatten des Argwohns auf das Recht der Kirche geworfen“[39] habe, als ob die Kirche als sichtbare Gemeinschaft keinerlei Recht besitzen dürfte.[40] Das Recht der Kirche ist für Paul VI. kein Additum der Kirche, das neben ihrem Wesen ihr hinzugefügt wird, sondern das Recht ist „gerade im Geheimnis der Kirche tief verwurzelt“, insofern es „wesensgemäß zu ihrem zutiefst sakramentalen Charakter gehört“[41]. Es geht weder um eine Theologisierung und damit um eine Überhöhung und Mystifizierung des Kirchenrechts, sodass Theologie und Recht miteinander vermischt würden, noch geht es um eine Enttheologisierung des Kirchenrechts im Sinne einer Trennung von Theologie und Kirchenrecht.[42] Beides würde der Aussage der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils (LG 8), dass die sichtbare und die unsichtbare Dimension in der Kirche

[34] Vgl. Paul VI., Ansprache 1973, 464.
[35] Ebd.
[36] *Johannes Paul II.*, Ansprache vom 21. November 1983 an die Teilnehmer des Kurses der Päpstlichen Universität Gregoriana über den neuen Codex Iuris Canonici, in: AKathKR 152 (1983) 517–520, hier 519.
[37] Vgl. *S. Demel*, Wer interpretiert wen? Der Codex Iuris Canonici als „Krönung des Konzils“, in: HerKorrSp (2/2012) 13–18, hier 14 f.
[38] Vgl. *Paul VI.*, Ansprache 1973, 464.
[39] Ebd. 463.
[40] Vgl. ebd. 463 f.
[41] Ebd. 464.
[42] Vgl. zur Debatte der Theologisierung und Enttheologisierung des Kirchenrechts mit weiteren Literaturverweisen *S. Lederhilger*, Kirchenrecht – Instrument oder Hindernis nachkonziliarer Pastoral? Kirchliches Selbstverständnis im Spiegel kanonistischer Reflexion, in: *A. Kreutzer/G. Wassilowsky* (Hgg.), Das II. Vatikanische Konzil und die Wissenschaft der Theologie, Frankfurt am Main [u. a.] 2014, 233–277, hier 252–254; *L. Müller*, „Theologisierung“ des Kirchenrechts?, in: AKathKR 160 (1991) 441–463, hier 442–448, sowie *A. M. Rouco Varela*, Die katholische Rechtstheologie heute. Versuch eines analytischen Überblickes, in: AKathKR 145 (1976) 3–21, hier 13–16.

untrennbar eine komplexe Wirklichkeit bilden,[43] nicht gerecht.[44] Die Kirche bedarf aufgrund ihrer sichtbaren Dimension der Strukturen und damit auch des Kirchenrechts.[45] Paul VI. geht es somit um eine theologische Begründung des Kirchenrechts.

Wenngleich der rechtsphilosophische Grundsatz „Ubi societas ibi ius" von Paul VI. herangezogen wird,[46] begründet er das Kirchenrecht theologisch als eine Funktion des Kirchenbegriffs und verortet es damit im sakramentalen Wesen der Kirche.[47] Das Recht strukturiert die organische Wirklichkeit, die die Kirche darstellt und die gemäß Art. 2 der *Nota Explicativa Praevia* eine *communio* ist, „die eine rechtliche Form erfordert und zugleich durch die Liebe beseelt wird"[48]. Dies zeigt, dass Liebe und Recht einander ein- und nicht ausschließen, und dass das Recht der Liebe dienen kann,[49] insofern es Instrument zur Verhinderung von Willkür ist und dem Einzelnen einen Rahmen aufspannt, in dem dieser seine Freiheit verwirklichen kann.[50] Das Recht ist aufgrund seiner theologischen Begründung im Wesen der Kirche kein „Fremdkörper"[51] beziehungsweise ein *aliud*, sondern integraler Bestandteil

[43] Vgl. LG 8: „Der einzige Mittler Christus hat seine heilige Kirche, die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, hier auf Erden als sichtbares Gefüge verfasst und erhält sie als solches unablässig; durch sie gießt Er Wahrheit und Gnade auf alle aus. Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft aber und der mystische Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei Dinge zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst. Deshalb wird sie in einer nicht unbedeutenden Analogie mit dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes verglichen. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, Ihm unauflöslich geeintes Heilsorgan dient, (so) dient auf eine nicht unähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4,16)."

[44] Vgl. in ähnlichem Sinn *Johannes Paul II.*, Ansprache vom 3. Februar 1983 zur Präsentation des neuen Codex Iuris Canonici, in: AKathKR 152 (1983) 148–156, hier 151 f.: Es ist angebracht „[…] von der historischen zur eigentlich theologischen und ekklesiologischen Perspektive überzugehen, um – an Hand [sic!] dessen, was uns das Zweite Vatikanische Konzil gelehrt hat – die tieferen und spezifischen Motivierungen der kirchlichen Gesetzgebung wiederzufinden: denn dem Wandel der einzelnen Verfügungen steht der der Kirche wesenseigene Anspruch gegenüber, ihre eigenen Gesetze zu haben. Gestern wie heute. Warum? In der Kirche Christi gibt es – hat uns das letzte Konzil erneut gesagt – neben dem spirituellen und inneren Aspekt den sichtbaren und äußeren; es gibt in ihr Einheit, wenn es tatsächlich stimmt, daß diese zu ihren grundlegenden Merkmalen gehört, aber diese Einheit – und ich bin weit davon entfernt, das auszuschließen – setzt sich zusammen aus der ‚Verschiedenheit der Glieder und Aufgaben' (vgl. Lumen gentium, Nr. 7–8) und schließt diese ein."

[45] Vgl. *Paul VI.*, Allocutio 1966, 800 f.

[46] Vgl. *Paul VI.*, Allocutio. Ad Praelatos Auditores et Officiales Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, a Beatissimo Patre novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissos, in: AAS 62 (1970) 111–118, hier 116.

[47] Vgl. *Paul VI.*, Allocutio. Ad Praelatos Auditores et Officiales Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, a Beatissimo Patre novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissosm, in: AAS 65 (1973) 95–103, hier 98.

[48] Vat II NEP 2.

[49] Vgl. *Paul VI.*, Allocutio 1973, 97.

[50] Vgl. *Paul VI.*, Rede 1968, 535.

[51] Ebd. 536.

der Kirche.[52] Johannes Paul II. begründet ebenfalls das Kirchenrecht im Wesen der Kirche, in der gemäß *Lumen gentium* 8 die unsichtbare und die sichtbare Dimension untrennbar sind.[53] Das Kirchenrecht ist daher „weder als Fremdkörper noch als bereits nutzlose Superstruktur noch als Rest weltlicher Machtansprüche zu verstehen“[54]. Es muss, ebenso wie es seinen theologischen Ursprung im Wesen der Kirche hat, seinen Sitz im Leben der Kirche haben, sodass „es in ihr Bürgerrecht besitzt“[55]. Gemäß Paul VI. muss das Kirchenrecht stets auf einer soliden theologischen Grundlage betrieben werden.[56] Er führt in diesem Zusammenhang die Weisung im Dekret über die Ausbildung der Priester *Optatam Totius* 16 an,[57] dass man „bei der Behandlung des kanonischen Rechtes […] den Blick auf das Mysterium der Kirche im Sinne der Dogmatischen Konstitution ‚Über die Kirche‘, die von der Heiligen Synode erlassen wurde“, lenken solle.[58] Paul VI. fügt der notwendigen theologischen Grundlegung des Kirchenrechts hinzu, dass das Kirchenrecht im Dienst des Volkes Gottes steht und sogar mit pastoralem Eifer anzuwenden ist.[59]

Ekklesiologischer Ausgangspunkt ist für Paul VI. die in der Taufe begründete *communio fidelium*, in der die *communio hierarchica* als integraler Bestandteil der *communio* einen Dienst an der Einheit des Gottesvolkes vollzieht. Die Gläubigen üben die in der Taufe verliehenen Rechte und Pflichten innerhalb dieser *communio* aus[60], die im Rahmen des neuen Codex entsprechenden Rechtsschutz erfahren sollen.[61] Dementsprechend betont auch Johannes Paul II., im Mittelpunkt der Kirche als *communio* „den getauften Menschen [zu] sehen“ und den Dienst der Hierarchie, insbesondere des Papstes und der Bischöfe, im und am Volk Gottes zu schätzen;[62] denn „diese Prinzipien bilden das Fundament des Kirchenrechts; und sie machen die wahre Rechtstheologie aus“[63]. Vor dem Hintergrund dieser Prinzipien betont Johannes Paul II. die Bedeutung der aus der Taufe erwachsenden Grundrechte der Christen und ihren Zusammenhang mit den naturrechtlich

[52] Vgl. ebd. 535 f.
[53] Vgl. *Johannes Paul II.*, Ansprache 3. Februar 1983, 152.
[54] Ebd., 153.
[55] Ebd., 154.
[56] Vgl. *Paul VI.*, Allocutio. Iis qui in Gregoriana Studiorum Universitate „Cursui renovationis canonicae pro iudicibus aliisque Tribunalium administris“ interfuerunt, in: AAS 64 (1972) 780–782, hier 781.
[57] Vgl. ebd. 782.
[58] OT 16 in der Übersetzung von LThK² 13 (1967) 345.
[59] Vgl. *Paul VI.*, Allocutio (Gregoriana 1972) 782.
[60] Vgl. *Paul VI.*, Ansprache 1973, 466–470.
[61] Vgl. ebd. 469 sowie *Paul VI.*, Allocutio. Ad Tribunalis Sacrae Romanae Rotae Decanum, Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos, novi Litibus Iudicandis ineunte anno, de protection iustitiae perfectiore reddenda, in: AAS 69 (1977) 147–453, hier 148–151.
[62] *Johannes Paul II.*, Ansprache vom 13. Oktober 1980 im Vatikan für die Teilnehmer des IV. Internationalen Kongresses für Kanonisches Recht in Fribourg, in: AKathKR 149 (1980) 488–493, hier 490 f.
[63] Ebd. 491.

verbürgten Grundrechten jeder Person. Es sei Aufgabe der Kirche und des erneuerten Kirchenrechts, „diese Rechte nicht [zu] übersehen, […] [sondern] dazu bei[zu]tragen, daß diese Rechte zur Anwendung gelangen“[64].

In seinem letzten Lebensjahr mahnt Paul VI. in seiner letzten Rede an die Auditoren der Römischen Rota, „die verschiedenen unmittelbaren ‚Implikationen‘ der Konzilslehren für ihren besonderen Bereich zu erforschen, über sie zu meditieren und sie dann in die Praxis umzusetzen“[65]. Paul VI. diagnostiziert weiter:

> Ist es nämlich vielleicht noch wahr, daß in dieser Hinsicht [die Implikationen des Konzils für die Praxis zu erforschen; Th. M.] noch viel zu tun ist? Wenn es auch nicht gefehlt hat an jenen, die das Konzil nicht mit voller Bereitschaft aufgenommen haben, und an anderen, die es nach ihrer persönlichen Vorliebe oder mit willkürlichen Auslegungskriterien und zum Schaden der Kirche interpretieren wollten, so gab es und gibt es doch sehr viele, die danach getrachtet haben, sich mit Verstand und Herz nach den heiligen Dekreten zu richten, die das II. Vatikanische Konzil providentiell erlassen hat.[66]

In seiner Ansprache vom 20. November 1965 an die Mitglieder und Konsultoren der CIC-Reformkommission[67] mahnte Paul VI., dass die Rechtsordnung an den neuen Geist des Konzils, die Hirtensorge und die neuen Notwendigkeiten des Gottesvolkes angepasst werden müsse.[68] Wenn Paul VI. einen *novus habitus mentis* forderte, dann sagt dies etwas „über die Herangehensweise, die von den Kanonisten gefordert war: Die Zeiten hatten sich geändert, und somit musste und muss eine neue innere Gesinnung auch und gerade für die Kanonisten folgen“[69]. Die gesamte erneuerte Rechtsordnung steht laut Paul VI. im Dienst, „den Geist des Konzils zum Ausdruck kommen und zu praktischer Verwirklichung gelangen“ zu lassen.[70] Für Paul VI. macht dies die pastorale Anwendung des Kirchenrechts aus.[71] Hauptaufgabe des Kirchenrechts ist Paul VI. zufolge, die geordnete Verwirklichung der Pastoral zu fördern. Die kirchlichen Gesetze sollen „auf die vielfältigen und komplizierten Erfordernisse der Seelsorge selbst entsprechend […] antworten, indem sie ihr sichere Richtlinien für eine geordnete Verwirkli-

---

[64] Ebd. 492.

[65] *Paul VI.*, Ansprache vom 28. Januar 1978 an die Mitglieder der Sacra Romana Rota zur Eröffnung des neuen Gerichtsjahres, in: AKathKR 147 (1978) 140–145, hier 143.

[66] Ebd.

[67] *Paul VI.*, Allocutio. Ad E.mos Patres Cardinales et ad Consultores Pontificii Consilii Codici Iuris Canonici recognoscendo, in: AAS 57 (1965) 985–989.

[68] Vgl. ebd. 988: „[…] scilicet accomodari debet novo mentis habitui, Concilii Oecumenici Vaticani Secundi proprio, ex quo curae pastorali plurimum tribuitur, et novis necessitatibus populi Dei.“

[69] *M. Wijlens*, Die Verbindlichkeit des II. Vatikanischen Konzils. Eine kirchenrechtliche Betrachtung, in: *Ch. Böttigheimer* (Hg.), Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision, Freiburg i. Br. [u. a.] 2014, 37–62, hier 44.

[70] *Paul VI.*, Ansprache 1973, 464.

[71] Vgl. *Paul VI.*, Allocutio. Ad Praelatos Auditores et Officiales Tribunalis Sacrae Romanae Rotae, a Beatissimo Patre novo litibus iudicandis ineunte anno coram admissos, in: AAS 64 (1972) 202–205, hier 204 f.

chung anbietet“[72]. In der *Praefatio* zum CIC/1983[73] hebt Johannes Paul II. hervor, „daß das kanonische Recht aus der Natur der Kirche“[74] entspringe. Die Rechtsordnung soll demnach die Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils rezipieren, und die Anwendung der Gesetze soll diese Ekklesiologie, zum Beispiel durch die Ausübung der drei Dienste Christi durch alle Gläubigen, in der Praxis erfahrbar machen. Vor diesem Hintergrund stellt sich die fundamentale beziehungsweise fundamentalkanonistische Frage des Verhältnisses von Konzil und Codex. Die Verhältnisbestimmung zwischen Konzil und Codex „hat immense Konsequenzen für die Rezeption des Konzils und folglich für das konkrete Leben der Gläubigen“[75]. Es ist keine Verhältnisbestimmung, die im Theoretischen verbleibt. Vielmehr ist das Ziel, die vom Konzil „gefundenen Einsichten zu einer gelebten Realität werden zu lassen“[76].

Mit Myriam Wijlens müssen vier Ebenen unterschieden werden. Zum einen gilt es die Ebene des Konzils selbst und seiner Lehren und zum anderen die zweite Ebene der Rolle des Konzils bei der Genese von Rechtsnormen zu unterscheiden. Zudem ist die dritte Ebene der Bedeutung des Konzils bei der Interpretation von Rechtsnormen von der vierten Ebene der Bedeutung des Konzils bei der Anwendung von Rechtsnormen zu differenzieren.[77]

4. Die Verhältnisbestimmung von II. Vatikanischem Konzil und Codex gemäß der Apostolischen Konstitution *Sacrae Disciplinae Leges*

Die Promulgationsbulle des geltenden Gesetzbuchs, des CIC/1983, die Apostolische Konstitution *Sacrae Disciplinae Leges*, ist das zentrale Dokument, das auf die Frage nach dem Verhältnis von II. Vatikanischem Konzil und Codex eine Antwort zu geben vermag, und so stellt sie in gewisser Weise „die Brücke zwischen dem Kirchenverständnis des II. Vatikanums und den daraus entwickelten Strukturen des erneuerten Codex Iuris Canonici“[78] dar. Der Apostolischen Konstitution kommt aufgrund der Form und des Inhalts Gesetzescharakter zu.[79] *Sacrae Disciplinae Leges* beinhaltet so

[72] *Paul VI.*, Rede 1968, 536.

[73] *Johannes Paul II.*, Praefatio zum CIC/1983, in: AAS 75 (1983) Pars II, XV–XXX; deutsche Übersetzung in: Codex Iuris Canonici, lateinisch-deutsche Ausgabe, Kevelaer [5]2001, XXVI–LI. Im Folgenden wird die deutsche Übersetzung herangezogen.

[74] Ebd. XXXIII.

[75] *M. Wijlens*, Das II. Vatikanum als Fundament für die Anwendung des Rechts. Hermeneutische Reflexionen und praktische Konsequenzen, in: ThG(B) 50 (2007) 2–14, hier 4.

[76] Ebd. 9.

[77] Vgl. *M. Wijlens*, Zur Verhältnisbestimmung von Konzil und nachkonziliarer Rechtsordnung. Eine theologisch-kanonistische Reflexion, in: *P. Hünermann* in Verbindung mit *B. J. Hilberath* und *L. Boeve* (Hgg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg i. Br. 2006, 331–339, hier 331 f.

[78] *H. Müller*, Kirchliche Communio und Strukturen der Mitverantwortung in der Kirche, in: AKathKR 159 (1990) 117–131, hier 117.

[79] Vgl. sowie *Meckel*, Konzil und Codex, 43 f.; allgemein *J. Listl*, § 8: Die Rechtsnormen, in: HKKR[2], 102–118, hier 109; *L. Wächter*, Art. Konstitution, in: LKStKR 2 (2002) 630–632, hier

nicht nur die Promulgation des CIC/1983, sondern legt weitere inhaltlich verbindliche Aussagen – insbesondere für die Hermeneutik der Kirchenrechtswissenschaft – vor und fest. Daher bezieht sich die folgende Analyse dieses Dokuments auf ein universalkirchlich geltendes Gesetz mit entsprechender Geltung.

4.1 Das Konzil als vorrangiges Beispiel des Codex

So wie bei der Ankündigung des II. Vatikanischen Konzil durch Johannes XXIII. betont auch *Sacrae Disciplinae Leges*, dass dieses Konzil für die Revision des CIC „von größter Bedeutung für […] [dieses] Vorhaben und mit dessen Wesen eng verbunden“ [80] ist. Diese enge Verbundenheit wird im Folgenden durch die Verhältnisbestimmung von Konzil und Codex näher erläutert. *Sacrae Disciplinae Leges* führt aus, dass

> dieser neue Codex […] gewissermaßen als ein großes Bemühen aufgefasst werden [kann], eben diese Lehre, nämlich die konziliare Ekklesiologie, in die kanonistische Sprache zu übersetzen. Auch wenn es unmöglich ist, das in der Lehre des Konzils beschriebene Bild der Kirche erschöpfend in die kanonistische Sprache zu übertragen, so muss doch der Codex sich immer auf dieses Bild wie auf ein vorrangiges Beispiel beziehen, dessen Züge er soweit wie möglich gemäß seiner Natur ausdrücken muss.[81]

Das Bemühen um Entsprechung des CIC/1983 mit der konziliaren Ekklesiologie zeigt zum einen, dass der CIC/1983 ein theologisch grundgelegtes Gesetzbuch sein soll, und zum anderen, dass diese Entsprechung immer wieder angestrebt wird, der Transformationsprozess theologischer Aussagen in rechtliche Sprache aber nie restlos gelingen kann. *Sacrae Disciplinae Leges* verhindert damit die Identifikation von Ekklesiologie und Recht, die gerade am Vorabend des Konzils im Kontext der *Societas-Perfecta*-Ekklesiologie zum Antijuridismus geführt hat. Aufgrund dieser Unmöglichkeit einer restlosen Transformation der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils in die Rechtssprache muss sich der CIC/1983 auf dieses Bild, das „imago Ecclesiae“[82] des Konzils, „wie auf ein vorrangiges Beispiel beziehen, dessen Züge er so weit wie möglich gemäß seiner Natur ausdrücken muß“[83]. Die Wendung „suapte natura“, „gemäß seiner Natur“[84], zeigt, dass die theologische und die rechtliche Sprachebene unterschieden werden und es auf der rechtlichen Sprachebene aufgrund der anderen literarischen Gattung immer eine partielle Nichtentsprechung zur theologischen Sprachebene geben wird.[85]

631, sowie *ders.*, Gesetz im kanonischen Recht. Eine rechtssprachliche und systematisch-normative Untersuchung zu Grundproblemen der Erfassung des Gesetzes im katholischen Kirchenrecht, St. Ottilien 1989, 38 f.

[80] *Johannes Paul II.*, Sacrae Disciplinae Leges, XI.

[81] *Johannes Paul II.*, Sacrae Disciplinae Leges, XIX.

[82] Ebd.

[83] Ebd.

[84] Ebd.

[85] Vgl. *J. Beyer*, Constitutio Apostolica „Sacrae Disciplinae Leges“. Codicis Renovati Pro-

Die beiden Sprachebenen stehen indes nicht unverbunden nebeneinander, sondern in dem Verhältnis, dass die Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils „primarium exemplum" und damit das „vorrangige Beispiel" für den CIC/1983 darstellt,[86] der stets nur eine unvollkommene Abbildung der Ekklesiologie sein kann.[87] Hier ist es von höchster Bedeutsamkeit die Wendung „primarium exemplum" in *Sacrae Disciplinae Leges* und darin das Wort „vorrangig"[88] nicht zu ignorieren beziehungsweise als irrelevant zu interpretieren.[89] Denn die Rede vom vorrangigen Beispiel legt fest, dass die Ekklesiologie des Konzils den Interpretationsrahmen beziehungsweise den Interpretationskontext für den Codex darstellt und nicht umgekehrt das Konzil durch den Codex einmal für alle Zeiten interpretiert wurde und gleichsam nur durch das Schlüsselloch des Codex Einblicke in die Konzilsaula beziehungsweise in den Willen der Konzilsväter möglich wären.[90] In *Sacrae Disciplinae Leges* „spricht sich so mit jeder nur wünschenswerten Deutlichkeit der grundlegende konstitutionelle Charakter des II. Vatikanischen Konzils […] [und] die Intention des Gesetzgebers aus, der den CIC promulgiert"[91]. Daher ist ersichtlich, dass das Verhältnis von Konzil und CIC/1983 derart zu bestimmen ist, dass das II. Vatikanische Konzil die *norma normans* für den CIC/1983 ist, der seinerseits die *norma normata* ist.[92] Die *norma normans* stellt daher den Verständnishorizont und gemäß c. 17 den Kontext dar, in dem die einzelnen Normen auszulegen sind.[93]

---

mulgatio, in: PRMCL 72 (1983) 181–204, hier 192; *Castillo Lara*, Ansprache, 160 sowie *Wijlens*, Verhältnisbestimmung, 336 f.

[86] *Johannes Paul II.*, Sacrae Disciplinae Leges, XIX.

[87] Vgl. *Th. Schüller*, Der CIC – die Krönung des Zweiten Vatikanums? Zur „Hermeneutik des Bruches" vs. „Hermeneutik der Kontinuität" (Papst Benedikt XVI.) am Beispiel des kirchlichen Verfassungsrechtes, in: *D. Ansorge* (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil. Impulse und Perspektiven, Münster 2013, 411–433, hier 425 f.

[88] *Johannes Paul II.*, Sacrae Disciplinae Leges, XIX.

[89] Vgl. *N. Lüdecke*, Der Codex Iuris Canonici von 1983: „Krönung" des II. Vatikanischen Konzils?, in: *H. Wolf/C. Arnold* (Hgg.), Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum, Paderborn [u. a.] 2000, 209–237, hier 222: „Auch damit wird nicht die Geltung dieser Umsetzung unter den Vorbehalt ihrer Entsprechung zum Konzil gestellt. Vielmehr geht es um das Maß eines inneren Sacherfordernisses. Von seiner Erfüllung wird ausgegangen." Diese Aussage wird ebd. nicht weiter belegt.

[90] Vgl. *Demel*, Wer interpretiert wen?, 16; *L. Müller*, Einführung, in: *S. Demel/L. Müller* (Hg.), Krönung oder Entwertung des Konzils. Das Verfassungsrecht der katholischen Kirche im Spiegel der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, Trier 2007, 11–16; *L. Gerosa*, Grundlagen und Paradigmen der Gesetzesauslegung in der Kirche. Zukunftsperspektiven für die katholische Kanonistik, Münster [u. a.] 1999, 109; *P. Krämer*, „Das römisch-katholische Kirchenrecht". Kritische Anmerkungen zu einem neuen Studienbuch: TrThZ 122 (2013) 165–173, hier 167, sowie *H. Rikhof*, Die Kompetenz von Priestern, Propheten und Königen. Ekklesiologische Erwägungen zur Macht und Autorität der Christgläubigen, in: Conc(D) 24 (1988) 203–208.

[91] *P. Hünermann*, Ist der CIC revisionsbedürftig?, in: ThG(B) 50 (2007) 15–30, hier 18.

[92] Vgl. *Schüller*, CIC, 426.

[93] Vgl. *L. Müller*, Codex und Konzil. Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils als Kontext zur Interpretation kirchenrechtlicher Normen, in: AKathKR 169 (2000) 469–491, hier 479.

Daher wird auch nach der Promulgation des Codex für diesen „das Konzil der Bezugspunkt bleiben“[94].

Hinsichtlich der Auslegung des CIC/1983 hat sich das II. Vatikanische Konzil im Dekret über die Ausbildung der Priester *Optatam Totius* 16 geäußert, dass man „bei der Darlegung des kanonischen Rechts […] den Blick auf das Mysterium der Kirche im Sinne der dogmatischen Konstitution ‚Über die Kirche‘, die von der Heiligen Synode erlassen wurde“, lenke.[95] Dies korrespondiert mit der in der Promulgationsbulle geäußerten Absicht des Gesetzgebers, die Normen des CIC/1983 „auf ein solides rechtliches, kanonisches und theologisches Fundament zu stützen“[96].

Dieses theologische Fundament ist unter Wahrung der Gesetzgebungstradition die Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils als das grundlegend Neue, dessen zentrale Punkte der Gesetzgeber selbst benennt, im Sinne kirchlicher Reform, dass die Kirche immer Altes und Neues aus ihrem Schatz hervorholt. Das grundlegend Neue im Codex ist demnach die erneuerte Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils.[97] In *Sacrae Disciplinae Leges* benennt der Gesetzgeber unter den Neuheiten insbesondere die Lehre von der Kirche als Volk Gottes beziehungsweise als *communio*, die Dienstfunktion der hierarchischen Autorität, den Anteil aller Gläubigen an den drei *munera* des Verkündigens, Heiligens und Leitens, die Beziehung zwischen Gesamtkirche und Teilkirchen, das Verhältnis von Kollegialität und Primat, die Rechte und Pflichten der Gläubigen und insbesondere der Laien und die Ökumene.[98] Weiterhin wäre noch der weite Amtsbegriff des Konzils und des Codex in c. 145 hervorzuheben, der in *Lumen gentium* 33 und *Presbyterorum ordinis* 9 gründet und den Amtsbegriff nicht auf Kleriker hin engführt.[99] Johannes Paul II. greift zum zehnjährigen Jubiläum des CIC/1983 zentrale Elemente der erneuerten Ekklesiologie auf, indem er die Lehre von der Kirche als *communio fidelium*, den Dienstcharakter der Hierarchie innerhalb der *communio fidelium* und damit die Lehre vom gemeinsamen Priestertum und vom Priestertum des Dienstes hervorhebt.[100]

---

[94] *Wijlens*, Fundament, 7.

[95] OT 16 hier in der Übersetzung aus: LThK² 13 (1967) 309–355, hier 345.

[96] *Johannes Paul II.*, Sacrae Disciplinae Leges, XXI.

[97] Vgl. *Johannes Paul II.*, Ansprache 3. Februar 1983, 154.

[98] Vgl. Sacrae Disciplinae Leges, XIX: „Von den Elementen aber, die das wahre und eigentliche Bild der Kirche ausmachen, sind besonders diese zu erwähnen die Lehre, nach der die Kirche als das Volk Gottes (vgl. Konst. Lumen Gentium, 2) und die hierarchische Autorität als Dienst dargestellt werden (ebd., 3); außerdem die Lehre, die die Kirche als Communio ausweist […] ebenso die Lehre, nach der alle Glieder des Volkes Gottes, jedes auf seine Weise, an dem dreifachen – dem priesterlichen, prophetischen und königlichen – Amt Christi teilhaben; mit dieser Lehre ist auch die Lehre verbunden, die die Pflichten und Rechte der Gläubigen und namentlich der Laien betrifft; und schließlich der Eifer, den die Kirche für den Ökumenismus aufbringen muss.“ Vgl. dazu auch *Müller*, Kirchliche Communio, 117.

[99] Vgl. ausführlich *Meckel*, Konzil und Codex, 133 f.; 163 f.

[100] Vgl. *Johannes Paul II.*, Allocutio. Ad eos qui conventui de iure Ecclesiae, X expleto anno a Codice Iuris Canonici promulgato, interfuerunt, in: AAS 86 (1994) 244–248, hier 245 f.

Dieses Neue im CIC/1983 ist für die Gesetzgebung, die Gesetzesinterpretation und die Gesetzesanwendung relevant.[101] Das Verhältnis von Konzil und Codex hat auch Folgen für den Charakter des Gesetzbuchs.

4.2 Der Codex als Instrument und vorletztes Dokument des Konzils

Der CIC/1983, der nach Aussage des Gesetzgebers in der Promulgationsbulle ein „unerläßliches Instrument" ist[102], „entspricht deutlich dem Wesen der Kirche, wie es vor allem durch das Lehramt des II. Vatikanischen Konzils ganz allgemein und im Besonderen in seiner ekklesiologischen Lehre dargestellt wird"[103]. Der Codex ist nicht Hindernis oder Hemmnis der Pastoral, sondern ein hilfreiches pastorales Instrument.[104] Der Codex steht demnach nicht im Gegensatz zur Pastoral, sondern die kirchliche Rechtsordnung und die Pastoral haben nach Johannes Paul II. einen inneren Zusammenhang.[105] Das Kirchenrecht selbst ist nicht Selbstzweck, sondern hat instrumentellen Charakter, da es Werkzeug im Dienst der Verwirklichung der Sendung der Kirche ist. Der Codex möchte aber gemäß *Sacrae Disciplinae Leges* gerade nur ein Instrument sein, das „im Leben der Kirche den Glauben, die Gnade, die Charismen [nicht] ersetzen"[106] will und auch nicht kann. Die Rahmenfunktion verhindert die Idolisierung des Kirchenrechts und zugleich seine Negierung beziehungsweise die Position, das Kirchenrecht stünde im Widerspruch zur Pastoral.[107] Das Kirchenrecht darf nicht theologisch überhöht werden, da es dann derselben Gefahr der Verrechtlichung der Kirche und des Glaubens erliegen könnte, die der *Societas-Perfecta*-Ekklesiologie eigen war und die rasch zur Ablehnung des Rechts in der Kirche geführt hat.[108] Hier sollte man nicht „den ‚Griff nach den Sternen' […] wagen"[109]. Die beste Vorsorge ist, das Kirchenrecht nicht in den Himmel zu hängen, um es dann als nutzlos auf den Boden zu ziehen. Das Kirchenrecht will dem Glauben, den Charismen und der Liebe einen fruchtbaren Entfaltungsrahmen bieten.[110]

---

[101] Vgl. *M. Wijlens*, Die Konzilshermeneutik und das Kirchenrecht, in: *Meier [u. a.]* (Hgg.), Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, 711–729, hier 725, sowie *Wijlens*, Verbindlichkeit, 59.

[102] *Johannes Paul II.*, Sacrae Disciplinae Leges, XVII. Ebd. findet sich nochmals die Betonung des instrumentellen Charakters des Codex: „Das Instrument, das der Codex ist […]."

[103] Ebd. XIX.

[104] Vgl. *Johannes Paul II.*, Allocutio. Ad eos qui plenario coetui Pontificae Commissionis Codici Iuris Canonici recognoscendo interfuere coram admissos, in: AAS 73 (1981) 720–724, hier 722.

[105] Vgl. *Johannes Paul II.*, Allocutio. Ad Romanae Rotae Praelatos, auditores, officiales et advocatos anno iudiciali ineunte, in: AAS 82 (1990) 872–877, hier 872 f.

[106] *Johannes Paul II.*, Sacrae Disciplinae Leges, XVII.

[107] Vgl. *H. Schmitz*, § 6: Der Codex Iuris Canonici von 1983, in: HKKR², 49–76, hier 63 f.

[108] Vgl. *P. Krämer*, Theologische Grundlagen des kirchlichen Rechts nach dem CIC/1983, in: AKathKR 153 (1984) 384–398, hier 397 f.

[109] *D. Pirson*, Communio als kirchenrechtliches Leitprinzip, in: ZevKR 29 (1984) 35–45, hier 43.

[110] Vgl. *Johannes Paul II.*, Sacrae Disciplinae Leges, XVII.

Charisma und Recht sind demnach genauso zu unterscheiden wie Dogma und Recht, ohne in eins zu fallen.[111]

Der Codex ist Johannes Paul II. zufolge ein wirksames Instrument, „mit dessen Hilfe sich die Kirche selbst entsprechend dem Geist des II. Vatikanischen Konzils vervollkommnen kann“[112]. In diesem Sinne versteht Papst Johannes Paul II. den Codex als „Wegweiser“[113]. Er qualifiziert den Codex und sein Verhältnis zum II. Vatikanischen Konzil folgendermaßen:

> [Der CIC/1983] ist nicht, was der Codex von 1917 vor allem war: die Vereinheitlichung und Reinigung des bestehenden Rechts […]. [Er] ist ein Codex ganz anderer Art. Gewiß fügt er sich in die kirchliche Tradition ein, aber er belebt sie mit dem Geist und den Bestimmungen des Konzils. Er ist der Codex des Konzils, und in diesem Sinne ist er sozusagen das „letzte Konzilsdokument“, das zweifellos Kraft und Wert, Einheit und Ausstrahlung dieses Konzils festigen wird.[114]

Der Codex ist insofern „ein Codex ganz anderer Art“[115], als er theologische Aussagen des Konzils in Recht transformiert, insbesondere in den theologischen Leitsätzen.[116] Es sind Normen, „die so reich und zuverlässig in der Lehre des Konzils und in der daraus folgenden Erfahrung verwurzelt sind“[117], wie beispielsweise in c. 204 § 1 *Lumen gentium* 31 rezipiert wird und mit der im gemeinsamen Priestertum gründenden Sendung aller Gläubigen das kirchliche Verfassungsrecht eröffnet. Johannes Paul II. fordert, nicht nur die expliziten Bezugnahmen des CIC/1983 auf das Konzil wahrzunehmen, sondern auch die „Zusammenhänge, die die Kanones untereinander verbinden; das Verständnis des Geistes, der sie eint; die pastorale Anwendung, die zu einer immer getreueren Anwendung des Konzils führen soll“[118].

Die Rede vom letzten Konzilsdokument meint nicht, dass der Codex damit die anderen Konzilsdokumente um ein 17. Dokument ergänzt beziehungsweise als ein solches die anderen 16 Dokumente aufhebt.[119] Dies könnte naheliegen, wenn man „complementum“ wie in der offiziösen Übersetzung von *Sacrae Disciplinae Leges* mit „Vervollständigung“ übersetzt.[120] Die offiziöse Übersetzung der *Praefatio* des CIC/1983 übersetzt „complementum“ mit „Ergänzung“[121]. Diese Übersetzung, die sachgemäßer erscheint als die erstere,[122] findet sich auch in der Promulgationsbulle des CCEO/1990 beziehungs-

---

[111] Vgl. *Krämer*, Theologische Grundlagen, 398.
[112] *Johannes Paul II.*, Sacrae Disciplinae Leges, XXI.
[113] *Johannes Paul II.*, Ansprache vom 26. Januar 1984 an den Dekan und die Mitglieder der Sacra Romana Rota zur Eröffnung des neuen Gerichtsjahres, in: AKathKR 153 (1984) 130–137, hier 131.
[114] *Johannes Paul II.*, Ansprache 21. November 1983, 518.
[115] Ebd.
[116] Vgl. dazu *Meckel*, Konzil und Codex, 81–85.
[117] Ebd.
[118] *Johannes Paul II.*, Ansprache 21. November 1983, 518.
[119] Vgl. auch *Johannes Paul II.*, Ansprache 1984, 131.
[120] *Johannes Paul II.*, Sacrae Disciplinae Leges, XIX.
[121] *Johannes Paul II.*, Praefatio, XXXIII.
[122] Vgl. *Wijlens*, Fundament, 7 Anm. 14. Dem schließt sich *Graulich*, Studium Codicis, 176 Anm. 51 an.

weise der Apostolischen Konstitution *Sacri Canones*.[123] „Complementum" ist als „komplementäre Ergänzung" zum Konzil zu verstehen;[124] und dies nicht in einem additiven, sondern in einem konsekutiven Sinn, insofern der Codex die Lehre des Konzils in Rechtssprache übersetzt und konkretisiert.[125] Letztes Dokument des Konzils meint daher nicht, dass der Gesetzgeber mit dem CIC/1983 eine einzig mögliche endgültige Interpretation des Konzils liefern wollte, sondern dass der CIC/1983 durch seine Anwendung die Verwirklichung des Konzils fördert.[126] Er entspricht deutlich, aber nicht vollständig dem Konzil, da das Konzil nach *Sacrae Disciplinae Leges* der stete Referenzpunkt ist, an dem er sich messen lassen muss.

Sacrae Disciplinae Leges konstatiert, dass der Codex als „Instrument deutlich [plane] dem Wesen der Kirche, wie es vor allem durch das Lehramt des II. Vatikanischen Konzils ganz allgemein und besonders in seiner ekklesiologischen Lehre dargestellt wird"[127], entspricht. Gleich im darauffolgenden Satz wird die Unmöglichkeit der restlosen Transformation der konziliaren Ekklesiologie in Rechtssprache formuliert.[128] Georg Bier übersetzt „plane" mit „voll" und geht somit davon aus, dass „der Papst […] hier im Indikativ, nicht im Optativ"[129] spricht.

Das Wort „plane" so zu deuten, dass jede Kritik des Codex zugleich eine Kritik des Konzils ist,[130] würde voraussetzen, dass der Codex der Interpretationsrahmen für das Konzil ist und dass es möglich wäre, die Ekklesiologie des Konzils erschöpfend in die Rechtssprache zu transformieren. Norbert Lüdecke ist überzeugt, dass die Aussage Johannes Pauls II., dass der Codex den Geist des Konzils in sich trage, „eine Feststellung [ist], nicht die Äußerung eines Desiderates"[131]. Beides ist den Aussagen des Gesetzgebers in *Sacrae Disciplinae Leges* sowie den anderen referierten Äußerungen Johannes Pauls II. nicht zu entnehmen.[132]

---

[123] *Johannes Paul II.*, Apostolische Konstitution Sacri Canones: Lateinisch-deutsche Ausgabe, in: Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Gesetzbuch der katholischen Ostkirchen, herausgegeben von *L. Gerosa/P. Krämer*, übersetzt von *G. Ludwig/J. Budin*, bearbeitet von *S. Demel [u. a.]*, Paderborn 2000, 30–47.

[124] *Lederhilger*, Kirchenrecht, 258.

[125] Vgl. *Krämer*, Anmerkungen, 169 sowie *Müller*, Das Zweite Vatikanische Konzil, 320.

[126] Vgl. *Hallermann*, Das letzte Buch, 213 f.

[127] *Johannes Paul II.*, Sacrae Disciplinae Leges, XVII, XIX.

[128] Vgl. ebd. XIX.

[129] *G. Bier*, Das Recht bietet Vorteile. Die Situation von Kirchenrecht und Kirchenrechtswissenschaft, in: HerKorrSp (2008), 62–64, hier 62. Vgl. ebenso *Lüdecke*, Codex, 236: „Der CIC *ist* eine rechtliche Transformation des II. Vatikanischen Konzils. Ihre Eigenart gibt Aufschluß über den theologischen ‚Bewußtseinsstand' des Gesetzgebers, in seinen Normen kommt seine Theologie zum Ausdruck. Die kanonistisch korrekte Auslegung der Canones kann darüber aufklären, welche theologischen Überzeugungen der Gesetzgeber einer rechtlichen Umsetzung für Wert befand und welche nicht. Die theologischen Prämissen der geltenden Ordnungsgestalt der Kirche können so offengelegt werden" [Hervorhebung im Original].

[130] Vgl. ebd. Vgl. auch *ders.*, Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums. Statement aus kanonistischer Sicht, in: RoJKG 26 (2007) 47–69, hier 66.

[131] *Lüdecke*, Codex, 222.

[132] Vgl. *Müller*, Das Zweite Vatikanische Konzil, 329 f.

Selbstverständlich enthält der CIC/1983 Aussagen, die der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils entsprechen.[133] Aus der Aussage Johannes Pauls II. wird aber der Schluss gezogen, dass mit der Promulgation des CIC für alle Zeiten das Konzil durch den Gesetzgeber interpretiert wurde, da nur der Papst über die Angemessenheit des Übersetzungsprozesses der konziliaren Ekklesiologie in die Rechtssprache urteilen kann.[134] Dies hätte überdies zur Folge, dass die Kirchenrechtswissenschaft von der Dogmatik abgekoppelt würde. Dogmatik und Kirchenrechtswissenschaft sind vor dem Hintergrund eines theologisch grundgelegten Kirchenrechts wesentlich miteinander verbunden und auf Kooperation angewiesen[135] und „dürfen […] [weder] als selbstreferentielle und autopoetische Subsysteme beschrieben noch betrieben werden"[136]. Dies bedeutet für die Kirchenrechtswissenschaft, dass sie vor dem Hintergrund von *Sacrae Disciplinae Leges* sich ihrer theologischen Ebene nicht selbst berauben kann, sondern insbesondere im Verbund mit der systematischen Theologie und mit anderen theologischen Disziplinen danach fragt, ob der CIC/1983 die Vorgaben des Konzils hinreichend umgesetzt hat, und wenn nicht, wie dies optimiert werden kann.[137] Die Kirchenrechtswissenschaft ist daher auf den intratheologischen Dialog an- und verwiesen.[138]

Bernd Jochen Hilberath betont zu Recht, dass, auch wenn der Codex letztes Dokument des Konzils ist, er nicht aus der großen und umfassenden Rezeptionsgeschichte des Konzils isoliert werden und zur einzig möglichen, wahren und letzten Interpretation des Konzils für alle Zeiten stilisiert werden kann.[139] Es ist berechtigterweise die Frage zu stellen nach der Begründung dieser Aussage: „Wo steht das? Wer hat die ‚Angemessenheit' dieser Entsprechung wann und nach welchen Kriterien festgestellt?"[140] Die positivistische Position bleibt die Begründung schuldig, wie diese einmalige Feststellung der Konzilsgemäßheit des Codex in Einklang zu bringen ist mit der Aussage von *Sacrae Disciplinae Leges*, dass das Konzil das vorrangige Beispiel ist, auf das sich der Codex als unvollkommene Entsprechung bezieht. Zweifelsfrei hat der Gesetzgeber den CIC/1983 souverän promul-

---

[133] Vgl. *Beyer*, Constitutio Apostolica „Sacrae Disciplinae Leges", 182.

[134] Vgl. *Lüdecke*, Codex, 222–236. Vgl. dagegen kritisch *Wijlens*, Konzilshermeneutik, 719.

[135] Vgl. *R. Potz*, Die Geltung kirchenrechtlicher Normen. Prolegomena zu einer kritisch-hermeneutischen Theorie des Kirchenrechts, Wien 1978, 264.

[136] *B. J. Hilberath*, Der CIC als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums, in: ThQ 186 (2006) 40–49, hier 48.

[137] Vgl. ebd. 44; *Graulich*, Studium Codicis, 175 sowie *Hünermann*, CIC, 21.

[138] Vgl. *Lederhilger*, Kirchenrecht, 249.

[139] Vgl. *Hilberath*, CIC, 48 sowie *K. Lüdicke*, Nicht das letzte Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *A. Angenendt/H. Vorgrimler* (Hgg.), Sie wandern von Kraft zu Kraft. Aufbrüche – Wege – Begegnungen (FS R. Lettmann), Kevelaer 1993, 167–179, hier 167 f.: „Einmal mehr ist vor der Gefahr zu warnen, kirchenrechtliche Normen als Quintessenz theologischer Erkenntnis zu verstehen und als Verbriefung eines in Besitz genommenen und unveräußerlichen Ertrages."

[140] *Demel*, Wer interpretiert wen?, 17. Vgl. auch *Krämer*, Anmerkungen, 168.

giert und aufgrund dieses Gesetzgebungsaktes hat der gesamte CIC/1983 Rechtskraft, auch wenn er in Teilen das Konzil nicht hinreichend rezipiert hat. Die Rechtsgeltung wird dadurch nicht beeinflusst. Es stellt sich aber auch die Frage, welche Rolle das II. Vatikanische Konzil bei der Auslegung und der Applikation des Rechts spielt.

Lüdecke ist der Meinung, dass jede „Kritik am geltenden Recht […] daher immer auch Konzilskritik“[141] sei. Es sei offensichtlich, dass sich die „korrekte“[142] Kanonistik hier der Aufgabe entziehe, die Gesetze direkt einer Bewertung zu unterziehen. Mögliche Kritik an seinen „korrekten“ Auslegungen soll an den Gesetzgeber gerichtet werden.[143] Wie geht die „korrekte“ Kanonistik mit einem Gesetzgeber um, der bereit ist, zu lernen und die Rechtsordnung immer wieder anzupassen?

Paul VI. betonte kurz nach dem Konzil, dass sich die Rechtsordnung der Kirche innerhalb des Rahmens des göttlichen Rechts stets gewandelt und auch den Erfordernissen der Zeit angepasst habe. Daher sei die „kanonische Gesetzgebung nicht etwas Statisches oder Unbewegliches“[144]. Schon die Promulgation des CCEO/1990 mit der Apostolischen Konstitution *Sacri Canones*[145] zeigt, dass der CIC/1983 nicht das letzte Dokument des Konzils in dem Sinne ist, dass der Gesetzgeber nur einmal und für alle Zeiten das Konzil interpretiert hätte, sondern dass er dies auch fortan zu tun gedenkt und die Kirchenrechtswissenschaft die Aufgabe hat, die beiden Gesetzbücher vor dem Hintergrund des Konzils zu interpretieren, anzuwenden sowie entsprechende kritische Hinweise für eine bessere Rezeption des Konzils zu geben. Der Gesetzgeber Johannes Paul II. ist überzeugt, dass der CIC/1983 nicht unabänderbar ist; „[E]r ist natürlich Menschenwerk, und wer würde zu behaupten wagen, er sei vollkommen und müsse vollkommen sein?“[146] Der Codex muss immer wieder der Ekklesiologie des Konzils angepasst und auf diese hin optimiert werden, um so immer besser Instrument zur Verwirklichung der Sendung der Kirche zu sein.[147] So sehr sich die Kirche der Form eines Codex bedient, der für möglichst viele Fälle umfassende Regelungen vorsehen möchte, darf „man keinem irrealen Perfektionismus verfallen“[148]. Der Codex ist nicht derart zu qualifizieren, „daß er einen

[141] *Lüdecke*, Codex, 236.
[142] Der Ausdruck des „korrekten“ Kanonisten geht auf eine Selbstzuschreibung Hans Barions zurück, mit der er seine positivistische Position zum Ausdruck brachte, in der Legitimität und Legalität in eins fallen. Vgl. *W. Böckenförde*, Der korrekte Kanonist. Einführung in das kanonistische Denken Barions, in: *N. Lüdecke/G. Bier* (Hgg.), Freiheit und Gerechtigkeit in der Kirche, Würzburg 2006, 69–90, hier 83–90.
[143] *Bier*, Das Recht bietet Vorteile, 63.
[144] *Paul VI.*, Rede 1968, 536.
[145] *Johannes Paul II.*, Sacri Canones.
[146] *Johannes Paul II.*, Ansprache 21. November 1983, 518.
[147] Vgl. *Müller*, Das Zweite Vatikanische Konzil, 331 f.
[148] *Lederhilger*, Kirchenrecht, 249.

Schlußpunkt bildete, daß er den Entwicklungsprozeß beendete, der sich bei diesem Konzil besonders dicht und sichtbar vollzog“[149].

So ist deutlich geworden, dass „die rechtliche Struktur und Ausformung […] dabei dem theologischen Konzept [folgt] und […] sich immer wieder an diesem messen lassen“[150] muss. Dies impliziert das kritische Moment – Kritik verstanden als „sentire cum Ecclesia“ – der Kirchenrechtswissenschaft, dass die Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils der kritische Horizont für die Bewertung des CIC/1983 ist.[151] Der CIC/1983 lässt sich hinsichtlich der Rezeption beziehungsweise Nichtrezeption der Lehren des Konzils teilweise auch nur als „vorletztes Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils“[152] bezeichnen, da im CIC/1983 auch „Defizite festzustellen sind, die eines weiteren Bedenkens, einer weiteren Bearbeitung, einer weiteren Reform bedürfen“[153].

Der CIC/1983 ist Heribert Schmitz zufolge somit „kein Denkmal, sondern in den Lebensprozeß der Kirche einbezogen“[154]. Die Kirchenrechtswissenschaft hat nicht die Aufgabe, sich nur in positivistischer Einzelexegese der Normen zu verlieren, sondern „sie ist auf Grundlagenfragen verwiesen“[155]. Da der Übersetzungsprozess der konziliaren Ekklesiologie in die Rechtssprache gemäß der Apostolischen Konstitution *Sacrae Disciplinae Leges* nie vollkommen ist und damit optimierungsfähig bleibt,[156] relativiert der Gesetzgeber, auch wenn er einen Codex erlässt, die mit einem Codex verbundene Idee einer in sich vollkommenen Gesetzgebung, die nicht mehr der Ergänzung, sondern allein noch der korrekten Auslegung bedarf.[157] Auch insofern ist der CIC/1983 ein Codex anderer Art. Die Fragen Johannes Pauls II. gelten nach wie vor als grundlegende Fragen der Kirchenrechtswissenschaft auch im Hinblick auf die fortwährend notwendige Optimierung des Kirchenrechts:

> Was ist […] das Recht der Kirche? Gibt es Antwort auf die ewige universale Sendung […]? Wird es dem wahren Wesen des pilgernden Gottesvolkes gerecht? Und warum überhaupt das Recht in der Kirche? Wozu dient es?[158]

Vor diesem Hintergrund muss das Kirchenrecht immer wieder reformiert und damit optimiert werden; denn „wenn die Kirche eine Ecclesia semper reformanda ist, so ist das Kirchenrecht mit ihr ein ius semper reformandum“[159].

---

[149] *Lüdicke*, Nicht das letzte Dokument, 167.

[150] *H. Hallermann*, Die Funktion des Rechts in der Communio, in: AKathKR 166 (1997) 453–467, hier 461.

[151] Vgl. *Lederhilger*, Kirchenrecht, 256.

[152] *Lüdicke*, Nicht das letzte Dokument, 168.

[153] Ebd.

[154] *H. Schmitz*, Wertungen des Codex Iuris Canonici. Versuch einer ersten Bilanz, in: AKathKR 154 (1985) 19–57, hier 55f.

[155] Ebd. 56.

[156] *Vgl. Johannes Paul II.*, Sacrae Disciplinae Leges, XIX.

[157] Vgl. zu diesem Anspruch *H. Zapp*, Traditionen der Kirchenordnung und der revidierte Codex, in: Conc(D) 17 (1981) 592–597, hier 593.

[158] *Johannes Paul II.*, Ansprache 3. Februar 1983, 149.

[159] *Lüdicke*, Nicht das letzte Dokument, 179. Vgl. im selben Sinn *Schüller*, CIC, 429f. *Wij-*

4.3 Das Konzil als Interpretationskontext des Codex

Angesichts des aufgezeigten Verhältnisses von II. Vatikanischem Konzil und Codex stellt sich nun abschließend die Frage nach der Relevanz des Konzils bei der Gesetzesinterpretation, und außerdem nach dem Ort des II. Vatikanischen Konzils im Kontext dieser Interpretationsmethoden.

C. 17 gibt die Interpretationsmethoden vor und normiert als erste Interpretationsmethode die philologische Methode, sodass die Interpretation Wort für Wort und Satz für Satz erfolgt, um die Bedeutung der vom Gesetzgeber verwendeten Worte zu verstehen. Erst wenn nach Anwendung der philologischen Methode die eigene Wortbedeutung unklar bleibt, können die analoge Methode sowie die teleologische Methode und die historisch-genetische Methode angewandt werden.[160]

Es ist demnach nach c. 17 primäre Aufgabe des Gesetzesinterpreten, zunächst die Wortbedeutung im Text und im Kontext zu eruieren. Mit Kontext meint c. 17 den die Norm unmittelbar umgebenden gesetzessystematischen Kontext, aber nicht nur diesen.[161] Der Gesetzgeber geht, wenn er in c. 17 von der „eigenen Wortbedeutung" spricht, davon aus, dass es nicht nur *eine* mögliche jedem Wort zugeordnete Bedeutung gibt, deren Summe dann den Sinn des Satzes ergeben würde.[162] Er spricht in c. 17 von der „im Text und im Kontext wohl erwogenen eigenen Wortbedeutung" und zeigt damit, dass ihm bewusst ist, dass Worte auch durch ihren Verwendungskontext ihre spezifische Bedeutung erlangen.[163] Dies lässt sich anhand der in den cc. 766 und 767 verwendeten Begriffe der Homilie und der Predigt verdeutlichen, die im Codex nicht näher definiert werden und für deren begriffliche Bestimmung der Rückgriff auf den Kontext des Konzils, in diesem Fall auf die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* Art. 35 und 52, notwendig ist.[164] Viele Begriffe wie der Begriff der Sünde in c. 915

---

lens, Verbindlichkeit, 62, formuliert deutlich den steten Reformbedarf der kirchlichen Rechtsordnung: „Das Gesetz hat theologisch nicht die Autorität eines Konzils und kann, ja muss deswegen auch dann geändert werden, wenn einerseits die Lehre des Konzils klarer wird und andererseits die Umstände, in denen das Konzil zum Tragen kommen soll, sich derart geändert haben, dass eine Änderung der Normen geboten ist, denn primäres Ziel des Gesetzes ist es nicht, dass das Gesetz unter allen Umständen befolgt wird, sondern dass Christen ihren Glauben in Wahrhaftigkeit dort, wo sie wohnen, leben (können)."

[160] Vgl. zur Methodendiskussion etc. ausführlich *Meckel*, Konzil und Codex, 58–80.

[161] Vgl. demgegenüber *Lüdecke/Bier*, Das römisch-katholische Kirchenrecht, 31. Hier wird nur das unmittelbare Textumfeld als Kontext des Gesetzes qualifiziert. Vgl. auch *B. Dröβler*, Bemerkungen zur Interpretationstheorie des CIC/1983, in: AKathKR 153 (1984) 3–34, hier 17; *G. May/A. Egler*, Einführung in die kirchenrechtliche Methode, Regensburg 1986, 202, sowie *J. Otaduy*, Commentary on c. 17, in: *A. Marzoa/J. Miras/R. Rodríguez-Ocana* (Hgg.), Exegetical Commentary on the Code of Canon Law; Band 1, Montreal/Chicago 2004, 325–337, hier 329 f.

[162] Vgl. *H. Socha*, MKCIC c. 17, Rn. 9 f.

[163] Vgl. *Th. Schüller*, Die Barmherzigkeit als Prinzip der Rechtsapplikation in der Kirche im Dienste der salus animarum. Ein kanonistischer Beitrag zu Methodenproblemen der Kirchenrechtstheorie, Würzburg 1993, 222 f.

[164] Vgl. *Müller*, Codex und Konzil, 469, 480 f.

oder der in c. 844 verwendete Begriff der kirchlichen Gemeinschaft und weitere Begriffe werden im Codex nicht definiert und müssen mit der Hilfe außergesetzlicher Quellen definiert werden, wenngleich beim Vorhandensein von Legaldefinitionen, das heißt Begriffsdefinitionen innerhalb des Gesetzbuchs, diese Vorrang genießen.[165]

Die Bezeichnung des CIC/1983 als „letztes Dokument des Konzils" ist gemäß Johannes Paul II. so zu verstehen, dass der CIC/1983 in der Optik des II. Vatikanischen Konzils zu interpretieren ist und nicht umgekehrt. Johannes Paul II. fordert vom Kanonisten nicht nur, das alte Recht und das neue Recht auf der wörtlichen Ebene schematisch abzugleichen und zu erfassen.[166] Dieser muss vielmehr fähig sein,

> auch die „mens legislatoris" und die „ratio legis" zu berücksichtigen, so dass es […] eine Gesamtschau gibt, die […] den Geist des neuen Rechtes ergründen läßt. Darum handelt es sich wesentlich: Der Codex ist ein neues Recht und wird ursprünglich in der Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils bewertet.[167]

Im italienischen Original spricht Johannes Paul II. von der Notwendigkeit der Bewertung des neuen Rechts „nell'ottica del Concilio Vaticano II."[168] C. 17 betrachtet die Dokumente des Konzils daher auch als Kontext, vor dessen Hintergrund die Normen des CIC/1983 gemäß c. 17 und des CCEO gemäß can. 1499 CCEO/1990 zu interpretieren sind,[169] was sich auch in der Rechtsprechung der Rota zeigt.[170] Johannes Paul II. hat als Gesetzgeber häufig darauf hingewiesen, dass der CIC/1983 sowie der CCEO/1990 in dieser theologischen Optik zu interpretieren sind und das Konzil somit den Kontext für die Interpretation und Anwendung dieser Gesetzbücher darstellt. Damit soll ein hermeneutischer Reduktionismus vermieden wer-

---

[165] Vgl. ebd. 478 f.; 480–484; *Wijlens*, Konzilshermeneutik, 717 f. und *dies.*, Verbindlichkeit, 50 f. Im Anschluss an ihren akademischen Lehrer Ladislaus Örsy spricht Wijlens bei Begriffen wie „Kirche" und „kirchliche Gemeinschaft" von „seminal locutions" im Sinne von dynamischen Begriffen, „die ihre umfassende Bedeutung noch entfalten müssen" (*Wijlens*, Verbindlichkeit, 50).

[166] Vgl. *Johannes Paul II.*, Ansprache 1984, 133.

[167] *Johannes Paul II.*, Ansprache 1984, 133.

[168] *Johannes Paul II.*, Allocutio. Ad Praelatos Auditores S. Romanae Rotae coram admissos vom 26. Januar 1984, in: AAS 76 (1984) 643–649, hier 645. Vgl. auch *M. Graulich*, „… transferendi in sermonem canonisticum ecclesiologiam conciliarem". L'ecclesiologia della Lumen Gentium alla base del Codex Iuris Canonici, in: *M. Sodi* (Hg.), „Ubi Petrus ibi Ecclesia". Sui „sentieri" del Concili Vaticano II (FS Benedikt XVI.), Rom 2007, 148, sowie *Hallermann*, Das letzte Buch, 217 f.

[169] Vgl. *F. Casutt von Batemberg*, Der Rechtsstatus des Laien im katholischen Kirchenrecht, Zürich [u. a.] 2007, 43; *Demel*, Wer interpretiert wen?, 16 f.; *Gerosa*, Grundlagen und Paradigmen, 115 f.; *Graulich*, Studium Codicis, 182; *ders.*, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts, 390 f.; *Hilberath*, CIC, 47; *Müller*, Codex und Konzil, 491; *ders.*, Das Zweite Vatikanische Konzil, 319 f.; *Lederhilger*, Kirchenrecht, 265; *Schüller*, CIC, 426; *R. Sobanski*, Zu den Interpretationsregeln des kirchlichen Gesetzbuches, in: *K. Lüdicke/H. Mussinghoff/H. Schwendenwein* (Hgg.), Iustus Iudex (FS P. Wesemann), Essen 1990, 693–707, hier 705; *H. Socha*, MKCIC c. 6, Rn. 29 sowie *ders.*, MKCIC c. 17, Rn. 10b.

[170] Vgl. *Sobanski*, Interpretationsregeln, 706 f.

den, der den ekklesiologischen Horizont ausblendet.[171] Von daher ist es nicht überzeugend, dass auch vertreten wird, dass der Gesetzgeber explizit wünsche, „die Gesetzgebung nicht mit der ‚Konzilsbrille' zu lesen"[172]. Der Codex wird im Rahmen einer positivistischen Position zur einzigen definitiven Auslegungsmöglichkeit des Konzils und gleichsam zu dieser eingefroren.[173] Der Rückgriff auf das Konzil ist dieser Position zufolge geradezu illegitim und würde die sogenannte korrekte Interpretation zu einer inkorrekten verkehren.[174] Es stellt sich aber die Frage: „Können kirchliche Gesetze ohne Berücksichtigung des theologisch-lehrmäßigen Kontexts wirklich ‚korrekt' interpretiert werden?"[175] Johannes Paul II. als Gesetzgeber verurteilt indes sehr scharf eine Lektüre des erneuerten Codex, die ausschließlich unter der Perspektive der Kontinuität oder gar Identität mit dem CIC/1917 vollzogen würde. Er bezeichnet diese hermeneutische Position als nostalgisch, insofern gerade das innovative Potential des erneuerten Codex relativiert beziehungsweise gänzlich negiert würde.[176] C. 6 § 2 legt fest, dass Canones, „soweit sie altes Recht wiedergeben, auch unter Berücksichtigung der kanonischen Tradition zu würdigen" sind. C. 6 § 2 erlaubt

[171] Vgl. *Johannes Paul II.*, Ad Pontificum Consilium, 334: „Il nuovo Codice di Diritto Canonico – e questo criterio vale anche per il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali – deve essere interpretato ed applicato in quest'ottica teologica. In tal modo, si possono evitare certi riduzionismi ermeneutici che impoveriscono la scienza e le prassi canonica, allontanandole dal loro vero orizzonte ecclesiale."

[172] *Bier*, Das Recht bietet Vorteile, 62.

[173] Vgl. ebd.: „Vom Gesetzestext her kann deutlich werden, was das Konzil tatsächlich gemeint hat. Das kirchliche Gesetzbuch ist das ‚letzte Konzilsdokument' (Johannes Paul II.), es liefert den für die Interpretation der übrigen Konzilsdokumente zu beachtenden Maßstab." Vgl. dazu kritisch *Wijlens*, Verbindlichkeit, 49f.: Es ist „aber […] äußerst problematisch, die Bedeutung des Konzils auf einen bestimmten Zeitpunkt, nämlich den Tag, an dem das Gesetz promulgiert wurde, festzulegen, denn das würde implizieren, die Rezeption des Konzils ausschließlich an die Rezeption durch das Lehramt zu koppeln und somit die Rezeption durch die Theologen, ja durch das Volk Gottes selbst nicht zu beachten. Das Konzil hat gerade diese beiden Bereiche – Rezeption durch das Volk Gottes (sensus fidelium), Lehramt und Theologie – miteinander in Beziehung setzen wollen."

[174] Vgl. *Lüdecke*, Codex, 236: „Der CIC steht auf dem Boden des II. Vatikanischen Konzils unabhängig von seiner Übereinstimmung mit dessen Lehren. Das Konzil kann kein Rettungsanker gegen inakzeptabel erscheinendes positives Recht sein. Gegen das geltende Recht kann das Konzil nicht angerufen werden. Kein Gläubiger kann sich nach geltendem Recht einem gesetzlichen Anspruch durch den Hinweis auf das II. Vatikanische Konzil entziehen – und sei dieser Hinweis von noch so kompetenten Theologen gestützt."

[175] *L. Müller*, Kirchenrecht als kommunikative Ordnung, in: AKathKR 172 (2003) 353–379, hier 355.

[176] Vgl. *Johannes Paul II.*, Allocutio 1984, 645: „La conoscenza del Codice testé abrogato e la lunga consuetudine con esse potrebbero portare qualcuno ad una specie di identificazione con le norme in esso contenute, che verrebbero considerate migliori e meritevoli quindi die nostalgico rimpianto, con la conoscenzadi una sorta di ‚precomprensione' negativa del nuovo Codice, che sarebbe letto quasi esclusivamente nella prospettiva dell'anteriore. E ciò non solo per quelle parti che riportano quasi letteralmente lo ius vetus, ma anche per quelle che oggettivamente sono innovazione reali. Questo attegiamento, anche se psicologiacamente molto spiegabile, può spingersi fino ad annullare quasi la forza innovatrice del nuovo Codice, che invece nel campo processuale deve farsi particolarmente visibile." Es verwundert *Th. Schüller*, Rez. *Lüdecke/Bier*, Das römisch-katholische Kirchenrecht, in: AKathKR 181 (2012) 633–637, hier 635, zu Recht, dass gerade *Lüdecke/Bier* mit keinem Wort c. 6 § 2 anführen.

demnach gerade nicht den gesamten CIC/1983 und insbesondere die neuen beziehungsweise erneuerten Normenbestände nur im Licht des CIC/1917 oder der kanonischen Tradition zu interpretieren,[177] sondern nur in den Fällen, in denen der CIC/1983 ausdrücklich altes Recht, *ius vetus*, wiedergibt.[178] Wenn dies zweifelhaft ist, ist nicht von *ius vetus* auszugehen, und damit ist im Zweifel c. 6 § 2 nicht anzuwenden.[179] Selbst in den Fällen von altem Recht gilt, dass sie auch und damit nicht nur im Licht der kanonischen Tradition zu würdigen, sondern zugleich auch nach den Auslegungsregeln des c. 17 zu interpretieren sind.[180] Selbst im CIC/1983 befindliche Normen, die gleichlautend aus dem CIC/1917 übernommen wurden, können im neuen Kontext des CIC/1983 eine völlig andere Bedeutung bekommen haben.[181] So meinte der CIC/1917, wenn er von Laien sprach, passive Glieder der Kirche, die keinerlei ausgeprägte Rechtssubjektivität genossen. Wenn das geltende Recht von *christifideles laici* spricht, dann geht es gemäß c. 204 § 1 vom alle Kirchenglieder umfassenden Begriff der Gläubigen („christifideles") vor aller Unterscheidung in Kleriker und Laien als aktive Träger der Sendung der Kirche aus. Alle Gläubigen empfangen direkt aus der Taufe ein Apostolat, das sie befähigt und berechtigt, im eigenen Namen die *tria munera* der Kirche auszuüben, im eigenen Namen zu verkündigen, zu heiligen und zu leiten. Gerade das Apostolat, das alle Gläubigen *qua* Taufe im eigenen Namen in allen drei *munera* ausüben, kann nicht als belanglos entwertet werden; denn „[m]it der Erfüllung dieses Dienstes steht und fällt die Kirche selbst"[182]. Der theologische Leitsatz des c. 204 § 1 hat daher Folgen für den Kirchenbegriff des geltenden Rechts.

Mit Hilfe dieser und ähnlicher theologischer Leitsätze legt der Gesetzgeber in den Codex selbst eine Spur des Konzils, insofern die folgenden Normen nach ihrer Maßgabe zu interpretieren sind. Während der Redaktionsgeschichte des CIC wurde deren hohe Bedeutung hervorgehoben und

---

[177] Vgl. *Graulich*, Studium Codicis, 172.

[178] Vgl. *J. Otaduy*, Commentary on c. 6, in: *Marzoa/Miras/Rodríguez-Ocana* (Hgg.), Exegetical Commentary on the Code of Canon Law; Band 1, 254. Vgl. zu can. 2 CCEO/1990 und den entsprechenden Abweichungen zu c. 6 § 2 *Socha*, MKCIC, c. 6, Rn. 34. Can. 2 CCEO/1990 fordert bei Canones, die *ius vetus* der orientalischen Kirchen aufnehmen, dieses besonders aus der Perspektive dieses alten Rechtes zu würdigen.

[179] Vgl. *Socha*, MKCIC, c. 6, Rn. 31.

[180] Vgl. zum Bedeutungsunterschied von Würdigung und Interpretation *H. Schnizer*, Canon 6 und der Stellenwert des alten Rechts, in: *W. Aymans/A. Egler/J. Listl* (Hgg.), Fides et Ius (FS G. May), Regensburg 1991, 75–80, hier 76 f.

[181] Vgl. *W. Aymans/K. Mörsdorf*, Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici; Band 1, Paderborn 1991, 120; *H. Heimerl/H. Pree*, Kirchenrecht. Allgemeine Normen und Eherecht, Wien/New York 1983, 30; *J. M. Huels*, Commentary on c. 6, in: *J. P. Beal/J. A. Coriden/T. J. Green* (Hgg.), New Commentary on the Code of Canon Law, New York/Mahwah 2000, 55 sowie *Socha*, MKCIC, c. 6, Rn. 30.

[182] *I. Riedel-Spangenberger*, Apostolat und Kooperation in der Kirche, Kirchenrechtliche Überlegungen zu einem erneuerten Verhältnis zwischen Laien und Klerikern, in: *G. Kraus* (Hg.), Wozu noch Laien? Für das Miteinander in der Kirche, Frankfurt am Main [u. a.] 2001, 43.

beispielsweise c. 204 als normative Definition bezeichnet,[183] sodass diese Leitsätze als innerkodikarischer konziliarer Kontext für die Interpretation der Gesetze eine bedeutsame Funktion einnehmen. So „zielen diese in den CIC/1983 aufgenommenen Grundaussagen darauf hin, das Kirchenrecht im Geist des II. Vatikanischen Konzils zu erneuern"[184], und wollen damit eine Interpretation des CIC/1983 verhindern, die ausschließlich aus der Perspektive des CIC/1917 geschieht.[185] Für die Kirchenverfassung bedeutet das insbesondere, die konstitutive Bedeutung der Sakramente der Taufe und der Weihe stets zusammen zu sehen, ohne eines der beiden aus dem Blick zu verlieren oder zu verabsolutieren. Die Diskussion über die Deutung der Ekklesiologie des Konzils gründet in der Gegenüberstellung einer rein hierarchischen Lesart der Konzilstexte im Sinne der *Societas-Perfecta*-Lehre und einer Lesart im Licht der *Communio*-Ekklesiologie. In dieser Diskussion steht die These von Antonio Acerbi, dass das Konzil zwei nebeneinanderstehende Ekklesiologien beinhalte, eine juridische Ekklesiologie und eine *Communio*-Ekklesiologie.[186] Gegen diese These wendet sich Elmar Klinger, indem er betont, den Gesamtrahmen der konziliaren Ekklesiologie, den Rahmen des Volkes Gottes nicht aus dem Blick zu verlieren, in dem Gemeinschaft und Hierarchie zusammengedacht werden können.[187] Es ist angesichts der These Acerbis von zwei sich gegenüberstehenden Ekklesiologien zu bemerken, dass die Kirche als „communio" zugleich auch eine „societas" ist, wenngleich das Konzil wie der Codex an keiner Stelle mehr von der „societas perfecta" sprechen.[188] Die Erwähnung des Begriffs „societas" erfolgt ohne den Zusatz „inaequalis" oder „perfecta". Zudem verwendet c. 205 den Begriff der „communio", und c. 204 § 1 normiert die übergeordnete ekklesiologische Perspektive der „communio fidelium". Das Konzil selbst spricht in LG 8 von „societas". Insofern erweist sich der CIC/1983 als konzilstreu. „Communio" und „societas" nun gegeneinander auszuspielen, wird LG 8 nicht gerecht, da die sichtbare und die unsichtbare Dimension untrennbar miteinander verwoben sind.[189] Wijlens weist explizit

[183] In der Relatio zum Schema 1980 wurde klar formuliert, dass die Rezeption von LG 31 in c. 201 Schema/1980 von daher motiviert ist, die Taufe als Fundament der Kirchenverfassung zu betrachten: „Ratio est quia ita melius apparet quod Ecclesia composita est a christianis, qui baptismo vocantur ad Ecclesiae servitium et missionem […]." Vgl. auch CCCIC 12 (1980), 61, wo während der Sitzung des Coetus Studiorum „De Populo Dei" vom 16. Oktober 1979 betont wurde, dass man mit diesem Canon eine „definizione normativa" habe.

[184] *P. Krämer*, Diözese und Pfarrei. Theologische Leitlinien im kirchlichen Gesetzbuch von 1983, in: ThGl 75 (1985) 188–198, hier 188.

[185] Vgl. *Krämer*, Theologische Grundlagen, 396.

[186] *A. Acerbi*, Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridice ed ecclesiologia di communione nella „Lumen Gentium", Bologna 1975.

[187] Vgl. *E. Klinger*, Auseinandersetzung um das Konzil, in: *K. Wittstadt* (Hg.), Communio und Volk Gottes: Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Leuven 1996, 157–175, hier 169–173.

[188] Vgl. *Müller*, Das Zweite Vatikanische Konzil, 330.

[189] Vgl. *Krämer*, Theologische Grundlagen, 393 f.

darauf hin, dass Konzilstexte synchron und diachron vernetzt interpretiert werden müssen und auch hinter den sogenannten Iuxtapositionen die Intention des Konzils eruierbar ist, ohne sich für ein Extrem zu entscheiden.[190]

Die These, dass in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils zwei verschiedene Ekklesiologien unvermittelt nebeneinanderstehen – zum einen die theologische Ekklesiologie der *communio* und zum anderen die juridische Ekklesiologie der *societas* –, kann schnell zu dem Schluss führen, dass die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils nur leere Kompromissformeln enthalten. Je nach theologischem Blickwinkel wird dann das Konzil zerstückelt und zurechtgeschnitten.[191] Krämer resümiert dazu:

> Im Grunde genommen wird aber auf diese Weise das II. Vatikanische Konzil entwertet. Denn es wird keine Rezeption in der Fluchtlinie des Konzils verfolgt, gemäß der Sinnspitze, die in den Konzilstexten selbst erkennbar ist; vielmehr löst man die nach langem Ringen erreichte Einheit auf und hält sie für gleichgültig.[192]

Durch die Integration des Konzils als Kontext der philologischen Methode wird deutlich, was die Promulgationsbulle des Codex, *Sacrae Disciplinae Leges*, formuliert und normiert. Das Konzil ist das vorrangige Beispiel, auf das sich der CIC stets beziehen muss, und damit ist stets der „theologisch-lehrmäßige Kontext [zu beachten], aus dem heraus sich der Sinn der in den kirchlichen Gesetzen verwendeten Wörter ergibt"[193]. Koppelt man diese Ebene des Kontexts des Konzils von der Interpretation ab, gelangt der Interpret schnell zu unzutreffenden Ergebnissen, da Begriffe nicht korrekt definiert werden.[194]

Es wird aufseiten der „korrekten" Kanonistik vertreten, dass Legitimität und Legalität in eins fallen und daher jede Codexkritik zugleich Konzilskritik sei.[195] Peter Hünermann hat zu Recht darauf hingewiesen, dass hier nicht hinreichend die Ebene des positiven Rechts und seine präpositive Ebene unterschieden werden.[196] Der in *Sacrae Disciplinae Leges* vorgenommenen Verhältnisbestimmung von Konzil und Codex liegt zu Grunde, dass Legalität und Legitimität, rechtliche und dogmatische Ebene, unterschieden werden, also nicht in eins fallen, und somit der Begriff des Rechts mehr als die Summe der positiven Gesetze umfasst.

---

[190] Vgl. *Wijlens*, Konzilshermeneutik, 713–724 sowie *dies.*, Verbindlichkeit, 56–59.

[191] Vgl. kritisch mit Verweis auf Hans Barion *P. Krämer*, Respuesta a la conferencia de C. R. M. Readelli, in: *H. Legrand/J. Manzanares/A. García y García* (Hgg.), La recepcion y la comunion entre las iglesias, Bologna 1998, 349–356, hier 354.

[192] Ebd., 354.

[193] *Müller*, Codex und Konzil, 479.

[194] Vgl. ebd., 488f.

[195] Vgl. *N. Lüdecke*, Das Verständnis des kanonischen Rechts nach dem Codex Iuris Canonici von 1983, in: *Ch. Grabenwartner/N. Lüdecke* (Hgg.), Standpunkte im Kirchen- und Staatskirchenrecht. Ergebnisse eines interdisziplinären Seminars, Würzburg 2002, 177–215, hier 214, 236.

[196] Vgl. *Hünermann*, CIC, 17–19.

Um Legitimität und Legalität nicht zusammenfallen zu lassen, werden im Rahmen der Rechtstheologie[197] gemäß Gottlieb Söhngen drei Ebenen als „fundamentale Regionen oder Grundbereiche im Aufbau des Kirchenrechts“[198] unterschieden.[199] Die erste Ebene ist der juristische Bereich als formale Grundstruktur des Kirchenrechts, der deutlich macht, dass Kirchenrecht wirkliches juristisch richtiges Recht ist.[200] Die zweite Ebene ist die metajuristische beziehungsweise kanonistische Ebene, die die dogmatische Lehre über die Kirche darstellt und auf die juristische Ebene bezogen, aber von dieser zu unterscheiden ist.[201] Die dritte metakanonistische Ebene ist nach Söhngen „die Heilsgerechtigkeit selbst im Ereignis“[202], die das Heil selbst bedeutet, das von der ersten Ebene der Rechtssätze und der zweiten Ebene der Glaubenssätze nochmals unterschieden wird. Hier zeigt sich, dass weder die erste noch die zweite Ebene idolisiert werden dürfen, da sie mit dem Heil nicht identisch, aber als Instrumente für den Heilsweg notwendig sind.[203] Söhngens Unterscheidung der drei Grundbereiche des Kirchenrechts zeigt, dass das Kirchenrecht stets von dem dogmatischen Grundbegriff der Kirche abhängt und insofern „der Dogmatik die Grundlegung des Kirchenrechts als einer eigentlich theologischen Disziplin“[204] zufällt sowie der „Rechtsgrund der kirchlichen Rechtsordnungen im Dogma“[205] liegt.

Ist das eine Frage der Optik? Johannes Paul II. ist überzeugt, dass wir „von dieser wunderbaren unsichtbaren und sichtbaren, einen und zugleich vielfältigen Wirklichkeit der Kirche her […] das kanonische Recht betrachten“[206] müssen. Er sieht damit die absolute hermeneutische Notwendigkeit einer „theologischen und ekklesiologischen Perspektive […], um die tieferen und spezifischen Motivierungen der kirchlichen Gesetzgebung wiederzufinden“[207]. Gerade um die Ekklesiologie des Konzils nicht nur in der Theorie, sondern in der kirchlichen Praxis erfahrbar zu machen, kann dies zugleich ein Beitrag zur Anerkennung des kirchlichen Rechts und damit zur Rechtskultur in der Kirche sein.

Der Transformationsprozess der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils in die kirchliche Rechtsordnung kann nie erschöpfend gelingen.

---

[197] Vgl. *M. Graulich*, Art. Rechtstheologie I. Kath, in: LKStKR 3 (2004) 386–388.
[198] *G. Söhngen*, Grundfragen einer Rechtstheologie, München 1962, 63.
[199] Vgl. ebd. sowie die auf Söhngen aufbauende rechtstheologische Studie von *Graulich*, Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts, insbesondere 15–151.
[200] Vgl. *Söhngen*, 63 f.
[201] Vgl. ebd. 67–69.
[202] Ebd. 63.
[203] Vgl. ebd. 70: „Das Heil selbst wird nicht verwirklicht und vermittelt ohne Dogma und Recht; aber Dogma und Recht sind als solche nicht selber das Heilsgeschehen in sich selbst, sondern die notwendigen von Gott und der Kirche gesetzten Bedingungen der Vermittlung des Heils.“
[204] *Söhngen*, 68.
[205] Ebd.
[206] *Johannes Paul II.*, Ansprache 3. Februar 1983, 153.
[207] Ebd. 151 f.

Daher bleibt der CIC/1983 als *norma normata* auf die *norma normans*, das Konzil, stets bezogen, sodass der CIC/1983 im Licht und in der Optik des Konzils zu interpretieren ist, da nur so überprüft werden kann, ob dieser Übersetzungsprozess gelungen ist. Dies ist Aufgabe und Vorgabe der Kirchenrechtswissenschaft. Diese Verhältnisbestimmung von Konzil und Codex, die der Gesetzgeber selbst vorgenommen hat, legt das begründete Fundament für eine theologisch grundgelegte Hermeneutik der Kirchenrechtswissenschaft, die weder in das Extrem eines Rechtspositivismus noch in das Extrem einer Theologisierung des Kirchenrechts führt[208], sondern zu einer Kirchenrechtswissenschaft in der Spur des Konzils.

Summary

In the Apostolic Constitution *Sacrae Disciplinae Leges* the legislator deals with the relation between the Second Vatican Council and the Code of Canon Law. This is of fundamental importance for the hermeneutics of canon law studies. The Code as *norma normata* always must refer to the Second Vatican Council as *norma normans* or rather as prime example. Since the process of translation of the Second Vatican Council into legal language can never be completely successful, the Code always remains in an improvable correspondence of the Second Vatican Council. Therefore, the Code must always be interpreted in the light of the Council. The Second Vatican Council is the context of interpretation for the norms of the Code according to c. 17. Theological guidelines transform the texts of the Council into legal language and represent an inner-codal conciliar context for the interpretation of the following norms of the Code. It is the task of canon law studies to check, whether this process of translation has been successful. This relation between Council and Code builds the well-founded basis for a hermeneutics of the canon law studies. Such a hermeneutics has theological foundation and leads neither to legal positivism nor to a theologization of canon law, but to canon law studies in line with the Second Vatican Council.

[208] Vgl. *I. Riedel-Spangenberger*, Art. Hermeneutik des Kirchenrechts, in: LKStKR 2 (2002) 235 f.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

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

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter **www.herder.de** beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: +49 761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

ThPh 94 (2019) 526–555

Verteilte Moral in Zeiten von *KI*?

Über die moralische Bedeutung technischer Artefakte in der Mensch-Maschine-Interaktion

Von Alexis Fritz und Wiebke Brandt

1. Die moralische Bedeutung von Technik im Dieselskandal

Ein unscheinbares, graues, metallenes Kästchen beschäftigt weltweit seit Jahren die Automobilbranche, Gerichte, Politik, Behörden und Privatleute. Es erschüttert bewährte Geschäftsmodelle wie robuste Volkswirtschaften. Die Rede ist von der *Electronic Diesel Control* (*EDC*). Dieses Gerät ist in den meisten Kraftfahrzeugen zu finden; es steuert unter anderem die Leistung und das Drehmoment von Motoren, aber auch, wie viel Schadstoffe ausgestoßen werden. Im sogenannten „Dieselskandal" wurde das Steuerungsgerät so programmiert, dass es einen genormten Prüfzyklus erkannte und das Abgasreinigungssystem gezielt auf die Testanforderungen hin optimierte. Dadurch war der Schadstoffausstoß geringer als im realen Fahrbetrieb. Für den Normalbetrieb schaltete das Gerät diesen Testmodus wieder ab.

Nach dem Bekanntwerden der manipulativen Abschaltvorrichtung wurde schrittweise das multilaterale Versagen der Beteiligten deutlich und die Frage nach den Verantwortlichen gestellt: Darf ein Zulieferer, der in enger Abstimmung mit dem Hersteller ein Gerät entwickelte und um dessen Missbrauchspotential wusste, einfachhin sagen, dass für die Geräteapplikation allein der Hersteller verantwortlich ist? Darf ein Konzern behaupten, bestehende Regelungen lediglich ausgereizt zu haben oder dass die eigenen Entscheidungsstrukturen äußerst komplex und intransparent sind? Waren Politik, Ämter und Behörden, Verbände und Vereine dem bereits vorher bestehenden Manipulationsverdacht entschieden genug nachgegangen? Ja, sollten nicht Kunden ihr eigenes Mobilitätsverhalten und ihr Vertrauen darauf, dass Verbrennungsmotoren gleichzeitig bezahlbar, abgasarm und leistungsstark sein können, kritischer hinterfragen?

Es fällt auf, dass dieser Frageparcours nach den Schuldigen eine zentrale Komponente der Manipulation kaum thematisiert: Es ist dieses kleine graue Kästchen, welches „von selbst" und „intelligent" die Abgasregeltechnik auf verschiedene Fahrsituationen einzustellen weiß. Das Abgasverhalten kann im Prüfungsmodus auch durch andere Faktoren (zum Beispiel eine volle Batterie, halb abgefahrene Reifen oder keine Extraausstattung) optimiert werden. Doch der manipulative Einsatz Künstlicher Intelligenz (*KI*) scheint etwas qualitativ Neues zu sein. Die Technikvergessenheit in der Diskussion über den Skandal verwundert auch deshalb, da zentrale Ansätze der Technikethik betonen, dass technische Artefakte (*tA*) moralisch höchst relevant

sind oder gar als *moral agents* bezeichnet werden können. Erst wenn die moralische Signifikanz technologischer Komponenten anerkannt werde, könne das komplexe Handlungsgeflecht von Akteuren hinreichend geklärt und ethisch bewertet werden.

Dabei ist die Bezeichnung von Computersystemen als *moral agents* keineswegs ein belangloses Umetikettieren, eine ästhetische Korrektur oder Modeerscheinung. Vielmehr hat diese auch in den Wissenschaften zunehmende Sprachpraxis das Potential, das Fundament der theologischen und philosophischen Anthropologie zu erschüttern. Ist es nicht unser Alleinstellungsmerkmal, unsere originäre und genuine Auszeichnung in der Sphäre der Sittlichkeit und in der Schöpfung, *moral agent* zu sein? In der Regel fassen Philosophinnen und Philosophen den Begriff *agency* sehr eng und kennzeichnen damit die Durchführung von intentionalen, auf Gründen basierenden, absichtlichen Handlungen.[1] Die vermutlich eindrücklichste biblische Erzählung zu *moral agency* findet sich in Gen 2–3. Gott schafft den Menschen als freies Wesen und in dieser Freiheit entdeckt der Mensch die erschreckende Möglichkeit, seinem Schöpfer widersprechen und seine Mitmenschen wie seine Umwelt schädigen zu können.[2] Spätestens seit dem *linguistic turn* des 20. Jahrhunderts sind wir dafür sensibel, dass die Sprache eine unhintergehbare Bedingung des Denkens ist, das heißt, dass die Wirklichkeit jenseits der Sprache nicht erreichbar ist. Das Verständnis von Computersystemen als *moral agents* ist keine Weiterentwicklung, sondern eine Zäsur zum herkömmlichen philosophischen wie theologischen Denken. Es gibt Anlass, der Tatsache auf den Grund zu gehen, dass es uns irritiert, wenn im Bereich der Pflege und Medizin Algorithmen und Roboter das fachkundige Personal nicht nur unterstützen, sondern ersetzen sollen, wenn uns Computer zu unserem Geburtstag gratulieren oder wenn intelligente Kampfroboter ihre Opfer suchen und töten.

Im Folgenden werden drei untereinander konkurrierende Erklärungsmodelle kritisch diskutiert, welche die durch die Komplexität der Mensch-Maschine-Interaktion hervorgerufenen Probleme für eine moralische Bewertung und Verantwortungszuschreibung entschärfen wollen, indem sie den technischen Teil mit *agent* oder *moral agent* bezeichnen. *Agent* kann im Englischen sowohl Personen bezeichnen, die (gegebenenfalls auch in Stellvertretung oder in geheimer Sache) handeln, als auch Ursachen, das heißt Dinge oder Personen, die bestimmte Effekte oder Veränderungen hervorrufen. In ihrem Ausgangsproblem und in ihrem Grundanliegen stimmen alle drei systemischen Modelle überein; dessen ungeachtet entwickelt Luciano Floridi einen technozentrischen, Deborah G. Johnson einen anthropozentrischen und Peter-Paul Verbeek einen phänomenologisch-konstruktivistischen

[1] Vgl. *G. E. M. Anscombe*, Intention, Oxford 1957; *D. Davidson*, Actions, reasons and causes, in: *Ders.*, Essays on Actions and Events, Oxford 1980, 3–20.

[2] Vgl. *Th. Pröpper*, Theologische Anthropologie; Band 2, Freiburg i. Br. 2011, 694–744.

Antwortversuch. Die vorliegende Untersuchung kommt zu dem Schluss, dass die Bezeichnungspraxis von Technik als *agent* oder *moral agent* weder aus rein deskriptiver noch aus normativ-ethischer Sicht überzeugt. Vielmehr wird dadurch in Kauf genommen, dass die Verantwortung in komplexen Beziehungsgefügen nicht mehr oder nur unzureichend geklärt werden kann. Daher sollte der Gebrauch des *(moral) agency*-Begriffs auf menschliche Akteure beschränkt bleiben.

Um dies zu verdeutlichen und um die Stärken und Schwächen der verschiedenen Ansätze aufzuzeigen, wird anschließend der VW-Dieselskandal aus der Perspektive jedes der drei Modelle analysiert.

2. Drei Theorien zur moralischen Bedeutung technischer Artefakte

2.1 Luciano Floridi

2.1.1 Kritik an der bisherigen „Standardethik"

Mit der unübersichtlichen Gemengelage, in der das Zusammenwirken von Mensch und Maschine häufig nicht mehr nachvollziehbar ist und die Frage nach der Verantwortung folglich nicht zufriedenstellend geklärt werden kann, sieht Floridi alle bisherigen Ethik-Theorien überfordert. Seiner Analyse zufolge sind die – von ihm im Begriff der „Standardethik"[3] zusammengefassten – herkömmlichen Ansätze den neuen Herausforderungen in zweierlei Hinsicht nicht gewachsen:

Zum einen greife ihre exklusiv menschliche Konzeption von *moral agency* zu kurz. Zwar sei der Kreis der *moral patients* infolge eines ökologischen Umdenkens in der Ethik inzwischen auch auf nicht-menschliche Entitäten (insbesondere Tiere) ausgeweitet worden. Als *moral agents* kämen aber weiterhin ausschließlich menschliche Personen[4] in Betracht. Dieses Ungleichgewicht im Mengenverhältnis von *moral agents* und *moral patients* führe jedoch dazu, dass deutlich mehr Verantwortung auf dem Individuum laste. Vor allem aber behindere ein solch anthropozentrisch verengtes *moral agent*-Konzept die sachgerechte Analyse von Mensch-Maschine-Interaktionen.[5]

Zum anderen setze die Standardethik auf einer grundsätzlichen Ebene falsche Prioritäten, indem sie ihr Hauptaugenmerk auf den einzelnen *moral agent* und die sein Handeln motivierenden Absichten richte. Sie sehe ihre

[3] Zu den „Standardethiken" oder auch „Standard-Makroethiken" rechnet Floridi deontologische wie konsequentialistische Ethik-Ansätze (vgl. *L. Floridi/J. W. Sanders*, Artificial Evil and the Foundation of Computer Ethics, in: Ethics and Information Technology 3 (2001) 55–66, hier 57, 64 f.).

[4] Eine geringfügige Ausweitung des Konzepts habe immerhin in Bezug auf juristische Personen wie Unternehmen u. a. stattgefunden (vgl. *L. Floridi/J. W. Sanders*, On the Morality of Artificial Agents, in: Minds and Machines 14 (2004) 349–379, hier 350).

[5] Vgl. ebd. 350 f.

Aufgabe darin, Individuen in ihrer persönlichen Lebensführung zu beurteilen; die ethische Reflexion über deren Intentionen und Verantwortlichkeiten finde dabei im pädagogischen Denkrahmen von Belohnung und Strafe statt.[6] Eine solche Herangehensweise sei aber dort völlig verfehlt, wo die Verkettung vieler, moralisch möglicherweise völlig belangloser Einzelhandlungen unterschiedlicher (menschlicher und nicht-menschlicher!) Akteure erst in ihrem Ergebnis moralisch bedeutsam wird. In solchen Kontexten undurchschaubarer Kausalzusammenhänge führe das ethische Interesse an den Intentionen des Einzelnen nicht weiter, der ja die Folgen seines Handelns unmöglich voraussehen kann und auch nicht (allein) zu verantworten hat.[7]

2.1.2 Entwurf einer neuen „Computerethik"

Den derart unzureichenden traditionellen „Standardethiken" stellt Floridi nun seinen eigenen Entwurf einer „Computerethik"[8] an die Seite. Darin erarbeitet er ein neues Konzept von *moral agency* und lenkt außerdem den Fokus ethischen Interesses von den Urhebern moralisch bedeutsamer Handlungen (*moral agents*) hin auf die Auswirkungen solcher Handlungen auf die *moral patients*.

2.1.2.1 *Moral agency*

Die Frage, wer oder was als *moral agent* gelten kann, veranlasst Floridi zunächst zu grundlegenderen Ausführungen darüber, wie eigentlich Definitionen entstehen. Eine Definition bildet demnach die Realität nicht eins zu eins ab, sodass sie das Kant'sche „Ding an sich" träfe. Sie ist nicht absolut, sondern immer nur relativ, das heißt kontextabhängig zu verstehen und folglich auch nur in bestimmten Kontexten sinnvoll.[9] Das wird am schillernden Begriff der „Intelligenz" verdeutlicht, für den es nicht die *eine* umfassende, zufriedenstellende Definition gibt, sondern viele verschiedene, die je nach Kontext variieren. Genauso verhalte es sich aber bei allen Definitionen, auch wenn das häufig weniger offensichtlich sei: Stets erfolge das Analysieren und Definieren einer Sache aus einer ganz bestimmten Perspektive heraus,[10] etwa einer subjektiven Einstellung gegenüber dem Untersuchungsobjekt.[11]

---

[6] Vgl. *L. Floridi*, Faultless Responsibility: On the Nature and Allocation of Moral Responsibility for Distributed Moral Actions, in: Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences 374 (2016) Issue 2083, 4. Der Konsequentialismus in seiner radikalen Folgenorientierung wird für diesen Zusammenhang nicht ausbuchstabiert, sondern verfällt demselben Urteil wie akteurs- und aktzentrierte Ansätze (vgl. ebd. 6; *L. Floridi*, Distributed Morality in an Information Society, in: Science and Engineering Ethics 19 (2013) 727–743, hier 730–732).

[7] Vgl. *Floridi*, Faultless Responsibility, 3 f.

[8] Vgl. *Floridi/Sanders*, Artificial Evil, 64 f.; allgemeiner auch „Informationsethik" (vgl. ebd. 55).

[9] Vgl. *Floridi/Sanders*, On the Morality, 352 f.

[10] Vgl. ebd. 353.

[11] Vgl. *L. Floridi*, Levels of Abstraction and the Turing Test, in: Kybernetes 39 (2010) 423–440, hier 426.

So werde sich bei der Untersuchung eines Autos der taxierende Blick einer Sammlerin unterscheiden vom Blick eines Bastlers oder dem einer Wirtschaftsexpertin. Als *terminus technicus* für diese unterschiedlichen Sichtweisen beziehungsweise Interessenlagen verwendet Floridi den Begriff der Abstraktionsebene (*level of abstraction* / *LoA*). Auf unterschiedlichen Abstraktionsebenen sind unterschiedliche beobachtbare Merkmale (*observables*) relevant: Die Sammlerin wird vielleicht auf Diebstahlsicherheit und auf die Reihe der Vorbesitzer achten, der Bastler auf den Motorzustand, die Wirtschaftsexpertin auf den Marktwert und die anfallenden Unterhaltskosten des Autos.[12] Merkmale, die für die jeweiligen Interessen irrelevant sind, werden ausgeblendet beziehungsweise abstrahiert. Abstraktionsebenen vereinfachen folglich die Komplexität des untersuchten Gegenstandes.[13] Je nachdem, wie karg oder reichhaltig die Menge an *observables* ausfällt, ist die Abstraktionsebene höher, das heißt abstrakter (Definition eines Autos als Fahrzeug), oder niedriger, das heißt konkreter (Definition eines Autos als motorisiertes Fahrzeug).[14]

Um Ambiguitäten, Missverständnissen und Fehlschlüssen vorzubeugen, sei es notwendig, im Vorfeld einer Analyse immer offenzulegen, von welcher Abstraktionsebene aus sie erfolgen soll.[15] Für die Definition von *agency* schlägt Floridi nun eine höhere Abstraktionsebene vor, als sie üblicherweise eingenommen wird. Kandidaten für *agents* sollen nicht mehr auf Intentionalität oder sonstige geistige Fähigkeiten untersucht werden; stattdessen sind sie von einer weiter entfernten Warte aus zu betrachten, von der aus sie nur noch unscharf als „Systeme" erkennbar sind. Als *agents* gelten dann diejenigen Systeme, die über folgende drei Eigenschaften verfügen: Interaktivität (Fähigkeit zur Zustandsänderung in Reaktion auf äußere Reize), Autonomie (Fähigkeit zur Zustandsänderung ohne äußere Reize) und Adaptivität (Fähigkeit zur selbstständigen Änderung der Regeln für Zustandsänderungen).[16] Ob nun zum Beispiel ein lernendes Spamfilter-Programm als *agent* gilt, hängt von der Feinheit der Abstraktionsebene ab: Werden als *observables* nur ein- und ausgehende E-Mails herangezogen, der Algorithmus, nach dem der Filter sich den Vorstellungen des Nutzers anpasst, jedoch abstrahiert, so erscheint das Programm interaktiv, autonom und adaptiv, folglich als *agent*. Sobald aber der zugrundeliegende Algorithmus mit in den Blick gerät, ist klar, dass das Programm in seinem Lernprozess durch Regeln gesteuert und also

[12] Vgl. *Floridi/Sanders*, On the Morality, 354.
[13] Vgl. *Floridi*, Levels, 426. Floridi stellt allerdings klar, dass es sich bei der Methode der Abstraktionsebenen um ein rein epistemologisches Instrument handelt, das keinerlei ontologische Entsprechung in einer vermeintlichen Ebenen-Unterteilung innerhalb des untersuchten Gegenstandes voraussetzt (vgl. *L. Floridi*, The Method of Levels of Abstraction, in: Minds and Machines 18 [2008] 303–329, hier 325 f.).
[14] Vgl. *Floridi/Sanders*, On the Morality, 355.
[15] Vgl. ebd. 355; *Floridi*, Levels, 431, 437 f.
[16] Vgl. *Floridi/Sanders*, On the Morality, 357 f.; *Floridi*, Levels, 432.

doch kein *agent* ist.[17] Da heutige Nutzer allerdings nur noch selten Zugriff auf den Programmcode ihrer Software haben und deren Funktionsweise für sie dadurch völlig undurchschaubar ist, hält Floridi die höhere Abstraktionsebene für angemessen, die solche Software als *agent* qualifiziert.[18] Vom *agent* zum *moral agent* ist es dann nur noch ein kleiner Schritt: Alle *agents*, deren Handlungen moralisch qualifizierbare Folgen nach sich ziehen, sind *moral agents*.[19] Ihnen wird deshalb aber keineswegs schon Verantwortung zugesprochen: Verantwortung kommt erst da ins Spiel, wo tatsächlich Intentionalität vorliegt;[20] auf der für *agency* gewählten Abstraktionsebene spielt die ja indes gerade keine Rolle. *Moral agents* ohne Intentionen sind laut Floridi für ihr Handeln nicht moralisch verantwortlich (*responsible*), sondern haftbar (*accountable*) zu machen.[21] Damit ist die Frage nach der Verantwortung bei Mensch-Maschine-Interaktionen nicht beantwortet. Allein schon die Bezeichnung als *moral agent* und die Zuschreibung von Haftbarkeit bringen nach Floridis Dafürhalten aber endlich Klarheit und Struktur in die Diskussion; vor allem kreise diese nicht mehr zwangsläufig darum, einen Schuldigen (das heißt einen moralisch Verantwortlichen) zu suchen, wenn anerkannt werde, dass auch nicht-verantwortliche Akteure als Urheber von Übeln in Frage kommen.[22]

2.1.2.2 Orientierung an den *moral patients* und Optimierung des Outputs

Grundsätzlich solle die Ethik aber ohnehin einen Perspektivwechsel vornehmen und, bevor sie die Urheber angeht, zunächst einmal auf das Endprodukt schauen. Dieses Endprodukt aus teilweise unentwirrbar miteinander verschlungenen Handlungen seitens natürlicher und künstlicher *moral agents* müsse mit Blick auf die Betroffenen (*moral patients*) moralisch evaluiert werden.[23] Ob ein gesamtes System (etwa eine Gesellschaft) durch die Auswirkungen bestimmter Multi-Akteur-Interaktionen in einem besseren oder schlechteren Zustand sei als vorher, könne auch ohne jede Information über die Intentionen der beteiligten Akteure festgestellt werden.[24] Um nach einer negativen Diagnose korrigierend und verbessernd in den Systemzustand eingreifen zu können, sei jeder einzelne Akteur, unabhängig vom Aus-

[17] Vgl. *Floridi/Sanders*, On the Morality, 362; *Floridi*, Levels, 432.
[18] Vgl. *Floridi/Sanders*, On the Morality, 361.
[19] Vgl. *Floridi/Sanders*, On the Morality, 364.
[20] Vgl. ebd. 365.
[21] Vgl. ebd. 351, 376.
[22] „[M]oral source of evil or good" (vgl. ebd. 375f.).
[23] Vgl. *Floridi*, Distributed Morality, 732.
[24] Vgl. *Floridi*, Faultless Responsibility, 6. Bei der Evaluierung von Software hätte sich ein solcher Zustandsvergleich am Gesamtwert der vorhandenen Daten zu orientieren. Sind etwa wertvolle Daten ohne Backup gelöscht worden (bspw. durch einen Virus), ist der Gesamtdatenwert verringert worden und das Ergebnis somit negativ zu bewerten (vgl. *Floridi/Sanders*, Artificial Evil, 63).

maß seiner individuellen Verantwortung, in Haftung zu nehmen.[25] Durch selbstregulative Prozesse innerhalb des Akteur-Netzes (wie zum Beispiel auf Gesellschaftsebene durch Gesetze, Verhaltensregeln, Nudging, Anreizstrukturen et cetera)[26], auf lange Sicht auch durch die präventive Wirkung der Haftungspflicht,[27] werde in der Folge der Output optimiert. Einzige Voraussetzung dafür sei, dass die kausal beteiligten Akteure lernfähig und zu Verhaltensänderungen in der Lage sind.[28] Individuelles Fehlverhalten könne im Einzelfall trotzdem zum jeweiligen Akteur zurückverfolgt werden.[29] Anhand vorher festgelegter Grenzwerte (*morality thresholds*), welche nicht über- beziehungsweise unterschritten werden dürfen, sei auch das Handeln individueller Akteure moralisch klar bewertbar[30] und könne gegebenenfalls entsprechend geahndet werden: Analog zu gesellschaftlichen Sanktionsmaßnahmen, die von Mahnung und Isolation bis hin zur Todesstrafe reichen, könne man Delikten vonseiten künstlicher *moral agents* mit einer Staffelung von Wartung und Umrüstung über ihre Trennung vom Datennetz bis hin zu ihrer vollständigen Vernichtung/Löschung begegnen.[31] Auch ethische Verhaltenskodizes, die bislang nur für Software-Entwickler gelten, sollten für die dabei entwickelten *moral agents* selbst zur Anwendung kommen.[32] Unterhalb dieses Maßnahmenkatalogs zur Systemoptimierung, der selbst schon explizit moralisches Gepräge hat, zieht Floridi aber noch eine fundamentalere Ermöglichungsebene ein – die „ethische Infrastruktur" beziehungsweise „Infraethik".[33] Wie eine funktionstüchtige Wirtschaft auf Infrastruktur für Transport, Kommunikation et cetera angewiesen sei, so brauche eben auch eine Gesellschaft moralische „Enablers", um moralisch erfolgreich zu sein.[34] Solche Ermöglichungsfaktoren moralisch guten Handelns (wie etwa Vertrauen, Respekt, Zuverlässigkeit, Meinungsfreiheit, fairer Wettbewerb) sind nicht selbst schon moralische Werte, sondern gewissermaßen das Schmiermittel beziehungsweise der Nährboden, auf dem mora-

[25] Haftung ist hier als verschuldensunabhängige (Gefährdungs-)Haftung („strict liability") zu verstehen (vgl. *Floridi*, Faultless Responsibility, 8).
[26] Vgl. ebd. 7.
[27] Vgl. ebd. 8.
[28] Das ist in der Regel gewährleistet, da „agents" über Interaktivität, Autonomie und Adaptivität verfügen (vgl. *Floridi*, Faultless Responsibility, 6 f.).
[29] Vgl. ebd. 9.
[30] Ein Spamfilter-Programm verhielte sich demnach moralisch gut, solange es einen bestimmten Prozentsatz der eingehenden E-Mails korrekt filtert; sobald es diesen Toleranzbereich verlässt und zu viele E-Mails falsch zuordnet, ist sein Verhalten moralisch schlecht (vgl. *Floridi/Sanders*, On the Morality, 369 f.).
[31] Vgl. ebd. 372 f.
[32] Solche Ethikkodizes verpflichten bspw. dazu, Schaden Dritter zu vermeiden und zum Wohl der Gesellschaft beizutragen, zu Fairness, Ehrlichkeit, Achtung der Eigentumsrechte und Privatsphäre anderer etc. (vgl. ebd.).
[33] Vgl. *L. Floridi*, Die 4. Revolution. Wie die Infosphäre unser Leben verändert, Berlin 2015, 248 f.
[34] Vgl. ebd. 250.

lisch Wertvolles gedeihen kann.[35] Im IT-Bereich sei es evident, worin die moralische „Schmiere" bestehe – Transparenz, Datenschutz, Verfügbarkeit und freier Zugang zu Informationen et cetera.[36] Bezeichnenderweise zögen „Enablers" schon seit Jahrzehnten das Interesse von Soziologie, Wirtschaft und Politik auf sich,[37] die Ethik aber hinke hinterher – vielleicht sei es nun endlich Zeit, auch den äußeren Rahmenbedingungen von Moral mehr Aufmerksamkeit zu schenken.

2.2 Deborah G. Johnson

2.2.1 Kritik an einseitigen Ethikansätzen

Die US-amerikanische Philosophin Deborah G. Johnson sucht mit ihrem Ansatz die „goldene Mitte" zwischen zwei Extremen: In der einen Extremposition werde die menschliche Verantwortung unterlaufen, insofern *tA* als *moral agents* bezeichnet werden.[38] Vertreter der anderen Positionen verkennen hingegen die moralische Qualität maschinellen Verhaltens, insofern sie Technik als außermoralisch ansehen und diese folglich nicht zu einem eigenen Gegenstand ethischer Untersuchungen machen. Dieser Ansatz übersieht laut Johnson, dass Menschen immer komplexere Aufgaben an immer intelligentere Maschinen delegieren. Die Welt ist zunehmend den Einflüssen von *KI* unterworfen, welche weitgehend unabhängig von den Menschen operiert, die diese konzipierten und benutzen.[39] Beide Annahmen – *tA* seien *moral agents* oder seien moralisch nicht signifikant – bezeichnet Johnson als Fehler. Einerseits müssen *tA* von Menschen kontrolliert werden, andererseits beeinflussen sie die moralische Welt der Menschen. Angesichts des Schadenspotentials wirkmächtiger und automatisierter *KI* möchte sie die Frage nach der Verantwortung aber auch nicht stillschweigend übergehen. Die schlechteste aller Lösungen sei eine *responsibility gap*, wo niemand für die technisch verursachten Schäden verantwortlich ist.[40] Johnson möchte sowohl die moralische Bedeutung der Wirkmacht von *tA* betonen als auch die damit einhergehende Macht und Verantwortung derjenigen, die solche Technologien konzipieren und einsetzen.

---

[35] Vgl. *Floridi*, Distributed Morality, 740.

[36] Vgl. ebd. 739f.

[37] Vor allem im Bereich der Entwicklungshilfe gelten Bildung, Gesundheit, Sicherheit etc. als wichtige Enablers (vgl. ebd. 739).

[38] Vgl. *Floridi/Sanders*, On the Morality; *Floridi*, The Method; *N. R. Jennings/K. Sycara/M. Wooldridge*, A Roadmap of Agent Research and Development, in: Autonomous Agents and Multi-Agent Systems 1 (1998) 7–38; *J. Ferber*, Multi-Agent Systems: An Introduction to Distributed Artificial Intelligence, Harlow [u. a.] 1999; *G. Weiss*, Multiagent Systems: A Modern Approach to Distributed Artificial Intelligence, Cambridge (Mass.) 1999; *M. Wooldridge*, An Introduction to Multiagent Systems, Chichester 2002.

[39] Vgl. *D. G. Johnson/K. W. Miller*, Un-making Artificial Moral Agents, in: Ethics and Information Technology 10 (2008) 123–133, 125.

[40] *A. Matthias*, The Responsibility Gap: Ascribing Responsibility for the Actions of Learning Automata, in: Ethics and Information Technology 6 (2004) 175–183.

2.2.2 *Intentionality* von Artefakten

In ihrem Aufsatz *Computer Systems: Moral Entities but not Moral Agents*[41] lehnt Johnson es ausdrücklich ab, *tA* als *moral agents* zu bezeichnen. Offensichtlich kritisiert sie solche Ansätze, wie sie beispielsweise von L. Floridi vertreten werden.[42] Zwar konnte Johnson der metaphorischen Bezeichnung von *tA* als *moral agent* zwischenzeitlich durchaus etwas abgewinnen. Jedoch hatte sie dies anfangs noch klar abgelehnt, da ein Akteur, um moralisch handeln zu können, intentionale Geisteszustände (*intendings to act*) – letztlich Handlungsgründe – besitzen müsse. Dass *KI* dazu fähig sei oder in Zukunft einmal sein werde, sei eine unbewiesene Behauptung. Es reiche nicht, wenn *KI* menschliche Handlungen umfänglich abbilde; Mensch und Computer unterschieden sich ontologisch.[43]

Zugleich verhalte sich *KI* keineswegs moralisch neutral – das heißt ausschließlich instrumentell – oder besitze den gleichen moralischen Status wie natürliche Ereignisse. Denn bei aller Kritik hätten Vertreter, die bestimmte *tA* als *moral agents* bezeichnen, richtigerweise erkannt, dass diese relativ eigenständig unsere sozialen Arrangements, Beziehungen, Institutionen und Werte enorm beeinflussen und gestalten. Artefakte verhielten sich zwar wie natürliche Ereignisse mit Notwendigkeit.[44] Ihnen komme aber ein anderer moralischer Status zu, da sie die *intentionality* jener Menschen verkörperten, die sie konzipieren und einsetzen.[45] Artefakte besitzen diese *intentionality* laut Johnson auch weitestgehend als ihre eigene, wenn menschliche User und Designer ihr Verhalten nicht unmittelbar kontrollieren.

Dennoch darf eine solche *intentionality*[46] von *tA* nicht mit den *intendings to act*[47] oder *intentional agency*[48] von Menschen verwechselt werden. Sowohl Designer wie auch User und *tA* besitzen ihre je spezifische *intentionality* und *efficacy* (Wirksamkeit). Vor diesem Hintergrund entwirft Johnson ihre

---

[41] *D. G. Johnson*, Computer Systems: Moral Entities but not Moral Agents, in: Ethics and Information Technology 8 (2006) 195–204.

[42] Vgl. *Floridi/Sanders*, On the Morality; *Floridi*, The Method; *Jennings/Sycara/Wooldridge*, A Roadmap; *Ferber*, Multi-Agent Systems; *Weiss*, Multiagent Systems; *Wooldridge*, An Introduction.

[43] Vgl. *Johnson*, Computer Systems: Moral Entities, 198–200.

[44] Ungeachtet zahlreicher auch aus Sicht von Johnson berechtigter Anfragen an die Möglichkeit einer klaren Unterscheidung zwischen „natürlich" und „nicht-natürlich" erlaubt diese Unterteilung die so elementare Unterscheidung zwischen den Auswirkungen menschlichen Verhaltens auf die Welt und dem, was diesem vorgegeben bzw. von diesem unabhängig ist (vgl. ebd. 197; vgl. dazu auch *Aristoteles*, Nikomachische Ethik, 6.32; *M. Heidegger*, Die Frage nach der Technik, in Vorträgen und Aufsätzen 1954).

[45] Vgl. *Johnson*, Computer Systems: Moral Entities, 202; *D. G. Johnson/M. Noorman*, Artefactual Agency and Artefactual Moral Agency, in: *P. Kroes/P.-P. Verbeek* (Hgg.), The Moral Status of Technical Artefacts, Dordrecht 2014, 143–158, hier 144 f.

[46] *Johnson*, Computer Systems: Moral Entities, 201.

[47] Ebd. 201.

[48] Vgl. *D. G. Johnson/M. Verdicchio*, AI, Agency and Responsibility: The VW Fraud Case and Beyond, in: AI & SOCIETY 34 (2019) 639–647 (https://doi.org/10.1007/s00146-017-0781-9; letzter Zugriff: 28.08.2019).

eigene Handlungstheorie und bezeichnet diese als *triad of intentionality and efficacy*[49]. Artefakte können menschliche Handlungsmöglichkeiten erweitern oder einschränken sowie Gutes und Schlechtes bewirken. Einerseits sind *tA* wegen ihrer *intentionality* und *efficacy components of moral agency*[50]. Andererseits ist ihr Verhalten abhängig von der *efficacy* und *intentionality* ihrer Designer und User. Handlungsstränge, in denen Designer, User und *tA* je eine moralisch bedeutsame Komponente bilden, bezeichnet Johnson als *technological moral action*[51]. Alle drei Komponenten sind in einer ethischen Untersuchung zu beachten.

2.2.3 Konzepte von *agency* und ambivalente Metaphern

Den Beitrag von *tA* als eine der Komponenten einer *technological moral action* spezifiziert und differenziert Johnson mithilfe des *agency*-Begriffs. Dabei ist im Argumentationsgang eine substantielle Verschiebung zu beobachten: Wurde zuvor von Artefakten als *components of moral agency* gesprochen, geht es nun um deren *kind of moral agency*[52].

Agency definiert Johnson als eine *ability or capacity of an entity to act in the world*[53] und unterscheidet näherhin drei Konzepte von *agency*: *causal efficacy*, *acting for* und *moral autonomy*.[54] Es kommt erstens vor, dass Artefakte aufgrund ihrer kausalen Wirksamkeit (*causal efficacy*) als *agent* oder sogar als *moral agent* bezeichnet werden.[55] Der kausalen Wirksamkeit entspricht der Terminus der „kausalen Verantwortung“[56]. Jedoch sind die Begriffe „Verantwortung“ und *(moral) agency*, wenn sie auf Artefakte bezogen werden, Metaphern.

Im zweiten Konzept wird *agency* verstanden als *acting for or on behalf of another entity*[57]. Artefakte sind hier *moral agents*, insofern ihnen Aufgaben übertragen werden, deren Ausübung oder Folgen moralisch relevant sind.[58] Diese zweite Auslegungsmöglichkeit von *moral agency* erörtert Johnson ausgiebig anderenorts mithilfe des Konzepts *surrogate agency*.[59] Ein *surrogate agent* handelt in der Regel aufgrund einer bestimmten übernommenen Rolle in Stellvertretung für jemand anderen. Zum Beispiel beauftragt ein

---

[49] *Johnson*, Computer Systems: Moral Entities, 202.
[50] Ebd. 203.
[51] *D. G. Johnson/T. M. Powers*, Computer Systems and Responsibility: A Normative Look at Technological Complexity, in: Ethics and Information Technology 7 (2005) 99–107.
[52] *D. G. Johnson/T. M. Powers*, Computers as Surrogate Agents, in: *J. van den Hoven/J. Weckert* (Hgg.), Information Technology and Moral Philosophy. Philosophical Explorations in Computer Ethics, Cambridge 2008, 251–269.
[53] *Johnson/Noorman*, Artefactual Agency, 148.
[54] Ebd. 148–157.
[55] Vgl. ebd. 153.
[56] *Johnson/Powers*, Computer Systems, 105 f.
[57] *Johnson/ Noorman*, Artefactual Agency, 148.
[58] Vgl. ebd. 153.
[59] „Surrogate agency, whether human or computer, is a special form of moral agency in which the agent has a third-person perspective and pursues what we will call second-order interests – those interests of clients or users“ (*Johnson/Powers*, Computers as Surrogate Agents, 258).

Klient einen Anwalt, seine Interessen zu vertreten. Laut Johnson ist es für die moralische Bewertung des Rollenverhaltens zunächst irrelevant, ob ein Mensch oder eine *KI* als *surrogate agent* handelt.[60] Berechnet ein Steuerberater oder eine Steuersoftware die Einkommenssteuer falsch, verletzen sie die Interessen ihrer Klienten beziehungsweise User. Demnach besitzen Artefakte eine Rollenverantwortung, wenn sie mit moralisch relevanten Aufgaben (beispielsweise Erkennen von technischen Fehlern, Sekretariatsaufgaben oder Flugkontrolle) beauftragt werden.[61] Allerdings begründet eine *human-to-artefact*-Delegation keine moralische Verantwortung für Artefakte. Ausschließlich in einer *human-to-human*-Delegation wird gemeinsam mit Aufgaben auch eine moralische Verantwortung delegiert.[62] So gesehen ist es also doch moralisch relevant, ob die Einkommenssteuer von einer Software oder einem Steuerberater berechnet wird. Wenn die Software ihre Aufgabe nicht erfüllt, hat sie vermutlich eine Fehlfunktion, handelt aber nicht – im moralischen Sinn – unverantwortlich. Auch in der zweiten Konzeption werden *moral agency* und „Verantwortung" für Artefakte als Metapher gebraucht. Metaphern können uns einerseits helfen, ein womöglich komplexes Verhalten von *tA* leichter zu verstehen und ihren spezifischen Beitrag in einer ethischen Untersuchung zu würdigen. Andererseits gibt eine solch missverständliche Sprechweise auch Anlass zu schlicht irrigen Annahmen. Es besteht die Gefahr, dass die eigentlichen moralischen Akteure und Träger von Verantwortung verdeckt werden.[63]

Diese sind Gegenstand des dritten *agency*-Konzepts der *moral autonomy*. Unter „Autonomie" versteht Johnson die menschliche Freiheit als Möglichkeitsbedingung von Sittlichkeit. Im Unterschied zu Artefakten vermag der Mensch frei zu handeln und Sollen setzt Können voraus. Dagegen werden Artefakte in der Regel als „autonom" bezeichnet, wenn sie relativ unabhängig operieren und von Menschen nicht unmittelbar kontrolliert werden. Johnson warnt davor, diese zwei Verständnisse von Autonomie zu vermischen und *tA* als moralisch autonom Handelnde zu bezeichnen.[64] Artefakte müssten immer so verstanden werden, dass sie an die Designer und User gebunden blieben, damit die Frage der menschlichen Verantwortung für das artifizielle Verhalten nicht ins Nichts laufe.[65] Die Charakterisierung als *moral agent* dürfe nicht den ontologischen Unterschied zwischen Mensch und Computer

[60] „The primary issue is whether the agent is incompetent or misbehaves with respect to the *clients'* interests. In other words, does the surrogate agent stay within the constraints of the special role morality?" (ebd. 260).

[61] Vgl. *Johnson/Powers*, Computer Systems, 105.

[62] Vgl. *Johnson/Noorman*, Artefactual Agency, 153.

[63] Vgl. *D. G. Johnson*, Software Agents, Anticipatory Ethics, and Accountability, in: *G. E. Marchant/B. R. Allenby/J. R. Herkert* (Hgg.), The Growing Gap Between Emerging Technologies and Legal-Ethical Oversight. The Pacing Problem, Dordrecht 2011, 61–76, hier 63.

[64] Vgl. *Johnson/Noorman*, Artefactual Agency, 151–152.

[65] Vgl. *Johnson*, Software Agents, 70.

verdecken. Aus diesem Grund lehnt Johnson den Gebrauch von *moral agent* im Sinne der *autonomy-agency*-Konzeption ab.[66]

Im Unterschied dazu helfen uns die *moral agent*-Metaphern der zwei anderen *agency*-Konzepte laut Johnson, zu verstehen, dass *tA* menschliche Interessen tangieren und Handlungen beschränken oder erleichtern *und* unabhängig von Designern und Nutzern moralisch bewertet werden können. Allerdings lasse sich nur von der tatsächlichen *moral agency* eines Menschen die Brücke zur moralischen Verantwortung schlagen.[67] Allein in diesem Zusammenhang beurteilt Johnson die Vorstellung einer *moral agency* von Artefakten als seltsam und gefährlich.[68]

2.2.4 Verantwortung innerhalb von *triadic agency*

Vor kurzem entwickelte Johnson gemeinsam mit Mario Verdicchio ein weiteres heuristisches Modell, um die jeweiligen Beiträge und Verantwortlichkeiten von Designer, User und *tA* differenziert zuschreiben zu können.[69] Nach ihrem „*triadic agency*"-Modell wird ein Zustand weder vom Menschen noch vom Computersystem allein verursacht, sondern durch ein differenziertes Zusammenspiel von Mensch und Artefakt. Grundsätzlich bedeutet *agency* eine *capability to act*. Ferner unterscheidet Johnson drei *agency*-Formen: (1) Eine Entität besitzt aufgrund ihres Vermögens, kausal wirksam zu sein, eine *causal agency* (*agency* im weiten Sinn).[70] (2) Ein Mensch besitzt aufgrund seines Vermögens, intentional handeln zu können, *intentional agency* (*agency* im strikten und klassischen Sinn).[71] In dieser zweiten *agency*-Form steht die Intention am Anfang einer Kausalkette. Artefakte können nur im metaphorischen Sinn „intentional handeln". (3) Um die Mensch-Maschine-Interaktion und das Zustandekommen von Ergebnissen erklären zu können, müssen sich diese unterschiedlichen *agency*-Formen zueinander verhalten. So gesehen ist die *triadic agency* mehr als die Summe ihrer Einzelteile: Wenn Menschen gemeinsam mit Artefakten Ziele errei-

---

[66] „Using the autonomy conception of agency in relation to artefactual moral agents is problematic in the sense that we are asked to imagine or hypothesize that machines will at some point in their development operate in a way that would justify considering them morally autonomous, ascribing responsibility to them and granting them the status of moral agents. Without knowing how such machines would work, this idea seems to go from using a metaphor to understand certain phenomena, to using it as a basis to attribute status" (*Johnson/Noorman*, Artefactual Agency, 156 f.; vgl. *Johnson*, Software Agents, 62 f.).

[67] Vgl. *Johnson/Verdicchio*, AI.

[68] „The claims are odd because they do not seem to acknowledge that computer systems are an extension of human activity and human agency, and because their view of agency and morality is out of sync with the idea of morality as a human system of contextualized ideas and meanings. The claims seem dangerous because they imply that computer systems can operate without any human responsibility for the system behavior" (*Johnson/Miller*, Un-making Artificial Moral Agents, 127).

[69] Vgl. *Johnson/Verdicchio*, AI, 4.

[70] Vgl. *M. Schlosser*, Art. Agency (2015), in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (https://plato.stanford.edu/entries/agency/; letzter Zugriff 09.04.2019).

[71] Vgl. *Schlosser*, Agency.

chen, dann: (a) möchte der Nutzer (oder die Nutzer) ein Ziel erreichen und delegiert die Aufgabe, dieses Ziel zu erreichen, an den Designer; (b) erstellt der Designer (oder die Designer) ein Artefakt, um das Ziel zu erreichen; (c) bietet das Artefakt eine kausale Wirksamkeit, die notwendig ist, um das Ziel zu erreichen.[72] Während Menschen Intentionalität besitzen und kausal wirksam sind, steuern Artefakte zusätzliche kausale Wirksamkeit bei. In diesem Modell wird die jeweilige Eigenart und Qualität der einzelnen Handlungskomponenten herausgearbeitet, ohne deren wechselseitige Bezogenheit zu abstrahieren. Designer, User und *tA* leisten ihre spezifischen Beiträge, aber nur gemeinsam vermögen sie etwas zu produzieren. Im *triadic agency*-Modell wird nur demjenigen Verantwortung zugeschrieben, der fähig ist, intentional zu handeln. *Agency* umfasst hier sowohl die kausale als auch intentionale Dimension und ist weiter als der Verantwortungsbegriff. Da *KI* nicht fähig ist, intentional zu handeln, trägt sie für ihre kausale Wirksamkeit keine Verantwortung. Umgekehrt bleiben Menschen in ihrer Verantwortung, auch wenn sie zunehmend komplexere Aufgaben an *KI* delegieren. Auf der Suche nach dem oder der Verantwortlichen muss solange in Richtung Designer/User gefragt werden, bis ein Mensch (oder eine Menschengruppe) gefunden wird. Allerdings kann eine Antwort auf die Frage, welche Person wieviel Verantwortung trägt, nicht ohne Berücksichtigung der technologischen Komponente gefunden werden.

2.3 Peter-Paul Verbeek

2.3.1 Ausgangssituation und Anliegen

Künstliche Gegenstände sind an menschlichem Handeln beteiligt, seit die ersten paläolithischen Faustkeile in Gebrauch kamen. Dass sich eine (ethische) Diskussion darüber entspinnt, welche Rollen den an einer Handlung mitwirkenden Menschen und Gegenständen jeweils zuzuschreiben sind, ist jedoch erst eine Folge der permanent zunehmenden Durchdringung unseres Alltags durch Technik.[73] Inzwischen scheint eine rein funktionale Sicht auf die Dinge, die menschliches Handeln prägen, nicht (mehr) ausreichend zu sein: Mit Worten wie „Funktion" und „Gebrauch" sind die Rolle von Technik und unser Verhältnis zur technisierten Welt nicht angemessen beschrieben.[74] Der niederländische Philosoph Peter-Paul Verbeek kommt in seinen Ausführungen dazu immer wieder auf ein prägendes Erlebnis

[72] Vgl. *Johnson/Verdicchio*, AI, 4.

[73] Vgl. *F. A. Hanson*, Which Came First, the Doer or the Deed? in: *Kroes/Verbeek* (Hgg.), The Moral Status of Technical Artefacts, 55–73, hier 60.

[74] Vgl. *P.-P. Verbeek*, Materializing Morality. Design Ethics and Technological Mediation, in: Science, Technology, & Human Values 31 (2006) 361–380, hier 362, 378; *P.-P. Verbeek,* Moralizing Technology. Understanding and Designing the Morality of Things, Chicago 2011, 46; *P.-P. Verbeek*, Beyond Interaction: A Short Introduction to Mediation Theory, in: Interactions 22 (2015) 26–31, hier 28.

zurück, das er während der Schwangerschaft seiner Frau hatte und das die Unzulänglichkeit einer solchen Technik-Auffassung deutlich vor Augen führt – die Ultraschalluntersuchung. Werdende Eltern sind plötzlich vor eine moralische Entscheidung gestellt, die ohne diese Technik niemals hätte getroffen werden müssen (selbst wer auf den Ultraschall verzichtet, fällt eine moralisch gewichtige Entscheidung). Von einem reinen „Gebrauchen" der Ultraschalldiagnostik zu einem von Menschen vorher festgelegten Zweck kann hier also keine Rede sein. Die (psychologische, soziologische et cetera.) Wirkung von Pränataldiagnostik (*PND*) ist auf die Intentionen von Entwicklern[75] und Nutzern nicht reduzierbar. *PND* ist nicht nur Mittel zum Zweck, dient nicht nur der Ausführung einer Handlung, sondern führt überhaupt erst eine Handlungsentscheidung herbei. So entstehen neue Formen moralischer Verantwortung, die nicht einfach auf Menschen zurückgeführt werden können.[76]

2.3.2 *mediation theory*

Ausgehend von Don Ihdes postphänomenologischem Ansatz und Bruno Latours *actor-network theory*[77] entwickelt Verbeek eine Vermittlungs-Theorie (*mediation theory*), die einer solchen gemeinsamen Handlungsurheberschaft von Mensch und Technik gerecht zu werden versucht. Demnach hat Technik die Rolle eines aktiven Vermittlers zwischen Mensch und Welt.[78] Diese Vermittlung findet auf zwei Ebenen statt: Zum einen beeinflusst Technologie die menschliche Wahrnehmung der Welt (hermeneutische Vermittlung); zum anderen partizipiert sie aktiv an Handlungen (pragmatische Vermittlung).[79] Zurück zum Beispiel der Ultraschalldiagnostik: Ob werdende Eltern ihr ungeborenes Kind als Patienten, als defizitär et cetera wahrnehmen, ist ganz maßgeblich technologisch vermittelt (hermeneutische Vermittlung). Die Entscheidung für oder gegen eine Abtreibung ist pragmatisch vermittelt; sie ist durch die Technik weder determiniert, noch kann sie völlig unabhängig von ihr gefällt werden. Moralische Entscheidungen und Handlungen sind folglich Gemeinschaftsprodukte von

[75] Die Ultraschalltechnik wurde ursprünglich nicht zu medizinischen Zwecken erfunden, geschweige denn mit der Zielsetzung, die Abtreibungspraxis zu beeinflussen (vgl. *P.-P. Verbeek*, Some Misunderstandings About the Moral Significance of Technology, in: *Kroes/Verbeek* (Hgg.), The Moral Status of Technical Artefacts, 75–88, hier 82).

[76] Vgl. *Verbeek*, Moralizing Technology, viii f., 38, 50 f.; *ders.*, Some Misunderstandings, 82.

[77] Vgl. *Verbeek*, Materializing Morality, 362 f.; *ders.*, Moralizing Technology, 33, 45–47, 52; *ders.*, Some Misunderstandings, 79, 86; *ders.*, Beyond Interaction, 29; *P.-P. Verbeek*, Toward a Theory of Technological Mediation. A Program for Postphenomenological Research, in: *J. K. B. O. Friis/R. P. Crease* (Hgg.), Technoscience and Postphenomenology: The Manhattan Papers, London 2015, 189–204, hier 190, 193 f. und 201; *P.-P. Verbeek*, Designing the Morality of Things: The Ethics of Behaviour-Guiding Technology, in: *J. van den Hoven/S. Miller/T. Pogge* (Hgg.), Designing in Ethics, Cambridge 2017, 78–94, hier 82.

[78] Vgl. *Verbeek*, Materializing Morality, 364; *ders.*, Some Misunderstandings, 77 f.; *ders.*, Beyond Interaction, 28 f.

[79] Vgl. *Verbeek*, Materializing Morality, 364, 368.

Mensch und Technik;[80] Moral ist „hybrid" und *moral agency* gibt es nur als Gemisch (*composite moral agency*).[81] *Moral agency* ist also keine ontologische Eigenschaft einzelner Entitäten, die ihnen von Natur aus immer schon anhaften würde. Weder einzelne technische Geräte noch einzelne Menschen haben *moral agency*. Diese ist vielmehr erst das Ergebnis komplexer Technik-Mensch-Interaktionen; sie bildet also nicht die Grundlage für eine Handlung, sondern entsteht aus der Handlung.[82]

Kritik äußert Verbeek am Ansatz von Floridi, *moral agency* einzelnen technologischen Artefakten zuzuschreiben. Um die moralische Bedeutsamkeit von Technik zu verstehen und begrifflich zu erfassen, sei das ein wichtiger Beitrag. Allerdings greife er zu kurz, da nur ganz bestimmte Technologien die Kriterien für *agency* (Interaktivität, Autonomie und Adaptivität) erfüllen. Die Ultraschalldiagnostik wäre nach diesem Konzept kein *moral agent* und bliebe damit begrifflich unterbestimmt. Für ein umfassendes Verständnis der teilweise subtilen technologischen Einflüsse auf den Menschen sei *moral agency* also immer nur als Gemeinschaftsprodukt zu denken, in dem eben auch Technikformen ihren Platz finden, die den Anforderungen an selbstständige *agents* nicht entsprechen.[83]

Verbeek geht so weit, sogar die Handelnden selbst als Ergebnis von Interaktion zu bezeichnen („[H]umans and technologies should not be seen as two ‚poles' between which there is an interaction; rather, they are the result of this interaction"), da sie sich in ihrem Zusammenspiel gegenseitig formten.[84] Folglich sei auch technologische Vermittlung nichts, was sich zwischen bereits bestehenden Entitäten (Mensch und Welt) abspiele und damit eine Mittelposition zwischen ihnen einnähme. Subjektivität des Menschen und Objektivität der Welt entstehen erst als Produkt aus der technologischen Vermittlung.[85] Mag das Ultraschallbeispiel hier zur Verdeutlichung noch nicht ausreichen, scheint das Ganze mit Blick auf *smart environments* und *cyborgs* schon plausibler: In einem *smart home* steht Technik nicht mehr als Mittelinstanz zwischen Mensch und Umwelt; sie verschmilzt mit ihr. Bei

[80] Vgl. *Verbeek*, Some Misunderstandings, 78.
[81] Ebd. 77 f.
[82] Vgl. ebd. 75, 80; *Verbeek*, Designing the Morality, 84.
[83] Vgl. *Verbeek*, Moralizing Technology, 50 f. Zur Kritik an Floridis engen Kriterien für „moral agency" kommen natürlich Verbeeks grundsätzliche Bedenken gegenüber statischen Zuschreibungen an einzelne Entitäten hinzu.
[84] Vgl. *Verbeek*, Beyond Interaction, 28. In seinem Artikel „Which Came First? The Doer or the Deed?" kennzeichnet F. Allan Hanson das als Charakteristikum aller „Composite Agency"-Theorien (unter diesem Sammelbegriff fasst er Ansätze unterschiedlicher Autoren, darunter auch Verbeek [vgl. *Hanson*, Which Came First, 60]): Während aus Sicht des Individualismus der Handelnde vor, während, nach und separat von jeglicher Handlung existiert, wird nach den „Composite Agency"-Theorien der Handelnde erst durch die Handlung konstituiert, existiert also nicht unabhängig von ihr (vgl. ebd. 70): „In a world where nothing happens there are no agents" (ebd. 61).
[85] Vgl. *P.-P. Verbeek*, Expanding Mediation Theory, in: Foundations of Science 17 (2012) 391–395, hier 391 f.

einem Menschen, dem ein Cochlea-Implantat eingepflanzt ist, kann nicht mehr unterschieden werden zwischen dem Hören des Menschen und der Vermittlung der Technik; die Hörleistung ist ein Gemeinschaftsprodukt beider.[86] Noch eindrücklicher wird eine solche Verschmelzung von Mensch und Technik bei Hirnimplantaten, die das Verhalten steuern und damit direkten Einfluss auf die Persönlichkeit von Menschen nehmen.[87] Bei diesem Extrembeispiel liegt nicht nur hybride *moral agency* vor, sondern auch hybride Intentionalität. Auf niedrigeren Stufen von Misch-Intentionalität werden Intentionen „induziert" (Ultraschalldiagnostik),[88] von „persuasiven" (kalorienberechnendes *FoodPhone*) oder *nudging*-Technologien (Essensanordnung in der Kantine) beeinflusst.[89] Zum Teil ist eine solche intentionale Beeinflussung beabsichtigt und im Design-Prozess aktiv miteingebaut (Boden-Schwellen zur Verkehrsberuhigung), zum Teil ist sie nicht vorgesehen und entwickelt gewissermaßen ein Eigenleben (Ultraschalldiagnostik; Rollstuhlfahrerbehinderung durch Drehtüren).[90] So entwickeln sich nicht nur Mensch und Welt in ihrer Beziehung zueinander, auch die vermittelnde Technologie hat keine festgelegte Identität; sie ist *multi-stable*.[91] Dass Verbeek das Thema Intentionalität untersucht, hängt damit zusammen, dass Intentionalität und Freiheit als klassische Kriterien für *moral agency* gelten. Genau wie *moral agency* sind für ihn aber weder Intentionalität noch Freiheit statische Eigenschaften einzelner Entitäten. Intentionalität entsteht durch Vermittlung, und auch Freiheit ist immer vermittelt: Freiheit darf hier nicht verstanden werden als negative Freiheit, das heißt als Unabhängigkeit von technologischen Einflüssen, sondern als positive Freiheit, also als ein freies Sich-Verhalten zur und Gestalten der sowieso unvermeidlichen und beinahe allgegenwärtigen technologischen Beeinflussung: Wer technologische Welt-Vermittlung zu leugnen oder abzustreifen versucht, jagt damit einem Phantom nach und wird unfrei. Durch ein vernünftig reflektiertes Verhältnis zu jener immer schon gesetzten Vermittlung hingegen bleibt die menschliche Freiheit gewahrt.[92]

---

[86] Vgl. ebd. 393.
[87] Vgl. *Verbeek*, Some Misunderstandings, 83 f.
[88] Vgl. ebd. 82 f.
[89] Vgl. *Verbeek*, Designing the Morality, 79–81.
[90] Verbeek warnt hier vor einem Designer-Fehlschluss („designer fallacy"): Wie die Interpretation eines Textes nicht auf die Intentionen des Autors reduziert werden könne („author fallacy"), so seien eben auch die Wirkungen von Technologien nicht ausschließlich auf die Intentionen ihrer Designer rückführbar (vgl. ebd. 79).
[91] Vgl. ebd. 85; *P.-P. Verbeek*, What Things Do. Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design, University Park (Pa.) ²2005, 170.
[92] Vgl. *Verbeek*, Materializing Morality, 370; *Verbeek*, Moralizing Technology, 60 f., 87; *Verbeek*, Some Misunderstandings, 84; *Verbeek*, Beyond Interaction, 31; *Verbeek*, Designing the Morality, 82, 86 f.

2.3.3 Verantwortung der Designer

Vermittlung ist also zu reflektieren, zu antizipieren und zu gestalten. Verbeek sieht diese Aufgabe vorrangig bei den Technik-Designern. Damit lastet auf ihnen eine große Verantwortung, weil Technik das In-der-Welt-Sein des Menschen und mithin den Menschen selbst formt. Die Dimensionen einer solchen Verantwortung verdeutlicht Verbeek mit Sätzen wie „Designers materialize morality“[93] und „Designing technology is designing human beings“[94]. Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, müssen Designer zunächst einmal ihr Verständnis von verschiedenen (zum Teil nicht intendierten) Wirkweisen von Technik schärfen. Durch systematische Technikfolgenabschätzung und im Gespräch mit verschiedenen Interessengruppen (potentielle Verbraucher et cetera) sollen dann zukünftige Wirkweisen möglichst genau bestimmt werden.[95] Anschließend ist in einem demokratisch legitimierten Prozess[96] eine Entscheidung darüber zu treffen, ob und wenn ja in welcher Form (moralische) Vermittlung explizit in Technologie eingebaut werden soll.[97] Die Faktoren „Sichtbarkeit“ (*visibility*) und „Kraft/Zwang“ (*force*) bestimmen die jeweilige Vermittlungsform.[98]

Verbeek sieht Menschen durch das Theorem einer hybriden *moral agency* also keineswegs aus der Verantwortung entlassen, im Gegenteil: „Seeing the moral significance of technologies makes us more responsible, rather than less.“[99] Indem die Vermittlungstheorie technologische Wirkweisen und Einflussnahmen samt ihrer moralischen Komponente durchschaubarer mache, steigere sie auch die Verantwortung für deren Gestaltung und Einsatz.[100]

3. Kritische Auswertung der drei Theorien

Die drei hier dargestellten Theorien gebrauchen den *moral agency*-Begriff unterschiedlich. Inwieweit trägt nun das jeweilige Verständnis dazu bei, die komplexe Gemengelage einer Mensch-Maschine-Interaktion zu klären und so Moral wie Verantwortung Akteuren eindeutig zuzuschreiben?

---

[93] *Verbeek*, Beyond Interaction, 31 (vgl. *ders.*, Materializing Morality, 361, 369, 379; *ders.*, Designing the Morality, 88).

[94] *Verbeek*, Beyond Interaction, 28.

[95] Vgl. *Verbeek*, Materializing Morality, 369, 371–373, 375; *ders.*, Some Misunderstandings, 86 f.; *ders.*, Toward a Theory, 196–198; *ders.*, Designing the Morality, 89 f.

[96] Vgl. *Verbeek*, Materializing Morality, 369 f.; *ders.*, Designing the Morality, 79, 82.

[97] Vgl. *Verbeek*, Materializing Morality, 363, 369; *ders.*, Beyond Interaction, 31; *ders.*, Toward a Theory, 199.

[98] Sie bilden sozusagen die beiden Achsen eines Koordinatensystems, auf dem sich die Einflussnahme von Technik abbilden lässt. Die vier Grundformen dieser Einflussnahme ergeben sich aus der Kombinationen der jeweiligen Extreme: stark und offensichtlich (Drehkreuze, die zum Ticketkauf zwingen) – schwach und offensichtlich (Diät-Apps) – schwach und unsichtbar (Kaffeemaschine im Foyer zur Stimulation von sozialer Interaktion) – stark und unsichtbar (Haus ohne Aufzug, in dem Menschen zum Treppensteigen gezwungen sind) (vgl. *Verbeek*, Beyond Interaction, 30).

[99] *Verbeek*, Some Misunderstandings, 85.

[100] Vgl. *Verbeek*, Designing the Morality, 84.

3.1 Luciano Floridi

Floridi nennt als einen Beweggrund seiner Neudeutung von *moral agency* das Missverhältnis zwischen *moral agents* und *moral patients*, welches den Verantwortungsdruck auf das Individuum erhöhe.[101] Auffällig ist hierbei, dass er diese eigentlich so gewichtige Schlussfolgerung eher lapidar einwirft und später auch nicht mehr daran anknüpft – inwiefern nun die neu definierte Gruppe von *moral agents*, denen ja ausdrücklich keine moralische Verantwortung zukommen soll, das Individuum in seiner Verantwortung entlastet, bleibt jedenfalls weitgehend im Dunkeln.[102] Zwar resümiert er, dass mit dem Zuwachs an *moral agents* ihr Verhältnis zu den *moral patients* besser ausbalanciert sei; offen bleibt jedoch, worin genau (von jener dubiosen Entlastungsfunktion einmal abgesehen) der Wert einer solchen quantitativen Balance besteht. Überdies scheint er dazu bezüglich der Gruppe der *moral patients* die übliche und grundsätzliche Abgrenzung wie Abstufungen zu übersehen, wie zum Beispiel die zwischen Lebewesen und Nicht-Lebewesen oder die zwischen Menschen, Tieren und Pflanzen.

Deutlicher äußert sich Floridi in Bezug auf die Strukturierungseffekte der neuen Terminologie: „The great advantage is a better grasp of the moral discourse in non-human contexts."[103] Offensichtlich verspricht er sich von der neuen sprachlichen Kategorie „*moral agent* ohne Verantwortung" einen wohltuend ordnenden Einfluss auf die *KI*-Debatte. Hier ist aber zu fragen, inwiefern die formale Identifikation von künstlichen *moral agents* die Debatte tatsächlich inhaltlich voranbringt.

Das führt zu der zentralen Frage, worum sich diese Debatte eigentlich dreht – Floridi zufolge um die Zuschreibung von Verantwortung an Individuen, also um die Suche nach einem „Schuldigen". Bleibt man bei dieser Annahme, ist nicht einzusehen, wie die Existenz nicht-verantwortlicher *moral agents* bei der Suche behilflich sein kann. Folgt man aber Floridi in seiner Kritik an dieser (vermeintlichen) bisherigen ethischen Grundausrichtung und sieht die Aufgaben der Ethik am anderen Ende der Handlungskette, so bleibt immer noch rätselhaft, weshalb ausgerechnet die Ausweitung der Klasse von *moral agents* diesem Kurswechsel förderlich sein soll. Schließlich tadelt Floridi doch gerade das übertriebene Interesse an ihnen; Ethik habe sich stattdessen um die *moral patients* zu kümmern. Er selbst versucht, den Zusammenhang mit der Argumentation zu erhellen, sobald Ethik akzeptiere, dass nicht nur Menschen moralische Urheber von

[101] Vgl. *Floridi/Sanders*, On the Morality, 350.

[102] Es ist nicht völlig auszuschließen, dass Floridi hier eine gedankliche Brücke zur Systemoptimierung durch Haftung für alle (vgl. *Floridi*, Faultless Responsibility) schlägt; ein solcher Zusammenhang wird aber nicht explizit hergestellt und liegt auch nicht nahe, da das „agent-patient"-Ungleichgewicht (vgl. *Floridi/Sanders*, On the Morality) und die Systemperspektive (vgl. *Floridi*, Faultless Responsibility) mit beträchtlichem zeitlichen Abstand in unterschiedlichen Artikeln behandelt werden.

[103] *Floridi/Sanders*, On the Morality, 376.

schlechten und guten Ereignissen („the moral source of evil or good") sein können, werde sie weniger auf Schuldzuschreibungen fixiert sein.[104] Was meint Floridi nun aber mit dem Adjektiv *moral*/„moralisch"? Ganz offensichtlich sind damit keine geistigen Fähigkeiten wie moralische Urteilskraft gemeint. Da die Abstraktionsebene für *agents* ausdrücklich keine Intentionalität vorsieht und der Zusatz *moral* sich nur auf die Folgen von Handlungen bezieht, ist eine solche Deutung ausgeschlossen. Alles spricht dafür, dass Floridi das Wort *moral* in seiner formalen Bedeutung als „die Moral betreffend" benutzt. Der Grundtenor seiner Texte lässt nun aber keinen Zweifel daran, dass „Moral" sich für ihn nicht auf eine Eigenschaft des Urhebers von Handlungen, sondern auf deren Konsequenzen für die *moral patients* bezieht. „Moralisch" (relevant) ist also alles, was sich gut beziehungsweise schlecht auf Dritte auswirkt. Vor diesem Hintergrund muss die Einschätzung verwundern, Ethik könne durch die Anerkennung weiterer, nicht-menschlicher *moral source[s] of evil or good* gewissermaßen von innen erneuert werden. Denn es ist keineswegs eine neue Erkenntnis, dass als leidvoll erfahrene und somit moralisch qualifizierbare Ereignisse nicht menschlich bedingt sein müssen. Überschwemmungen verursachen menschliches Leid und sind folglich „moralische" Phänomene. Mehr steckt aber auch nicht in Floridis Aussage. Denn seiner konsequentialistischen Deutung von „moralisch"[105] zufolge kommt jede Entität als *moral source* in Frage: Was als „moralisch" zu qualifizieren ist, bemisst sich am Ergebnis und das ist im Fall der Überschwemmung unter Umständen genauso moralisch relevant (weil nachteilig für die Betroffenen) wie im Fall einer von Menschen geplanten und ausgeführten Missetat. Somit ist der Hinweis auf außermenschliche „moralische" Quellen für Gut und Übel jeglicher Art für sich genommen banal und redundant.

Liegt das spezifisch Neue jener Einsicht in die Möglichkeit außermenschlicher Quellen des Übels also gar nicht in deren Qualifizierung als „moralisch", sondern darin, dass sie mittels eines bestimmten Abstraktionslevels als *agents* gelten können? Welchen konkreten Beitrag soll diese sprachliche Differenzierung nun aber für eine bessere Strukturierung des Diskurses oder gar für eine Neuausrichtung in der Ethik leisten? Sind nicht das Verfahren der Haftbarmachung (zumindest in einer analogen Bedeutung des Wortes) und der davon angestoßene Prozess der systemischen Selbstregulierung auch ohne jede Annahme von *agency* möglich?

Diese Anfragen zielen in ihrem Kern auf den Zusammenhang der beiden von Floridi diagnostizierten Schwachpunkte herkömmlicher Ethik. Während sein Anliegen, ethisches Nachdenken auf die Betroffenen zu lenken, (trotz

[104] Vgl. ebd.

[105] Explizit konsequentialistisch äußert sich Floridi in Bezug auf „moral action": „An action is said to be morally qualifiable if and only if it can cause moral good or evil. An agent is said to be a moral agent if and only if it is capable of morally qualifiable action" (ebd. 364).

des vorschnellen Pauschalurteils über die „Standardethik") speziell für den *KI*-Kontext vernünftig und sinnvoll erscheint, erschließt sich der tiefere Sinn der *agency*-Umdeutung nicht. Als Voraussetzung für eine ethische Neuausrichtung ist sie zumindest augenscheinlich verzichtbar; der so energisch angemahnte Perspektivenwechsel dürfte auch zu realisieren sein, ohne dass großzügig *agent*-Etiketten ausgegeben werden.

Oder geht es am Ende gerade um die Art der Verpackung? Ist die Etikettierung als *moral agents* in Floridis Augen womöglich notwendig dafür, dass Ethik sich überhaupt zuständig fühlt für einen Bereich, der laut Floridi mit menschlichen Intentionen und Verantwortung nur noch wenig zu tun hat? Will man auch solche Spekulationen einmal dahingestellt sein lassen, ist trotzdem festzuhalten, dass nicht alle Glieder einer Handlungskette mit *moralisch* oder *agent* beschriftet sein müssen, um Gegenstand ethischen Nachdenkens zu werden. Auch in anthropozentrischen Verantwortungsanalysen ist eine hinreichende Kenntnis wirkursächlicher Zusammenhänge unabdingbar; ohne präzise Beschreibung der Kausalketten einer Handlung kann die Frage nach der Verantwortung schließlich gar nicht sinnvoll gestellt werden. Es verfestigt sich der Eindruck, dass der Moralbegriff für Floridis *agency*-Ansatz aus *agent*- wie *patient*-zentrierter Perspektive inhaltlich nichts beiträgt, dass es sich vielmehr um einen leeren Begriff handelt, wo er von Verantwortung getrennt wird. Diese Kritik trifft Floridi nicht überraschend; er selbst hat sie antizipiert und folgendermaßen zu widerlegen versucht: Der Einwand, es sei sinnlos, zwischen *moral agents* und *morally responsible agents* zu differenzieren, basiere nämlich auf der Annahme, dass Ethik sich ausschließlich mit der Frage nach Verantwortung zu beschäftigen habe. Einer solch reduktionistischen Aufgabenbeschreibung der Ethik stellt sich Floridi aber bekanntlich vehement entgegen: Ethik habe sich noch um andere Dinge zu kümmern als immer nur um Verantwortung, und dafür sei eben die klare Identifikation von *moral agents* erforderlich.[106] Hier kann man ihm zwar wieder nur beipflichten – ja, Ethik lässt sich nicht auf die Suche nach Verantwortlichen reduzieren –, doch wieder bleibt die Frage nach dem Nutzen seines Sprachgebrauchs von *moral agents* offen.

Nach diesen sachlogischen Anfragen an die innere Stringenz seines Ansatzes ist Floridis Grundanliegen – dass Ethik sich nicht länger mit der Frage nach Verantwortung aufhalten dürfe – schließlich auch inhaltlich zu kritisieren: Wenn Verantwortung innerhalb der Makro-Systemperspektive nurmehr eine nachrangige Kategorie darstellt, so besteht die Gefahr, dass Verantwortungsträger (Designer und Nutzer von *KI*) vorschnell entschuldigt werden und somit ethisch fragwürdige Anreizstrukturen entstehen.

[106] Vgl. *Floridi/Sanders*, On the Morality, 368.

3.2 Deborah G. Johnson

Johnson möchte mit dem *moral agency*-Begriff weder die menschliche Verantwortung unterlaufen noch maschinelles Verhalten als moralisch irrelevant abstempeln. In der Welt werden unser Handeln und unsere Verantwortung in moralisch signifikanter Weise von *tA* beeinflusst und dennoch liegt die Verantwortung klar beim Menschen. *Prima facie* hat Johnson tatsächlich eine Balance gefunden, die beides ernst nimmt: die moralische Dimension maschinellen Verhaltens und die Unhintergehbarkeit menschlicher Verantwortung. Damit ist ihr ein Ansatz gelungen, der unserer Alltagsintuition sehr nahe kommt und zudem anschlussfähig an herkömmliche moralphilosophische Standardpositionen ist. Allerdings wäre im Ringen um eine ausbalancierte und angemessene Heuristik der moralischen Dimension der Mensch-Maschine-Interaktion gleich zu Beginn ein differenzierter und abgrenzender Gebrauch der zwei zentralen Begriffe *moral agency* und „Verantwortung" wünschenswert gewesen. Die hier gebotene kritische Würdigung zielt darauf ab, dass Johnson mit ihrem jüngst entwickelten *triadic agency*-Modell ihrem Anliegen am nächsten kommt.

In ihrem Beitrag *Computer Systems: Moral Entities but not Moral Agents* (2006) spricht sich Johnson noch klar dagegen aus, *tA* als *moral agents* zu bezeichnen, da ihnen ein intentionaler Geisteszustand fehlt. Allerdings besitzen sie *intentionality* und *efficacy* und können sich weitgehend unabhängig von menschlicher Kontrolle verhalten, weswegen ihr Verhalten moralisch relevant und eine eigene Komponente einer moralischen Handlungskette sei. Ist es Johnson hier gelungen, die moralische Signifikanz maschinellen Verhaltens und seine Differenz zu menschlichen Handlungen hinreichend zu bestimmen? Ihr Hinweis, dass Kausalität, Automatisierung und die in ihrem Design eingebetteten Werte und Interessen moralisch relevant sind, ist richtig und wichtig, aber bereits weitgehend Konsens. An einer Stelle wird hier allerdings zu kurz gedacht: Lernende System gehen über die eingepflanzte Intentionalität hinaus. Selbst „normale", sich nicht selbst weiterentwickelnde oder selbst-lernende Technik wie Ultraschall (siehe Verbeek) verkörpern nicht einfach die Intentionalität der Designer. Offen bleibt hingegen, wie in einer Mensch-Maschine-Interaktion das maschinelle Verhalten ethisch gewichtet werden soll. Durch die Behauptung, „*tA* besitzen *intentionality*" kommt zur Hintertür die Frage nach der hinreichenden Abgrenzung zwischen maschinellem und menschlichem Verhalten hinein, die Johnson anfangs mit ihrem Votum, dass *tA* keine *moral agency* besitzen, momenthaft geklärt zu haben schien. Damit bürdet sie sich nicht nur die Aufgabe auf, fortlaufend darauf hinweisen zu müssen, dass mit der *intentionality* von *tA* etwas anderes gemeint sei als mit *intendings to act*, *intentional agency* oder *mental intentional states*. Werden die Formen der Intentionalität und Wirksamkeit von User, Designer und *tA* nicht hinreichend spezifiziert und voneinander abgegrenzt, erweckt dies den Anschein,

dass die Komponenten untereinander gleichrangig sind. Das mag zwar für eine kausale Erklärung, in der es unter notwendigen kausalen Bedingungen keine größere oder kleinere Notwendigkeit gibt, stimmen. Jedoch verhält es sich anders in einer ethischen Bewertung, wo jemand mehr, weniger oder gar nicht verantwortlich sein kann.

Den spezifischen Beitrag von *tA* erörtert Johnson mit Hilfe des *agency*-Begriffs.[107] Offen thematisiert sie die Ambivalenz des metaphorischen Gebrauchs von *(moral) agency* und „Verantwortung". Der Vorteil liege darin, dass durch diese starken Begriffe eine ethische Untersuchung eher auf die technologische Handlungskomponente achte; der Nachteil sei, dass diese Sprachpraxis die menschliche Verantwortung und mit ihr die ontologische Differenz zwischen Mensch und Maschine zu unterlaufen drohe. Diese Nachteile bewogen Johnson dazu, die Bezeichnung von *tA* als *moral agent* im Sinne einer *moral autonomy* strikt abzulehnen. Wieder soll die Frage gestellt werden, ob es Johnson gelungen ist, die moralische Bedeutung maschinellen Verhaltens hinreichend zu bestimmen – bei gleichzeitiger Erhaltung der moralischen Differenz zwischen Mensch und Maschine. Im dritten *agency*-Konzept von *moral autonomy* diente die Bezeichnung *moral agent* der Abgrenzung maschinellen Verhaltens vom menschlichen Handeln. Daher ist es unverständlich, warum Johnson in anderen Konzepten mit eben dieser Begrifflichkeit die Eigenart technischer Wirksamkeit positiv erhellen möchte. In ihren drei *agency*-Konzeptionen finden wir bezüglich menschlicher Akteure drei vorbehaltlos zulässige Attributionen für *(moral) agency* und „Verantwortlichkeit" und bezüglich *tA* zwei zulässige, aber metaphorische Attributionen und eine vorbehaltlos unzulässige Attribution. Da gleiche Ausdrücke für unterschiedliche Tätigkeiten und Akteure verwendet werden, können diese – erst recht in komplexen Mensch-Maschine-Settings – nur Verwirrung stiften. Leider zeigt Johnson nur bezüglich der *moral autonomy*-Konzeption klare Kante und schließt die *agency*-Zuschreibung für *tA* aus. Warum sie dies nicht auch bei den anderen zwei Konzeptionen tut, ist unverständlich, zudem es ihr ja durchaus gelingt, den spezifischen Beitrag maschinellen Verhaltens differenziert herauszuarbeiten: Dass durch Technik Gutes wie Schlechtes bewirkt werden kann oder Aufgaben und Funktionsweisen an *tA* delegiert werden können und so Interessen erfüllt oder verletzt werden, ist moralisch relevant, ohne dass gleichzeitig von einer spezifischen Verantwortung oder *agency* von *tA* gesprochen werden muss. Der Gebrauch von Metaphern ist abzuwägen. Metaphern können uns grundsätzlich helfen, komplexe Sachverhalte leichter zu verstehen. Sie sind als solche Einstiegshilfen. Ihr Einsatz ist aber dort nicht zweckdienlich, wo Komplexität nicht reduziert, sondern verfälscht wird oder das Risiko von Metaphern ihren Nutzen überwiegt.

[107] Vgl. u. a. *Johnson/Powers*, Computer Systems; *Johnson/Powers*, Computers als Surrogate Agents; *Johnson/Noorman*, Artefactual Agency.

Schließlich entwickelt Johnson gemeinsam mit Verdicchio das sogenannte *triadic agency*-Modell auf der Basis weiterführender Begriffsklärungen.[108] In diesem Modell unterscheidet sie sehr deutlich die *causal agency* von Artefakten (*agency* im weiten Sinn) von der *intentional agency* von Menschen (*agency* im strengen und klassischen Sinn). Letztere beinhalte *intentionality und causality*. Durch ihre Unterscheidung von zwei Wirkweisen gelingt es Johnson, die ontologische Differenz zwischen Mensch und Maschine in ihrer Handlungstheorie durchzuhalten. Obschon nur Menschen verantwortlich sein können, kann ihre Verantwortung nur im Blick auf alle Handlungskomponenten geklärt werden. Johnsons *triadic agency*-Modell bietet Ansätze für eine äußerst gelungene und mächtige Heuristik einer *technological moral action*, insoweit sie die je spezifische Kausalität und moralische Qualität maschinellen Verhaltens und menschlichen Handelns herausarbeitet und gleichzeitig das Handlungsergebnis als ein Zusammenspiel aller Komponenten begreift. Aufgrund der Bedeutung maschinellen Verhaltens möchte Johnson hier nicht auf den *agency*-Begriff verzichten. Die Möglichkeit einer weiten Interpretation von *agency* ist im Englischen zulässig, doch bietet sie auch dort Anlass für Missverständnisse und Nebenschauplätze, da ein und derselbe Begriff auf Mensch und Maschine referiert. Johnson ist bemüht, die Differenz und wechselseitige Bezogenheit von Mensch und Maschine sachgerecht zu benennen, doch scheut sie vor dem letzten Schritt zurück und verzichtet nicht auf die *agency*-Attribution für *tA*. Dabei besitzt *agency* kein Alleinstellungsmerkmal und es gibt andere Begriffe (zum Beispiel *factor*), welche die deskriptive wie normative Relevanz und Eigenart von *tA* unmissverständlich und präzise beschreiben können.

3.3 Peter-Paul Verbeek

Der Grundgedanke der Vermittlungstheorie, dass Mensch und Technologie so stark mit-, auf- und ineinanderwirken, dass dabei ontologische und moralische Grenzen verschwimmen, besticht zunächst durch seine Anerkennung der Komplexität von Mensch-Maschine-Interaktionen. Dass der Weltzugang heutiger Menschen zunehmend technologisch vermittelt ist – sowohl hermeneutisch als auch pragmatisch – und dass im Nachhinein häufig nur noch schwerlich einzelne Akteure in ihren Wirkweisen und Verantwortlichkeiten voneinander abgegrenzt werden können, lässt sich an mannigfaltigen Beispielen nachvollziehen. Verbeeks Ansatz gelingt es also in besonderem Maße, Realität abzubilden. Wenn Ethik sensibel dafür ist, dass Technik mit Menschen zusammen Wirklichkeit schafft, und wenn über dieser Einsicht fixierte Rollenzuschreibungen und Bewertungsmuster zwischen Mensch und Maschine zunächst zurücktreten, dann ist das für

[108] Vgl. *Johnson/Verdicchio*, AI.

die Debatte über einen verantwortlichen Umgang mit Technik grundsätzlich ein Gewinn.

Es ist allerdings zu fragen, was die Vermittlungstheorie darüber hinaus leistet beziehungsweise inwiefern der ethische Diskurs, welcher auch auf die Lösung konkreter Probleme abzielt, von ihr profitieren kann.

Auch hier bricht zunächst die grundsätzliche Frage nach der Bedeutung des Wortes *agency* auf. Verbeek bestreitet, dass *agency* eine statische Eigenschaft ist, vielmehr sei sie immer erst Ergebnis von Interaktionen. Somit kommt die deutsche Übersetzung „Handlungsfähigkeit" schon nicht mehr in Frage, ist doch damit eindeutig eine Eigenschaft benannt, die als Grundlage für und folglich auch vor einer Handlung gegeben sein muss – nicht erst als Ergebnis davon. Die deutsche Übersetzung „Wirkung" träfe schon eher Verbeeks Stoßrichtung, wäre in ihrem Bedeutungsgehalt aber ernüchternd banal. *Agency* als „Handeln" würde einen starken anthropologischen Akzent setzen und damit abermals auf die moralische Relevanz von Technologie verweisen, indem ihre Wirkungen mit menschlichem Handeln auf eine Stufe gehoben würden. Allerdings ist laut Verbeek auch der Mensch für sich betrachtet kein *moral agent*, kein moralisch Handelnder, womit der anthropologische Referenzpunkt schon wieder hinfällig wird.

Ungeachtet solch konkreter Übersetzungsschwierigkeiten ist zu fragen, was mit der Kategorie *moral agency* eigentlich philosophisch ausgesagt ist. Die klassischen Bedeutungskomponenten „Intentionalität" und „Freiheit" sind offenbar in veränderter – eben vermittelter, hybrider – Form weiterhin Bestandteil dieses Begriffs. Allerdings hat eine Verschiebung von einer Kategorie der Ermöglichung zu einer Kategorie der Bilanzierung stattgefunden: Intentionalität und Freiheit sind nicht mehr Grundlage für *moral agency*, sondern – wie diese selbst – erst das Ergebnis komplexer Mensch-Maschine-Verflechtungen. Zudem ist *moral agency* nicht mehr konkret einzeln zuschreibbar, da sie immer nur aus einem Gesamtgefüge hervorgeht. Verantwortung spielt in diesem Konstrukt nicht direkt eine Rolle. Zwar betont Verbeek die prospektive Verantwortung der Technik-Designer, ein mögliches Verfahren zur retrospektiven Verantwortungszuschreibung kommt jedoch nicht zur Sprache. Ein etwaiger begrifflicher Zusammenhang mit *moral agency* wird nicht deutlich.

Letztlich bleibt also der Verdacht, dass Verbeeks Schlüsselbegriff der *moral agency* ein hermeneutisches Begriffskonstrukt ist, das letztlich keine Verständnishilfe bieten, geschweige denn das Problem der Verantwortungszuschreibung lösen kann.

Um die innige Verbindung von Mensch und Technik zu verdeutlichen und ihre moralische Relevanz herauszustellen, bedarf es keiner philosophischen Großkaliber wie des traditionell schon stark vorgeprägten Begriffs der *moral agency*. Was Verbeek anhand vieler Beispiele so anschaulich und treffend beschreibt, kann in Erklärungsmodellen aufgehoben werden, die ohne diesen Terminus auskommen.

Wie sieht es nun aber mit dem Begriff der Vermittlung aus? Trägt er etwas zum besseren Verständnis der Sachlage bei? Ja und nein: Zum einen ist der vermittelnde Charakter einer Ultraschalldiagnostik natürlich einleuchtend, insofern als die Beziehung der werdenden Eltern zu ihrem Kind nicht unvermittelt ist. Zum anderen wäre aber zu fragen, ob Vermittlung als spezifisches Charakteristikum von Technik gelten kann. Ist der Weltzugang des Menschen nicht immer vermittelt? Wo die Technik fehlt, ist es vielleicht die soziale Vermittlung durch andere Menschen, die ihn hermeneutisch und pragmatisch beeinflusst und hybride Intentionalität erzeugt.

Eine „direkte" Beziehung zwischen dem Subjekt Mensch und dem Objekt Welt „an sich" anzunehmen, erscheint auch reichlich naiv. Vermutlich geht Verbeek aber nicht von diesem krassen Gegenbild aus, sondern will lediglich aufzeigen, dass die Intensität der Welt-Vermittlung durch Technik gravierend zugenommen hat. Dem ist auch nicht zu widersprechen. Darf dann allerdings die Konzeptualisierung dieses Phänomens so weit gehen, den Menschen gar nicht mehr ohne technologische Vermittlung zu denken? Beispiele wie Cyborgs sind Extreme, die zwar sofort einleuchten, aber eben (noch) nicht repräsentativ für die Lebenswirklichkeit vieler Menschen sind. In Verbeeks Vermittlungstheorie ist für menschliche *moral agents*, die zumindest situativ auch mal unabhängig von technologischen Einflüssen handeln, kein Platz. Alles ist immer schon Gemisch – und der einzelne Mensch gerät aus dem Blick. Hier ist auf einer grundsätzlicheren Ebene Kritik an Verbeeks radikalem Konstruktivismus zu üben: Trotz wechselseitiger Formung von Mensch und Maschine muss zu Beginn eine Polarität angenommen werden können, aus der heraus Interaktion entsteht. Auch Freiheit und Intention müssen in einem Mindest-Kernbestand als dieser Interaktion vorgängig betrachtet werden, damit der Mensch noch als handlungsfähiges Subjekt denkbar bleibt.

3.4 Konkretisierung in Bezug auf den Dieselskandal

Im Anschluss an die kritischen Untersuchungen sollen nun zentrale Aspekte der jeweiligen Zugänge anhand des VW-Dieselskandals konkretisiert und veranschaulicht werden.

3.4.1 Luciano Floridi: Steuerungsgerät ist kein *moral agent*

Innerhalb komplexer Mensch-Maschine-Interaktionen kann der einzelne Akteur die unmittelbaren Folgen seiner Handlung immer schwieriger abschätzen. Dies ist ein Grund für Floridis Skepsis, dass die Klärung der Schuldfrage in der Ethik vorrangig sei. Tatsächlich wussten aber im Dieselskandal Hersteller wie Designer von der Manipulationsgefahr der Abschalteinrichtung und mussten mit den damit verbundenen Risiken kalkulieren. Die Entwicklung und Applikation der Betrugssoftware ist noch relativ über-

schaubar darzustellen, und so könnten auch Verantwortliche klar benannt werden.

Dessen ungeachtet bleibt es für Floridi bei der Empfehlung an die Ethik, ihre Kräfte nicht für retrospektive Schuldzuschreibungen aufzubrauchen, sondern diese zu bündeln, um den entstandenen Schaden bei den betroffenen Menschen zu lindern. Ist man dennoch bereit, sich von der betroffenen- auf die akteurszentrierte Sicht umzustellen, so wird schnell klar, dass weder aus der Sicht des Herstellers oder Designers noch aus Kundensicht die *Electronic Diesel Control* als *moral agent* wahrgenommen werden kann. Dies kann nur zum Teil dadurch erklärt werden, dass viele Menschen noch glauben, durch ihren Fuß am Gaspedal den Motor mechanisch zu steuern. (Tatsächlich sitzen sie in einem rollenden Computer.) Der entscheidende Grund liegt entsprechend Floridis Nomenklatur darin, dass das Steuerungsgerät zwar interaktiv (da sich beobachten lässt, dass ein bestimmter Input einen bestimmten Output generiert), allerdings unzureichend autonom (da es nur auf spezifische Kennfelder reagiert, folglich ohne vorherigen Input keinen beobachtbaren Output generiert) und nicht adaptiv ist (da sich kein selbstständiger Wechsel zwischen interaktivem und autonomem Verhalten beobachten lässt): Aufgrund von Sensordaten (beispielsweise Bewegung der Räder, Drehzahl und Temperatur des Motors oder Dauer des Fahrzyklus) erkennt die Steuerung Anfang und Ende des Rollentests und schaltet aufgrund eines eigenen Programms vom Normalbetrieb auf andere Einstellungen um, damit die Abgaswerte auf dem Prüfstand eingehalten werden. Am Ende des Tests oder zu Beginn des Normalbetriebs wird die Abgasreinigungsanlage wieder abgeschaltet oder weniger wirksam gemacht. Hinreichend autonom und adaptiv wäre zum Beispiel ein auf *Machine-Learning*-Algorithmen basierendes Steuerungsgerät, das aus einer unüberschaubaren Menge an Datensätzen eine eigenständige Lösung zur Erreichung eines vorgegebenen Zieles (hier: das Bestehen des Tests) generieren könnte. Dann wäre es nach Floridi gerechtfertigt, die Steuerung als *moral agent* zu bezeichnen. Die systematischen Bedenken gegen eine solche Bezeichnungspraxis wurden bereits weiter oben entfaltet: Eine ethische Herangehensweise, die zentrale menschliche Handlungskomponenten (hier: Hersteller und Zulieferer) abstrahiert, kann nicht mehr nach der Verantwortung fragen. Ferner trägt aus deskriptiver Sicht die Bezeichnung *moral agent* nichts dazu bei, die Komplexität des Handlungsgeflechts angemessen zu begreifen.

Im Falle, dass das Steuerungsgerät kein *moral agent* ist, besteht aber ein entgegengesetztes Risiko: Mit Verbeek kann gesagt werden, dass unterhalb einer gewissen Wahrnehmungsschwelle die technische Komponente ganz ausgeblendet und für eine ethische Betrachtung zentrale Merkmale übersehen werden. Jedoch sollte sowohl in einer ethischen als auch in einer rein deskriptiven oder phänomenologischen Untersuchung auf die Wirkweise und

die vermittelnde hermeneutische wie pragmatische Kraft eines technischen Artefaktes geachtet werden.

3.4.2 Deborah G. Johnson: *triadic agency*

Mit ihrem jüngsten Erklärungsmodell – dem *triadic agency*-Modell – erfasst Johnson unterschiedliche *agency*-Formen von menschlichen sowie technischen Akteuren.[109] Die am Dieselskandal beteiligten Gruppen können ihnen folgendermaßen zugeordnet werden: Erstens möchte das Management des Herstellers (= *user/s*), dass sein Auto den Test besteht (= *intentional agency*). Zweitens akzeptiert der Zulieferer (= *designer*) die Absicht des Herstellers und entwickelt (= *intentional agency*) ein entsprechendes Steuerungsgerät. Drittens bewirkt das Steuerungsgerät (= *artefact; causal agency*), dass das Auto den Test besteht. Erst durch das Zusammenwirken aller drei Komponenten wird das Handlungsziel erreicht. Die Wirkung des Steuerungsgerätes ist Teil der manipulativen Handlung, obschon es diese nicht intendieren kann und deshalb nicht verantwortlich ist. Für Johnson kann in voraussehbarer Zukunft *KI* niemals für etwas verantwortlich sein. Das gilt auch dann, wenn eine reichlich fortgeschrittene *KI* die Rolle des Herstellers und/oder des Designers übernimmt. Auch diese wirke auf Basis eines Programms weiterhin kausal und könne den ontologischen Graben zwischen Mensch und technischem Artefakt nicht überbrücken. Selbst wenn man in der direkten Handlungskette in allen Rollen zunächst nur auf *KI* träfe und auf keinen Menschen, müsse man, um die Verantwortlichen zu finden, solange zurückgehen, bis man auf Menschen treffe, die bestimmte Aufgaben an die *KI* delegiert oder diese programmiert hätten.

Johnsons Ergebnis ist angesichts ihrer ontologischen und handlungstheoretischen Prämissen konsequent. Sie differenziert begrifflich den Beitrag jeder Komponente und vermag so ein annähernd sachgerechtes Bild der Mensch-Maschine-Interaktion zu vermitteln. Allerdings gelingt es ihr lediglich, die Eigenart von *tA* durch die hybride Bezeichnung *causal agency* negativ zu bestimmen. *Causal* besagt, dass *tA* keine *moral agents* und ohne Intention sind; *agency* verweist darauf, dass *tA* sich anders verhalten als natürliche Ereignisse.

Mag durch das *triadic agency*-Modell der Beitrag des Steuerungsgerätes noch hinreichend systematisch eingeholt werden, so verliert das Modell dort seine Erklärungskraft, wo zum Beispiel *KI* in Form selbstlernender Algorithmen am Werk ist. Denn angesichts des Potentials und der moralischen Bedeutung des Einsatzes sogenannter „nicht-deterministischer" *KI* wäre eine positive Bestimmung ihres Verhaltens wünschenswert.

Schließlich ist ihre konsequente Suche nach Verantwortlichen unter den menschlichen Akteuren beispielhaft, wenn auch für viele Hersteller, Desig-

[109] Vgl. *Johnson/Verdicchio*, AI.

ner und Anwender schmerzlich. Denn diese müssten sorgfältig den Einsatz nicht-deterministischer *KI* auf Gebieten mit hohen Sicherheitsanforderungen abwägen und womöglich aufgrund des hohen Risikos auf den Nutzen selbstlernender Algorithmen verzichten.

3.4.3 Peter-Paul Verbeek: Mobilität als *composite moral agency*

Verbeeks These, dass weder der einzelne Mensch noch technische Geräte *moral agency* besitzen, sondern dies ein Ergebnis ihrer Interaktion sei, lässt aufhorchen. Wie kann der Dieselskandal von Verbeeks Zugang her gedeutet werden? Zunächst ist für den Menschen die Mobilität zunehmend technisch vermittelt. Im Fahren „verschmelzen" Mensch und Technik miteinander: Das Verhalten eines Motors gibt nicht der Fuß am Gaspedal allein vor, sondern es wird gesteuert von leistungsstarken Programmen, die in Echtzeit enorme Datenmengen zahlreicher Geräte und Sensoren verarbeiten. Dadurch beeinflussen Steuerungsgeräte nicht nur aktiv das Fahren (pragmatische Vermittlung), sondern zugleich das Fahr- und Mobilitätsverständnis und -erlebnis von Entwicklern, Herstellern und Kunden (hermeneutische Vermittlung). Steuerungsgeräte machen unsere Mobilität sicherer (ABS oder ESP), adaptiver (Fahrprogramme), angenehmer (Klimaanlage) aber auch manipulativer (Abschaltvorrichtung). Im Ergebnis ließe sich so das Fahren oder das Kreieren von Mobilität als *composite moral agency* rekonstruieren.

Verbeeks Gedanken sind einerseits eine wertvolle Hilfe, um die technische Vermittlung von Mobilität und die menschliche Sicht auf diese zu veranschaulichen. Andererseits wurde bereits oben ausgeführt, dass nicht ersichtlich ist, wie von seinem Konstrukt *composite moral agency* eine Brücke zur moralischen Verantwortung gebaut werden kann. Denn letztere tragen laut Verbeek insbesondere solche Menschen (in diesem Fall der Hersteller und Zulieferer), welche die komplexen Interaktionsmuster verstehen und gestalten können. Bleibt aber auf Seiten des menschlichen Akteurs ein hinreichender Rest an moralischer Verantwortung, Freiheit und Intention übrig, wenn alles Ergebnis von Interaktion ist? Wie kann eine solche Kreisbewegung durchbrochen werden? Die Konzepte *moral agency* und „moralische Verantwortung" stehen, anders als Verbeeks Hinweis auf die besondere Verantwortung von Designern uns glauben lässt, begrifflich merkwürdig nebeneinander, als ob sie nichts miteinander zu tun hätten.

Verbeeks zwei Anliegen – eine Rekonstruktion des Verständnisses der Mensch-Maschine-Interaktion und der Zuschreibung moralischer Verantwortung – ließen sich auch erfüllen, wenn die menschlichen Akteure *moral agents* blieben. Denn die Erkenntnis, dass sich menschliche Handlungsfähigkeit stets vermittelt konkretisiert und diese vermittelte Freiheit nie reflexiv eingeholt werden kann, ist philosophisch gesehen nichts Neues. Jedoch muss zur Vermeidung eines Zirkelschlusses bei der Zuschreibung von *moral agency* und moralischer Verantwortung die Freiheit der mensch-

lichen Akteure als vorgängig betrachtet werden. Denn die Interaktion ist nicht selbstursprünglich, sondern Folge der menschlichen Fähigkeit, frei zu reflektieren, zu entscheiden und zu handeln. Verbeek zeigt leider nicht auf, wie ein freies, das heißt moralisches, Subjekt in seinem konstruktivistischen Ansatz denkbar ist.

Allerdings wäre nicht die Dekonstruktion, sondern die Stärkung des moralischen Subjekts vordringliche Aufgabe, wenn Menschen die Entwicklung und den Einsatz von Technik kritisch reflektieren und verantwortlich gestalten sollen. Mit Verbeek kann gesagt werden, dass im Dieselskandal Hersteller und Zulieferer ihre Kunden und die Gesellschaft getäuscht haben, da sie ohne deren Wissen und entgegen ihren Interessen eine bestimmte Art von Mobilität verkauft haben. Gleichzeitig müssen sich Gesellschaft und Politik nicht nur fragen, ob sie ihre Interessen entschieden genug vertreten haben. Zusätzlich müssten sie kritisch ihr Mobilitätsverständnis prüfen. Offensichtlich vertraut man allzu gerne Versprechungen, dass eine saubere, bezahlbare, leistungsstarke und überall verfügbare Mobilität technisch machbar ist.

4. Ausblick

Die hier angestellte Untersuchung hat die Chancen und Risiken unterschiedlicher Attributionswege von *moral agency* auf die Mensch-Maschine-Interaktion herausgearbeitet. Schlussendlich kommt man zu dem Ergebnis, dass die Risiken einer *agency*-Attribution auf maschinelles Verhalten den Nutzen überwiegen. Daher sollte eine sachgerechte Differenzierung zwischen Mensch und Maschine auch begrifflich erkennbar sein. So kann die Mensch-Maschine-Interaktion nicht nur präziser beschrieben, sondern auch die normative Struktur deutlicher herausgestellt werden. Dadurch wird angesichts zunehmend komplexer und sich ausdifferenzierender Mensch-Maschine-Interaktion auch das nicht vergessen, worum es der Ethik ab der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts im Blick auf den technischen Fortschritt vornehmlich ging: die Verantwortung von Menschen.

Summary

Due to the increasing moral significance of technical artefacts, increasingly common approaches in technical ethics attempt to expand the attribution of *agency* to technical artefacts, a task traditionally reserved for human beings.

These approaches argue that this is the only proper way to describe and evaluate the complexity of human-machine-interaction from an ethical perspective, especially with regard to the question of responsibility.

In the following article, we present three of these approaches (L. Floridi, D. G. Johnson, P.-P. Verbeek) and analyse to what extent they do justice to their claim to clarify matters both descriptively and normatively.

To test their explanatory power, each concept is spelled out in practice, using the diesel emissions scandal as an example.

The study comes to the conclusion that attributing *agency* to technical artefacts creates no additional benefit but causes even more confusion and runs the additional risk of obscuring ethical responsibility.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

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

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter **www.herder.de** beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: +49 761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

ThPh 94 (2019) 556–564

Glaubensverständnis und ignatianische Spiritualität

Zum theologischen Werk von Erhard Kunz

Von Klaus Vechtel SJ

Der christliche Glaube als ein den ganzen Menschen beanspruchender Akt erhebt den Anspruch, vernünftig vermittelbar zu sein. Gläubige Menschen wollen wissen, was sie glauben und wem sie glauben. Der christliche Glaube verpflichtet dazu, Rechenschaft über diesen Glauben zu geben (vgl. 1 Petr 3,15). Eine solche vernünftige Begründung des Glaubens scheint nicht nur angesichts eines terroristisch-fundamentalistischen „Gotteswahns" in Frage gestellt, sondern auch im Blick auf eine spätmoderne Religiosität, die unter dem Stichwort „Spiritualität" für alles steht, was eine „materialistisch-wissenschaftliche Sicht des Lebendigen sprengt, ohne dass sein Gebrauch dazu zwingt, sich dogmatisch oder institutionell festzulegen"[1]. Hinter der Aussage „I am spiritual but religious" steht eine Haltung, die in religiösen Fragen nur ein nicht weiter rational zu begründendes Privaturteil zulässt: Jede beziehungsweise jeder muss für sich selbst entscheiden, was religiös passt und was wahr und falsch ist.[2] Demgegenüber hat die christliche Theologie im Verlauf ihrer Geschichte immer daran festgehalten, den Glauben in zweifacher Hinsicht einer rationalen Begründung zu unterziehen: Zum einen geht es darum, den Glauben als rationale Lebensform, als vernunftgemäßen Vollzug einer bewussten Existenz zu kennzeichnen. Zum anderen müssen auch die konkreten materialen Gehalte des Glaubens auf ihre Konsistenz hin geprüft und rational verantwortet werden.[3] Allerdings hatte sich in der jüngeren Theologiegeschichte dabei eine Form der Apologetik entwickelt, die eine Rationalität der Glaubensentscheidung weitgehend unabhängig vom Offenbarungs- und Glaubensinhalt allein aufgrund der Offenbarungstatsache begründen wollte. Diese extrinsezistische Glaubensbegründung ist auch als Reaktion auf die aufklärerische Kritik am Offenbarungsglauben zu verstehen, selbst wenn letztere dabei das Ziel verfolgte, Religion und Glauben auf eine gesicherte rationale Grundlage zu stellen.[4] Der folgende Beitrag behandelt das hier angerissene Problem der Glaubensbegründung im Werk des emeritierten Frankfurter Dogmatikers Erhard Kunz SJ:[5] Es war und ist eines seiner zentralen Anliegen, jenseits von einem unreflektierten theologischen Positivismus einerseits und einem theologischen Denken, das die Substanz des christlichen Glaubens nicht bewahren kann, andererseits ein reflektiertes Verständnis des christlichen Glaubens und eine Analyse des christlichen Glaubensaktes vorzulegen.[6] Für den Jesuiten Kunz

---

[1] *M. N. Ebertz*, „Spiritualität" im Christentum und darüber hinaus. Soziologische Vermutungen zur Hochkonjunktur eines Begriffs, in: ZfR 13 (2005) 193–208, hier 196.

[2] Vgl. *Th. Möllenbeck*, „I am spiritual but religious!" Zu einer heuristischen Geisteshaltung, in: *Ders./L. Schulte* (Hgg.), Spiritualität. Auf der Suche nach ihrem Ort in der Theologie, Münster 2017, 249–265, hier 249–251.

[3] So Saskia Wendel in einem Sammelband zu Volker Gerhardts rationaler Begründung des religiösen Glaubens (*V. Gerhardt*, Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche, München 2014). Vgl. *S. Wendel*, Die Rationalität des Glaubens, in: *M. Kühnlein* (Hg.), Gott und Sinn. Im interdisziplinären Gespräch mit Volker Gerhard, Baden-Baden 2016, 37–52, hier 37 f.

[4] Vgl. zum Ganzen: *Ch. Böttigheimer*, Glauben verstehen. Eine Theologie des Glaubensaktes, Freiburg i. Br. 2012, 230–234; *M. Seckler*, Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen, in: HFTh 4 (1988) 450–514, hier 455–461, 511–513; *W. Pannenberg*, Offenbarung als Kategorie philosophischer Theologie, in: *Ders.*, Beiträge zur systematischen Theologie; Band 1, Göttingen 1999, 238–245; *S. Wendel*, Religionsphilosophie, Stuttgart 2010, 64–73.

[5] Ursprünglich handelt es sich bei dem Beitrag um eine Laudatio, die anlässlich eines Festaktes zur Vollendung des 85. Lebensjahres von Erhard Kunz an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen gehalten wurde.

[6] Vgl. *H.-L. Ollig/O. Wiertz*, Vorwort der Herausgeber, in: *Dies.* (Hgg.), Reflektierter Glaube (FS E. Kunz), Egelsbach 1999, 7–11.

ist dabei die christliche Spiritualität – in ihrer ignatianischen Ausprägung – keinesfalls eine individualistische, sich dem rationalen Diskurs entziehende Praxis, sondern eine wesentliche Inspirationsquelle der theologischen Reflexion. Der ursprüngliche und lebensweltliche Zugang zum Gegenstand des Glaubens ist der theologischen Reflexion im Kontext einer „Glaubens- und Nachfolgepraxis“[7] gegeben. Dem theologischen Verständnis des Glaubens und der spezifischen Bedeutung der ignatianischen Spiritualität für die Analyse des Glaubens im Denken von Erhard Kunz möchte ich mich in drei Punkten annähern.

1. Glaubensverständnis

Der Glaube, verstanden als Existenzform eines umfassenden Sich-Gott-Anvertrauens und Sich-auf-Gott-Verlassens, die in dem Gott, der sich in Jesus Christus uns mitteilt, den sinngebenden Grund des eigenen Daseins und der Wirklichkeit überhaupt findet, ist ein umfassender christlicher Grundbegriff. Dieser Glaube kann hinsichtlich bestimmter zentraler Glaubensaussagen theologisch thematisiert werden, aber auch hinsichtlich des Glaubensaktes selbst im Zentrum der Reflexion stehen. Was konstituiert den christlichen Glauben, was sind die Bedingungen für sein Zustandekommen? Was sind die Gründe für den Akt der Glaubenszustimmung, und wie verhält sich der Glaube als übernatürliches Geschenk Gottes zur Vernunft des Menschen?[8] Auf eindringliche Weise formuliert der Berliner Philosoph Holm Tetens, der für die Rationalität des Gottesglaubens in einer vielbeachteten Veröffentlichung argumentiert hat,[9] das Spannungsverhältnis zwischen vernünftigen Glaubensgründen auf der einen und dem Glaubensakt auf der anderen Seite und spricht dabei auch der ignatianischen Spiritualität eine wichtige Funktion zu:

> Schon länger denke ich […] darüber nach, wie eigentlich philosophisches Nachdenken über die Gottesfrage und die Vernünftigkeit des Gottesglaubens zum Gottesglauben und zum Gottvertrauen stehen. Das Letztere kann ja nicht selber noch durch Argumente philosophisch andemonstriert werden. […] Ich kann durch Nachdenken einsehen, dass es gute Gründe für die Überzeugung gibt, dass Gott der Schöpfer und Erlöser dieser Welt ist. Ich kann einsehen, dass diese Überzeugung, zwar nicht definitiv beweisbar, so etwas wie eine transzendentale Rahmenannahme werden muss und kann, sodass ich alle meine Erfahrungen im Lichte dieser Überzeugung interpretiere, lebe und erlebe. Aber genau das muss eingeübt und gelernt werden. […] Man muss lernen, um es mit einem schönen Ausdruck von Eberhard Jüngel zu sagen, Erfahrungen mit der Erfahrung auf der Grundlage der theistischen Rahmenannahme zu machen. Und das hat nichts mehr mit argumentieren und begründen zu tun. Hier enden die Möglichkeiten „rationaler Theologie“. Ich verstehe zum Beispiel die Exerzitien des Ignatius von Loyola als einen Übungsweg, mit dem offensichtlich viele Menschen innerhalb und außerhalb des Jesuitenordens gute Erfahrungen gemacht haben.[10]

Tetens spricht mit dem Verhältnis der Möglichkeit einer vernünftigen Aufweisbarkeit des Gottesglaubens zum konkreten Gottvertrauen, zum Glauben, eine Grenze der philosophischen Argumentation und Erkenntnis an. Der Schritt zum Gottvertrauen folgt nicht mit logischer Notwendigkeit aus der rationalen Begründung des Gottes-

---

[7] *J. Werbick*, Wie fromm muss Theologie sein? Spiritualität als Methode der Theologie, in: *Möllenbeck/Schulte* (Hgg.), Spiritualität, 201–216, hier 201. Werbick betont, dass die Theologie diesen Zugang nicht herstellt, sondern „kritisch nachvollzieht und begleitet“ (ebd.).

[8] Vgl. zum Ganzen auch *Böttigheimer*, Glauben verstehen, 9–29.

[9] Vgl. *H. Tetens*, Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie, Stuttgart 2015.

[10] *H. Tetens*, in einer persönlichen E-Mail vom 19. September 2015 an Klaus Vechtel. Tetens bezieht sich darin auf einen Vortrag, den ich im Rahmen einer gemeinsamen Tagung in Sankt Georgen gehalten habe. Vgl. *K. Vechtel*, Leid und Übel in der ignatianischen Spiritualität, in: *P.-Ch. Chittilappilly* (Hg.), Das Leben vertiefen (FS E. Kunz), Ostfildern 2019, 182–207.

gedankens. Wie es bei allem vernünftigen Aufweis des Gottesgedankens zum Glauben und Vertrauen kommt, bleibt offen. Auch wenn Tetens hier von einem philosophischen Gottesgedanken ausgeht und sich nicht auf den biblischen Offenbarungsglauben bezieht, berührt die Fragestellung, auf die er hinweist, einen der Schwerpunkte im theologischen Werk von Erhard Kunz. Es handelt sich hierbei um die Frage nach dem Verständnis des Glaubens selbst: Wie kommt es bei einer nur *relativen* Sicherheit von Glaubwürdigkeitsgründen für den christlichen Gottesglauben zu einer *unbedingten*, sich Gott restlos anvertrauenden Zustimmung zu Gott im Glaubensakt? Diese Frage wird in der Theologie seit dem 16. Jahrhundert unter dem Stichwort der „Glaubensanalyse" behandelt und stellt nach einem vielzitierten Wort des neuscholastischen Theologen Joseph Kleutgen „die Folter der Gottesgelehrten"[11] dar.

Erhard Kunz hat in seinen Publikationen die komplexen und äußerst differenziert argumentierenden Antwortversuche in der Theologie nach dem Konzil von Trient bis zur Zeit des I. Vatikanums eingehend analysiert.[12] Dabei kommt er zu dem Schluss, dass in diesen Modellen des Glaubensverständnisses die Fragen, „die sich seit der Aufklärung, nicht zuletzt auch im Bereich der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, stellen, […] zu wenig berücksichtigt"[13] sind. Der apologetische Grundzug dieser Lösungsansätze kommt darin zum Ausdruck, dass der Glaubensinhalt auf die *Autorität* des sich offenbarenden Gottes hin geglaubt werden muss. Der zugrundeliegende instruktionstheoretische Offenbarungsbegriff denkt die Offenbarung „nur als Ergänzung u[nd] Erweiterung unserer Vernunft"[14] und stellt eine Verengung gegenüber dem biblischen Fundament dar. Seinen eigenen Lösungsentwurf formuliert Kunz nicht zuletzt im Anschluss an den französischen Jesuiten Pierre Rousselot (1878–1915) und dessen Schrift *Die Augen des Glaubens*, über den er seine Dissertation im Jahr 1968 in Rom verfasste.[15] Während andere Glaubensanalysen das Verhältnis von Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glauben als logisch stringente Abfolge von Einzelakten und somit „als ein einseitiges lineares Nacheinander"[16] darstellen, geht Rousselot von einem integrativen Verhältnis, einer Spannungseinheit dieser Elemente aus, so dass zwischen der vertrauenden Zustimmung zum Offenbarungshandeln Gottes und der verstehenden Einsicht in die Glaubwürdigkeit der Offenbarung eine Wechselwirkung besteht.[17]

Allerdings spielt in der theologischen Reflexion über den Glauben bei Kunz auch die ignatianische Spiritualität eine bedeutsame Rolle. Meiner Meinung nach weist sein Denken in diesem Punkt eine Parallelität zum Werk Karl Rahners auf.[18] In seinen späteren Schriften wendet sich Rahner noch einmal der Frage der Glaubensbegründung und dem Problem der Inkongruenz zwischen der relativen Sicherheit der

[11] *E. Kunz*, Art. Analysis fidei, in: LThK³ 1 (1993) 583–586, hier 585.

[12] Vgl. *E. Kunz*, Wie erreicht der Glaube seinen Grund? Modelle einer „Analysis fidei" in der neuzeitlichen katholischen Theologie, in ThPh 62 (1987) 352–381; *Ders.*, Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (Analysis fidei), in: HFTh 4 (1988) 414–449, hier 416–424. Vgl. zu E. Kunz' entsprechenden Analysen auch *W. Tolksdorf*, Analysis fidei. John Henry Newmans Beitrag zur Entdeckung des Subjektes beim Glaubensakt im theologiegeschichtlichen Kontext, Frankfurt am Main [u. a.] 2000, 35–52.

[13] *Kunz*, Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube, 424 f.

[14] *Kunz*, Art. Analysis fidei, 585.

[15] *E. Kunz*, Glaube – Gnade – Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot SJ, Frankfurt am Main 1969.

[16] *Kunz*, Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube, 429.

[17] Gleichwohl sieht Kunz auch Grenzen in Rousselots Glaubensanalyse, insofern dem geschichtlichen Charakter des Glaubens, der Rationalität des Glaubens angesichts der Erfassung der Glaubwürdigkeit der Offenbarung im Glaubenslicht selbst sowie seiner Rückbindung an die Verkündigung und das Geschick Jesu zu wenig Bedeutung beigemessen wird. Vgl. ebd. 425–430; *Tolksdorf*, Analysis fidei, 52–58.

[18] Vgl. dazu auch die Einschätzung von Kunz: „Weite Passagen des theologischen Werkes von Karl Rahner können als eine Auseinandersetzung mit dem Grundproblem der analysis fidei gelesen werden". *Kunz*, Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube, 434.

Glaubwürdigkeitsgründe und der Absolutheit der Glaubensentscheidung zu. Dabei findet Rahner in den Geistlichen Übungen des Ignatius eine „Logik der existentiellen Erkenntnis", die für die heutige Theologie fruchtbar gemacht werden kann, insofern in den Exerzitien eine Glaubens- und Freiheitsentscheidung des Menschen geschieht, die sich auf der Basis einer relativen Sicherheit der dem Menschen zur Verfügung stehenden Erkenntnismittel vollzieht und dennoch nicht irrational oder willkürlich erscheint.[19] Kunz greift diese Gedanken Rahners auf und führt sie auf eine eigenständige Art und Weise weiter, indem er die Intuition Rahners stärker im Raum der Geschichte und des Zwischenmenschlich-Dialogischen verortet.[20] Ausgangspunkt der Überlegungen von Kunz sind dabei – ähnlich wie bei Rahner – anthropologische Grundvollzüge, eine Erwartungsstruktur des Menschen, an die der christliche Glaube anknüpfen kann und die er mit Hilfe der Trias Glaube, Hoffnung und Liebe erläutert. *Glaube* in einem allgemein menschlichen Sinne kann verstanden werden „als uneingeschränkte Offenheit des Menschen für das Ganze und Unbegrenzte der Wirklichkeit"[21]; als Bereitschaft und Offenheit, die ganze Wahrheit über diese Wirklichkeit anzunehmen, die im Blick nach ihrem Sinn und Ursprung ein Geheimnis ist. Glaube ist die Haltung der Offenheit, auch „eine möglicherweise sich manifestierende Transzendenz"[22] anzunehmen und auf diese zu hören. Gott ist jedoch nicht einfach aus der menschlichen Erwartungsstruktur ableitbar oder beweisbar. Die Erwartung und Offenheit des Menschen auf einen möglichen Sinn des Ganzen der Wirklichkeit wird enttäuscht und durchkreuzt durch die oft grausame Realität, die konkreten Erfahrungen von Sinnlosigkeit. Das Wesen des Menschen ist nicht nur durch Offenheit gegenüber dem Ganzen, sondern auch durch eine tiefe Zerrissenheit geprägt, durch Rivalität und Feindschaft. Eine Möglichkeit, auf eine Krise der dem Menschen eigenen Erwartungsstruktur zu reagieren, ist die Haltung der Resignation und Verzweiflung. Weil wir jedoch das Ganze nicht überschauen können, weil wir im Unabgeschlossenen und Vorläufigen leben, können wir nicht mit letzter Sicherheit schließen, dass unsere Erwartung und Offenheit schlichtweg unerfüllbar sind. Unserer geschichtlichen Situation am angemessensten ist deshalb ein Denken und Leben ins bleibend Offene hinein, das Kunz als *Hoffnung* beziehungsweise biblisch als „Hoffnung wider alle Hoffnung (Röm 4,18)"[23] versteht. Resignation hingegen würde der der Geschichte angemessenen Offenheit nicht entsprechen. Aus der Offenheit und aus der daraus freigesetzten Hoffnung entspringt die Möglichkeit einer uneingeschränkten Anerkennung des Nächsten, der Liebe. In der *Liebe*, „erkennt der Mensch, dass es besser ist, den anderen zu fördern als zu vernichten"[24]. Die Bejahung und Anerkennung des anderen und die Erfahrung, selbst anerkannt

[19] Vgl. etwa *K. Rahner*, Glaubensbegründung heute, in: *Ders.*, Sämtliche Werke; Band 22/1a: Dogmatik nach dem Konzil, Freiburg i. Br. 2013, 419–436; K. Rahner, Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie, in: *Ders.*, Sämtliche Werke; Band 22/1a, 396–405; grundlegend dazu ist Rahners Auseinandersetzung mit dem Exerzitienbuch des Ignatius: *K. Rahner*, Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola, in: *Ders.*, Sämtliche Werke; Band 10: Kirche in den Herausforderungen der Zeit, Freiburg i. Br. 2003, 368–420; vgl. dazu *K. Vechtel*, Freiheit als Proklamation der Gnade. Rahners Verständnis einer begnadeten Freiheit und die Gestalt der Kirche, in: *K. Kreutzer/A. Raffelt* (Hgg.), Anstöße der Theologie Karl Rahners für gegenwärtige Theologie und Kirche, Freiburg i. Br. 2019, 11–34, hier 21–27.

[20] So auch die moderat kritischen Bemerkungen zu Rahner: *Kunz*, Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube, 440.

[21] *M. Kehl*, „Reflektierter Glaube". Laudatio zum 65. Geburtstag von Erhard Kunz, in: *P.-Ch. Chittilappilly* (Hg.), Das Leben vertiefen, 306–314, hier 308 f.

[22] *E. Kunz*, Christentum ohne Gott?, Frankfurt am Main 1971, 33. Zu dieser Veröffentlichung von Kunz siehe auch *H.-L. Ollig*, Glaubensreflexion unter den Bedingungen der Gegenwart. Eine Relecture von E. Kunz' „Christentum ohne Gott?", in: *Ders./O. Wiertz* (Hgg.), Reflektierter Glaube, 13–27.

[23] *E. Kunz*, Der Gott der Offenbarung, in: *R. Koltermann* (Hg.), Universum. Mensch. Gott. Der Mensch vor den Fragen der Zeit, Graz [u. a.] 1997, 362–373, hier 371.

[24] *Kunz*, Christentum ohne Gott, 39.

und bejaht zu werden, erweisen sich als konkrete Sinnerfahrungen, die zwar für sich genommen nicht als Gotteserfahrung interpretiert werden können (dies liefe der Selbstlosigkeit der Liebe und der Bejahung des Anderen zuwider). Die Erfahrungen der Anerkennung und Liebe können jedoch als Zeichen gedeutet werden, „dass die Erwartung eines endgültigen Sinnes nicht leer ist“[25].

Diese geschichtlich-offene, dialogische Erwartungsstruktur kann durch das Offenbarungshandeln Gottes aufgegriffen, vertieft und dahingehend radikalisiert werden, dass sie zu einer Begegnung mit dem Gott führt, der sich in Jesus als Liebe bis zum Äußersten erwiesen hat. Umgekehrt weisen die menschliche Erwartungsstruktur und die durch sie ermöglichten endlichen Sinnerfahrungen die Offenheit für einen möglicherweise in Gott offenbarten Sinn des Ganzen der Wirklichkeit als eine realitätsgerechte und vor der Vernunft begründete Haltung aus. Wie jedoch das Verhältnis zwischen menschlicher Erwartungsstruktur und geschichtlicher Offenbarung im *Glaubensakt* eine Einheit bilden, kann für Kunz gerade im Blick auf die ignatianische Spiritualität und die Exerzitien eingesehen werden.

2. Ignatianische Spiritualität

Wie verhalten sich Erwartungsstruktur – Kunz spricht von der „anthropologische[n] Vorgegebenheit“[26] – und Offenbarung – „theologische Gegebenheit“[27] – in der ignatianischen Spiritualität zueinander? Wie können beide zu einer Einheit kommen? Die anthropologische Vorgegebenheit, die Ignatius im Exerzitienbuch skizziert, besteht in der „zwiespältigen Situation des Menschen“[28]. Einerseits wird die Bestimmung des Menschen im „Prinzip und Fundament“ des Exerzitienbuchs so verstanden, dass der Mensch Gott loben, ihm Ehrfurcht erweisen und so seine Seele retten soll. Die menschliche Bestimmung besteht darin, „Gottes Liebe, in der er sich dem Menschen schenkt und für ihn einsetzt, dankend an[zu]nehmen und sie erwidernd in sich und in der Welt wirksam werden [zu] lassen“[29]. Statt auf Gott ausgerichtet und in einer inneren Freiheit gegenüber allem Geschaffenen zu bleiben (Indifferenz), erfährt sich der Mensch andererseits jedoch bestimmt von der menschlichen Schuldgeschichte und dem eigenen Verhalten, durch das er sich oftmals in Schuld verstrickt und in Unfreiheiten begibt. Ignatius drückt diese Situation des Menschen in drastischen und erschreckenden Bildern aus, betont jedoch auch, dass es Gott selbst ist, der „mir [d. h. dem Betenden] bis jetzt das Leben geschenkt hat“[30]. Menschen sind und dürfen, solange sie leben, nicht als verloren betrachtet werden, denn im „gewährten Leben ist Gottes schöpferische Liebe (!) beim Menschen und im Menschen wirksam“[31]. Der im Zwiespalt und in der Zerrissenheit von Bestimmung und Schuldzusammenhängen lebende Mensch ist von Gott nicht verlassen. Gott hat sich für das Heil des Menschen entschlossen; dieser Heilswille wird in den Exerzitien, so betont Kunz, an keiner Stelle auf einen bestimmten Teil der Menschheit eingeschränkt, sondern gilt allen, wie auch der Ruf des Königs Christus zu Beginn der zweiten Exerzitienwoche „an die gesamte Welt […] und jeden im einzelnen“[32] ergeht. Innerhalb dieses Horizontes der „in Christus wirksame[n] Entschiedenheit Gottes zur Rettung der

[25] Ebd. 40.

[26] *E. Kunz*, Ignatianische Spiritualität in ihrer anthropologischen Durchführung, in: *P. Reifenberg* (Hg.), Gott für die Welt: Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen (FS W. Seidel), Mainz 2001, 293–303, hier 297.

[27] Ebd. 298.

[28] Ebd. 294.

[29] Ebd. 297.

[30] Vgl. *Ignatius von Loyola*, Geistliche Übungen und erläuternde Texte. Übersetzt und erklärt von *P. Knauer*, Graz [u. a.] 1983, Nr. 61.

[31] *Kunz*, Ignatianische Spiritualität, 298.

[32] *Ignatius von Loyola*, Geistliche Übungen, Nr. 95.

ganzen Welt“[33] trifft der Mensch seine Glaubensentscheidung und die Entscheidung über den eigenen Weg der Nachfolge. Der universale und bedingungslose Heilswille Gottes ermöglicht dem Menschen, sich

> mit uneingeschränktem Vertrauen [zu] öffnen wie zu einem Freund, ohne versteckte Angst vor einem Deus absconditus, einem verborgenen Gott, der vielleicht doch nicht uneingeschränkt die Verlorenen rettet, sondern an einigen oder vielen seinen gerechten Zorn erweisen will.[34]

Der betende Mensch macht im Prozess der Exerzitien vielfältige persönliche Erfahrungen: Er geht großmütig in die Exerzitien hinein,[35] er spürt seine Zerrissenheit und die Unordnung seiner Handlungen,[36] er wird von den Bewegungen von Trost und Trostlosigkeit ergriffen.[37] All diese persönlichen Erfahrungen geschehen jedoch „durch die Begegnung mit der überlieferten biblischen Offenbarungsgeschichte“[38]. Die überlieferte Offenbarungsgeschichte bezeugt Gottes unbedingten Heilswillen und spricht den Menschen auf seine eigenen Unheilserfahrungen, seine Sehnsucht und Suche nach Heil an. Der Mensch wird durch die konkrete Offenbarungsgeschichte vor sich selbst gebracht und erkennt seine eigene Wirklichkeit, und zwar so, dass er das vernimmt, „was er nicht aus sich selbst ableiten kann […], nämlich dass ‚Gott die Welt so sehr geliebt hat, dass er seinen Sohn hingab‘ […] (Joh 3,16)“[39]. Umgekehrt erhält die biblische Offenbarungsgeschichte ihren „geistlichen Sinn“[40] durch die persönlichen Erfahrungen des Menschen. Der Gehalt der biblischen Geschichte erschließt sich auf dem Hintergrund der persönlichen Erfahrungen. Diese „Übereinstimmungserfahrungen“[41] von anthropologischer Vorgegebenheit und theologischer Gegebenheit sind für Ignatius wichtiger als jedes theoretische Wissen.[42] In dieser Übereinstimmungserfahrung ist die glaubende *Synthese* von menschlicher Freiheit, Glauben, Vertrauen und objektiver Glaubwürdigkeit des Offenbarungsinhaltes von Gott her gegeben. Darüber hinaus kann dieses Geschehen als Offenbarungshandeln, als Wirksamkeit Gottes und seiner Gnade, gedeutet werden.

3. Der Wegcharakter der Offenbarung

Die anthropologische Vorgegebenheit (der zwiespältige Mensch) und die theologische Gegebenheit (Gottes offenbarter Heilswille) kommen so in den ignatianischen Exerzitien zusammen, dass Gott im Menschen *wirksam* wird. Dabei werden menschliches Handeln und Freiheit für Ignatius nicht ausgeschaltet, vielmehr ist Gott „als Ermöglicher“[43] im Wirken des Menschen anwesend. Gott wirkt, indem Menschen einen Weg auf Gott hin gehen, indem sie „zu ihm hin streben“[44]. Der gesamte Übungsweg der Exerzitien – das Sich-Disponieren, das Beten und Betrachten, die Bewegungen von Trost und Misstrost, die im Zentrum stehende Wahl – lässt sich als ein Wirksamwerden Gottes und seines Heilswillens im Handeln des Menschen deuten, und zwar so, dass

---

[33] *Kunz*, Ignatianische Spiritualität, 299.
[34] Ebd.
[35] Vgl. *Ignatius von Loyola*, Geistliche Übungen, Nr. 5.
[36] Vgl. ebd. Nr. 63.
[37] Vgl. ebd. Nr. 176.
[38] *E. Kunz*, „Bewegt von Gottes Liebe“. Theologische Aspekte der ignatianischen Exerzitien und Merkmale jesuitischer Vorgehensweise, in: *M. Sievernich/G. Switek* (Hgg.), Ignatianisch – Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg i. Br. [u. a.] 1990, 75–95, hier 85.
[39] Ebd. 86.
[40] Ebd. M. E. ließe sich das Wort „geistlich“ an dieser Stelle durchaus streichen.
[41] Ebd.
[42] Vgl. *Ignatius von Loyola*, Geistliche Übungen, Nr. 2.
[43] *Kunz*, Bewegt von Gottes Liebe, 78.
[44] Ebd. Vgl. auch *Kunz*, Ignatianische Spiritualität, 300 f.

der Mensch seine Erfahrungen, Sehnsüchte und seine Freiheitsentscheidungen als einen Weg auf Gott hin erkennen kann.

Auf dem Hintergrund der ignatianischen Exerzitien kann Kunz ein Verständnis von Offenbarung als personaler Selbstmitteilung entwickeln, das die Einseitigkeiten eines instruktionstheoretischen, eines vorkritischen und eines glaubenssubjektivistischen Offenbarungsmodells vermeidet. Offenbarung ist ein Geschehen, in dem Gott auf den Menschen zukommt und den Menschen anspricht. Aber Gottes Selbstoffenbarung und sein Sprechen zu uns sind *nicht direkt* in sich selbst erkennbar. Gott ist nicht unmittelbar in der Erfahrung des Menschen gegeben in außergewöhnlich-mirakulösen und nur einzelnen Menschen zugänglichen Erfahrungen. Gott ist auch nicht im Wort der christlichen Verkündigung rein im Glauben erkennbar, sondern *indirekt* in der Wirkung, die sein Handeln in unserer Erfahrung und Geschichte auslöst:

> Die Wirkung besteht […] darin, dass es *dem Menschen* gegeben wird, seine zwiespältigen und vieldeutigen Erfahrungen in einer solchen Einheit zusammenzuschauen, dass sie als *Weg zu Gott* verstehbar werden. Auf diesem Weg, der nicht außerhalb der menschlichen Erfahrung verläuft, sondern diese Erfahrungen umfassend integriert, geht der Mensch auf Gott zu und erhält so in der Geschichte Zugang zu Gott.[45]

Offenbarung wird somit konsequent als vermittelt durch die geschichtliche Erfahrung des Menschen gedacht. In geschichtlichen Widerfahrnissen macht sich die Wahrheit Gottes geltend und „lädt Menschen ein, sich selbst von dieser Wahrheit betreffen und übermächtigen zu lassen“[46]. Die Eröffnung eines geschichtlichen Weges ist die Offenbarung Gottes, und das Sich-Einlassen und Gehen des Weges – der Glaube – führt zur Erkenntnis Gottes. Beide – Gottes Weg auf den Menschen und der Weg des Menschen auf Gott hin – kommen zusammen in Jesus Christus, der biblisch als „der Weg“ (Joh 14,4–6) bezeichnet wird. In diesem Menschen ist Gott in der Welt und unter den Menschen anwesend.[47]

Dieses Offenbarungsmodell hat bei den Studierenden der Hochschule Sankt Georgen – vermutlich durch Klaus Mertes SJ – den Namen „prosagogisches Offenbarungsmodell“ erhalten (vom griechischen *prosagoge*, welches den „Zugang“ bezeichnet, den Christus uns zu Gott hin eröffnet, vgl. Röm 5,2 sowie Eph 2,18; 3,12).[48] Der im Offenbarungsgeschehen eröffnete Zugang zu Gott hat eine innere Struktur, die wiederum die anthropologische Erwartungsstruktur und die Grundvollzüge von Glaube, Hoffnung und Liebe aufgreift. Zum *expliziten Glaubensakt* kommt es jedoch erst dann, wenn der Mensch sich aufgrund der aus seiner Hoffnung entspringenden Erfahrung der Liebe und Anerkennung als *verdankt* versteht. Wer Liebe und Anerkennung lebt und darin die Erfahrung von Sinn macht, wird zur Dankbarkeit befreit. Doch an wen kann der Mensch seinen Dank richten, wenn seine Mitmenschen sich selbst ehrlicherweise nicht als Ursprung von Liebe und Anerkennung verstehen können? Der Dank gilt letztlich dem „Woher seines verdankten Lebens und dem Wohin seiner begründeten Hoffnung“[49]. Der Ursprung des Sprechens von Gott ist somit der *Dank beziehungsweise das Sprechen mit Gott*, das sich zusammen mit anderen, die einen ähnlichen Weg gegangen sind, vollzieht[50]. Höchster Vollzug solchen Dankens ist die Feier der Eucharistie. Hier werden der Weg, den Gott in Jesus Christus auf die Menschen zugegangen ist, und der Weg, den Menschen auf ihn hin gehen, in ihrer dichtesten Form sichtbar.[51]

---

[45] *Kunz*, Der Gott der Offenbarung, 368; vgl. zum Ganzen ebd. 364–367 [Hervorhebungen im Original].

[46] *Tolksdorf*, Analysis fidei, 68.

[47] Vgl. *Kunz*, Der Gott der Offenbarung, 368 f.; *ders.*, Bewegt von Gottes Liebe, 95.

[48] Vgl. *Kehl*, „Reflektierter Glaube“, 310.

[49] *Kunz*, Christentum ohne Gott, 42.

[50] Vgl. ebd., 38–43, 80 f.; *Kunz*, Der Gott der Offenbarung, 369–373.

[51] Vgl. *E. Kunz*, Eucharistie – Ursprung von Kommunikation und Gemeinschaft, in: ThPh 58 (1983) 321–345.

Das Offenbarungs- und Glaubensverständnis von Erhard Kunz kann damit die Dualität zwischen dem sich offenbarenden Gott als dem Grund des Glaubens und dem menschlichen Glaubensakt, zwischen dem äußeren, geschichtlichen Offenbarungsgeschehen und der inneren Entscheidung im Menschen (beziehungsweise der im Menschen wirksamen Gnade, dem übernatürlichen „Glaubenslicht") überwinden. Die menschliche Erfahrungsstruktur, ihre Rationalität und Verstehbarkeit, sind in das Glaubens- und Offenbarungsgeschehen integriert. Umgekehrt wird die Wahrheit Gottes und seiner Offenbarung so gedacht, dass sie sich an der menschlichen Erfahrungsstruktur bewährt und dieser ihre letzte Tiefe und ihren Sinn gibt. Damit kann der Glaube, wie es Holm Tetens im Anschluss an Eberhard Jüngel postuliert, tatsächlich „Erfahrungen mit der Erfahrung"[52] ermöglichen. Für den Philosophen Tetens bleibt der Schritt über die als vernünftig ausgewiesene theistische Annahme hinaus hin zum Gottvertrauen rein philosophisch nicht ‚andemonstrierbar' und darin in gewisser Weise auch dunkel. Erhard Kunz' theologisches Denken kann und will diesen Schritt vom christlichen Offenbarungs- und Glaubensverständnis her nicht andemonstrieren: Gottes Wirklichkeit kann nur wahrgenommen werden, indem diese Wahrnehmung zugleich ein Vollzug freier Zustimmung und somit ein Vollzug des Glaubens ist.[53] Zugleich kann Kunz jedoch die innere Sinnhaftigkeit des Glaubens an Gottes Selbstoffenbarung erschließen. Der Glaube an Gott und seine Selbstmitteilung beruht nicht auf einem inkommunikablen, rein subjektiven Evidenzerlebnis, sondern hat eine geschichtliche Struktur, in der sich menschliches Verstehen und Vertrauen, Gottes Glaubwürdigkeit und seine liebende Selbsterschließung gegenseitig bedingen und tragen. Der christliche Glaube kann sich damit nicht überheblich den Fragen der Philosophie entziehen. Die Gewissheit des Glaubens

> ist eine Gewissheit auf dem Weg, die von der Unbedingtheit der Liebe angesprochen, auf den Weg gesetzt und angezogen ist, die aber zugleich angefochten bleibt, solange Gott nicht von Angesicht zu Angesicht geschaut wird.[54]

Auch diese Einsicht speist sich für Kunz aus seinen ignatianischen Quellen. Die Glaubensentscheidung in den Exerzitien – die Wahl – bleibt offen auf eine weitere Bestätigung durch Gott. Gott bleibt der Unverfügbare. Der Mensch „bleibt in der Treue zu seinen Entscheidungen doch der Pilger, der nicht aufhört zu suchen, was mehr dem ‚Dienst und Lobpreis' Gottes in der Nachfolge Jesu entspricht"[55]. Ein solches Vertrauen auf den Gott, der auch in seiner Selbstmitteilung der Unverfügbare bleibt, ermöglicht eine Haltung, die Kunz in einer seiner jüngsten Veröffentlichungen unter dem Titel „*Verwurzelt und weit*"[56] thematisiert: verwurzelt in Jesus Christus eine Weite zu erfahren, die sich vertrauensvoll offen, bejahend und unterscheidend auf unsere Wirklichkeit in all ihrer Schönheit und Zwiespältigkeit einlässt. Dies entspricht der Orientierung an Jesus Christus, „dem Gekreuzigten und Erniedrigten"[57], einer Orientierung, die auch im Gespräch mit der Philosophie, mit Andersgläubigen und Skeptikern nicht zu Überlegenheitsgefühlen und Selbsterhebung gegenüber dem Anderen führt.

---

[52] Vgl. *E. Jüngel*, Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: *Ders.*, Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch, München 1980, 103–157, hier 156.

[53] Vgl. *Kunz*, Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube, 442.

[54] Ebd. 448.

[55] *Kunz*, Ignatianische Spiritualität, 302.

[56] *E. Kunz*, „Verwurzelt und weit". Spirituelle Grundhaltungen der Kirche in einer immer mehr globalisierten Welt, in: *O. J. Wiertz* (Hg.), Katholische Kirche und Moderne, Münster 2015, 403–418.

[57] Ebd. 414.

Summary

Christian faith as an act engaging the whole person is believed to be rationally communicable. But how can one move from only a *relative* certainty received from some rational arguments for the Christian belief in God to an *unconditionally* surrendering faith in God? Since the 16th century, this question has been discussed under the title: "faith analysis" (*analysis fidei*). Prof. Emeritus Erhard Kunz SJ, a dogmatic Professor from Frankfurt, has, in his theological work, developed an approach that, on the one hand, seeks to present a reflective understanding of the Christian faith and an analysis of the act of faith that goes beyond an unreflective theological positivism and, on the other hand, goes beyond theological thinking that cannot preserve the substance of the Christian faith. Kunz shows that with the help of Ignatian spirituality one can understand how, in the act of faith, a rational human structure of expectations and historical revelation form a harmonious unity. Revelation, as this paper presents, can thus be understood, beyond revelatory-positivist and faith-subjectivist positions, as indirectly mediated by history in which human experience appears as a way to God.

ThPh 94 (2019) 565–634

Buchbesprechungen

1. Systematische Philosophie und Philosophiegeschichte

Gott denken: Zur Philosophie von Religion. Richard Schaeffler zu Ehren. Herausgegeben von *Christoph Böhr* und *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* (Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft). Wiesbaden: Springer 2019. IX/375 S., ISBN 978–3–658–21944–4 (Hardback); 978–3–658–21945–1 (PDF).

Die vorliegende Festschrift für Richard Schaeffler ist, worauf im Vorwort mit Recht verwiesen wird, einem „der bedeutendsten deutschen Religionsphilosophen" (V) und seinem Lebenswerk gewidmet. Schaeffler, der im Februar 2019 verstorben ist, erhielt im Jahre 2018 diese Festschrift aus Anlass seines 90. Geburtstags. Das Thema, das in dieser Festschrift im Kreis der Fachgelehrten erörtert wird, gehört – daran lässt das Vorwort keinen Zweifel – „in die Mitte der Philosophie" (ebd.). Es lässt sich also nicht ignorieren und als belanglos beiseiteschieben.

Auffällig ist zunächst, dass *Richard Schaeffler* in dieser Festschrift mit zwei eigenen Beiträgen vertreten ist. Denn dort ist der bisher noch unveröffentlichte Habilitationsvortrag abgedruckt, den er 1961 an der Universität Tübingen über Anselm von Canterbury und dessen Widersacher Gaunilo von Marmoutier gehalten hat. Gleichzeitig kommt aber auch der späte Schaeffler mit einem eigenen Beitrag zu Wort, der sich mit den „Bedingungen des menschlichen Redens von Gott" (105) befasst.

Schaeffler greift in dem letztgenannten Beitrag auf die Begriffe ‚ermächtigende Macht' und ‚befreiende Freiheit' zurück. Werden diese Begriffe angewandt auf die Gegenstände unserer Welt-Erfahrung und auf unsere eigene Subjektivität, so handelt es sich nach Schaeffler nicht etwa um ‚Wesensbegriffe', die uns angeben, was die Gegenstände und wir selbst sind, sondern um Wirkbegriffe, die angeben, „in welches energetische Verhältnis diese zueinander treten" (120). Die Wirkbegriffe zeichnet die Tatsache aus, dass gerade sie in besonderer Weise geeignet sind, „den Dingen und dem erkennenden Subjekt ihre Vorbehaltenheit zu wahren" (ebd.). Die ‚Ermächtigung', die durch die Dinge geschieht, die uns zu denken geben, ist, wie Schaeffler betont, „die Befähigung zum freien Urteil, durch das wir der Welt in kritischer Distanz gegenübertreten" (ebd.). In dieser Distanz zur Welt bewahrt für ihn das Subjekt seine Unverfügbarkeit. Die Art, wie dieses sich anschauend und denkend zu den Objekten verhält, sei, so stellt er heraus, „seine unverwechselbare Weise auf deren Anspruch zu antworten" und „nicht eine einfache Funktion seines ‚Ortes in der Welt'" (ebd.). Seine Natur komme zwar in dieser Weise des Antwortens zur Erscheinung, bleibe aber „von dieser Erscheinung verschieden und unserem erkennenden Zugriff entzogen" (ebd.). Sofern von unserer Antwort gilt, dass sie „den Anspruch der Dinge nie ‚ausschöpft', wahren auch die Dinge ihre Vorbehaltenheit. Noch deutlicher ist dies der Fall, wenn ‚die ermächtigende Macht' und die ‚befreiende Freiheit' als Gottesprädikate verwandt werden". Sie geben in diesem Fall nicht unmittelbar an, wie Gott wirkt, sondern „wie er seine Kreaturen zu einer spezifischen Weise des Wirkens befähigt" (121). Gott ist mithin „die verborgene Quelle, aus der diese Wirkmächtigkeit seiner Kreaturen entspringt" (ebd.). In der Sprache der philosophischen Tradition können wir sagen: Die erwähnten Begriffe werden im Sinne der Attributionsanalogie verwandt, benennen sie doch Gott als denjenigen, „der seinen Kreaturen die ermächtigende Macht und befreiende Freiheit ‚attribuiert', die sie nötig haben, wenn sie in einen Dialog miteinander eintreten sollen" (ebd.). Im Bereitstellen solcher Begriffe besteht nach Schaeffler „der Dienst, den ein philosophisches Reden den Verkündern der Glaubensbotschaft zu leisten vermag" (ebd.). Wichtig ist in diesem Zusammenhang freilich, dass von Gottes ‚ermächtigender Macht' und ‚befreiender Freiheit' zu reden nach Schaeffler nicht bedeutet, „Gottes ‚Ansichsein' zu beschreiben, wie es unabhängig

von seinem ‚Für uns werden' besteht" (ebd.). Es bedeutet vielmehr, „sein Für-uns Werden als eine Gabe zu begreifen, der das erkennende Subjekt und seine Objekte ihre Eigenart und ihre wechselseitige Beziehung verdanken" (ebd.). ‚Gott denken' bedeutet mithin „ihn als den Geber in dem wieder[zu]erkennen, was er dem Subjekt und seiner Erfahrungswelt ‚attribuiert'" (ebd.). Ein solcher Gottesgedanke wahrt, wie Schaeffler betont, die Unbegreiflichkeit Gottes, und begreift Gott „zugleich als den Grund, der dem Menschen die Welt erst begreiflich macht" (ebd.).

In die Festschrift ist auch ein Beitrag von *Jens Halfwassen* aufgenommen, der bereits 2008 im „Archiv für Religionsgeschichte" erschienen ist. Nach Halfwassen beginnt mit Xenophanes etwas wesenhaft Neues, dessen Geschichtsmächtigkeit gar nicht überschätzt werden könne, nämlich „ein Monotheismus durch Ontologie" (141). Die Verwandlung der Theologie in Ontologie auf der Grundlage des Einheitsgedankens, welche sich bei Xenophanes anbahnt und von Parmenides dann vollstreckt wird, sei, so betont Halfwassen, „für den Gottesbegriff der Metaphysik dauerhaft bestimmend geworden" (ebd.) bis zu „Hegel und den ontotheologischen Denkversuchen der Gegenwart" (ebd.). Die jüdische, christliche und islamische Rezeption der griechischen Metaphysik habe diese Umwandlung „auf dem Boden dreier mosaischer Religionen nachvollzogen" (ebd.). Die Einschmelzung des überweltlichen Gottes der Bibel und des Koran in eine henologische Ontologie „kam zustande durch eine konsequente Reinigung von allen Vorstellungsresten unter dem Vorzeichen einer negativen Ontologie" (ebd.). Insofern hatte Nicolaus Cusanus nach Halfwassen durchaus Recht, „wenn er bei Juden, Christen, Moslems und Philosophen denselben Gott fand, denn sie verehren alle den Einen Gott, mehr noch, sie verehren in Gott das ‚Eine'" (ebd.).

Andere Akzente finden sich in dem Beitrag von *Rémi Brague* zum Thema „Gott der Christen, Gott der Muslime, derselbe Gott?", der mit der folgenden Schlussbetrachtung endet: „Wenn ich die Antwort auf meine anfangs gestellte Frage zusammenfasse, so lautet sie: Ja und Nein" (193). Für das Ja spricht: „An und für sich ist Gott ein einziger und derselbe für das Christentum, und jede Religion, ferner ist er ein und derselbe für alles Bemühen seitens der Philosophen und Wissenschaftler, ein göttliches Weltprinzip zu ertasten" (ebd.). Die Gebete werden bildhaft gesprochen, „von einem göttlichen Ohr gehört" (ebd.). Für das Nein spricht: „Die heiligen Bücher des Christentums und des Islam enthalten über Gott Berichte, die miteinander nicht oder nicht so einfach in Einklang zu bringen sind. Die Gotteserfahrung, von der die biblischen Bücher Zeugnis ablegen und vor allem der Gipfel dieser Erfahrung in der Gestalt Jesu, ist nicht diejenige des Korans und des Hadith" (ebd.). Die erste Bedingung für einen echten Dialog zwischen Christentum und Islam besteht für Brague darin, dass man sich der Unterschiede, die faktisch bestehen, bewusst wird.

Stephan Grätzel weist darauf hin, dass Schaeffler „eine neue Seite des transzendentalen Denkens herausgestellt" (198) habe. Er hebt nämlich nicht nur ab auf die Begrenztheit unseres Erkennens und Denkens, auf „die Seite der kantischen Philosophie" also, „die auch dem Illusionismus und Konstruktivismus Vorschub geleistet hat", sondern er entdeckt im Erkennen auch „eine immer notwendige Offenheit für die Zukunft" (ebd.). Zudem sieht er im Erkennen einen stets fortschreitenden Dialog mit der Wirklichkeit" (ebd.). Entscheidend für Schaeffler ist also die Einsicht, dass sich der Mensch nicht allein im Bereich des reinen Monologs bewegt, den das erkennende Ich mit sich selbst führt, sondern wesentlich für den Menschen ist, dass er von Ereignissen herausgefordert und vorangebracht wird. Wenn Schaeffler von der Herausforderung durch das Ereignis spricht, dann versteht er unter dem Ereignis „nicht nur ein gesättigtes und abgeschlossenes Geschehen" (199), sondern das Ereignis ist für ihn gerade wegen seines Herausforderungscharakters offen für „die Dimension der Zukunft" (ebd.). In diesem Zusammenhang wird nach Schaeffler auch deutlich: Die Einsicht, dass die Wahrnehmungsaufgabe gegenüber der jeweils erbrachten Wahrnehmungsleistung einen unüberholbaren Überschuss enthält, ermöglicht die Freilegung einer ‚verborgenen Tiefe der Dinge', die sich inmitten unserer Wahrnehmung verbirgt. Wenn wir erkennen, „dass es im Wahrnehmen immer einen

Überschuss des Objektiven gibt und dass dieser Vorsprung nie eingeholt werden kann", dann wird damit ein erster Schritt getan zu einem „Frieden mit der Natur" (ebd.). Ein solcher Frieden mit der Natur kann nach Grätzel „nicht anders als mit einem Dialog beginnen, bei dem die Natur das erste Wort spricht" (ebd.). Ein solcher Dialog – davon ist er überzeugt – müsse heute erst wieder gelernt werden, da er „nicht mehr Teil unserer Erfahrung und Kultur" (ebd.) ist. Ein selbstbezogenes Verhalten des Menschen habe sich vor allem in der Ethik breitgemacht. Da wir durch die naturwissenschaftlichen Forschungen immer mehr über die Natur wissen, wird ein solcher Dialog immer anspruchsvoller. Es lässt sich freilich auch nicht leugnen, wir können „heute besser im Buch der Natur lesen als jemals zuvor" (202). Gleichzeitig hält Grätzel es aber für notwendig, „auch die Brücken zum Mitmenschen und zu Gott zu schlagen und sie nicht aus dem Auge zu verlieren" (ebd.). Ein Friede mit der Natur ist für ihn nur möglich „wenn wir auch die Abgründe in uns selbst und zum Nächsten erkennen und über sie Brücken bauen" (ebd.).

Für *Stefan Walser* beschreitet Schaeffler unter den verschiedenen Versuchen, Gott zu denken, zweifellos „einen besonderen Weg" (261). Denn er denke nicht nach über Gott „mit allen Methoden religionsphilosophischen Denkens – transzendental, sprachanalytisch, phänomenologisch" –, sondern lasse sich zu denken geben „von jenen, die möglicherweise dem Phänomen am nächsten sind" (ebd.). Dies sind aber, wie Walser betont, „nicht Philosophen, auch nicht Theologen, sondern Beterinnen und Beter" – Menschen also, welche „die Gottesrede in der Anrede praktizieren" (ebd.). Während sich Philosophen ebenso wie Theologen permanent mit dem Einwand der Unüberprüfbarkeit und Sinnlosigkeit ihrer Aussagen konfrontiert sehen, gebe es bei den Betenden nach Walser „zumindest auf den ersten Blick einen unmittelbaren Bezug zur ‚Sache', einen Sitz im Leben, oder […] eine Referenz, auf die sich ihre Sprache bezieht" (ebd.). Weil die Rede von Gott heute nicht mehr selbstverständlich, sondern dem Einwand ausgesetzt ist, gegenstandlos und inhaltsleer geworden zu sein, wende sich Schaeffler jenen zu, „die beanspruchen, Bedeutung und Referenz zu bezeugen" (ebd.). Der originäre Ort der Gottesrede ist für ihn also das Gebet. Schaeffler geht so voran, dass er untersucht, was glaubende Menschen tun, wenn sie beten, und woran sie denken, wenn sie an Gott denken. Ihn interessiert, mit Pascal gesprochen, nicht allein der Gott der Philosophen, sondern auch der Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs, also der Gott, der in der Bibel und in den religiösen Erfahrungen von Menschen bezeugt ist. Und er unternimmt es, diese Zeugnisse auszuwerten und versucht, sie rational zu verstehen. Er entwickelt also keinen Gottesbegriff, um dann zu prüfen, ob es vernünftig oder widersprüchlich ist, zu einem solchen Wesen zu beten. Schaeffler geht umgekehrt von der Gebetspraxis aus, die er vorfindet und stellt die Frage, ob das Gottesverständnis, von dem diese ausgeht, sinnvoll oder kritisierbar ist. Aus dem Gottesnamen und der Art und Weise, wie Menschen ihn anwenden und mit ihm umgehen, entwickelt Schaeffler einen Gottesbegriff, der in seiner kürzesten Form lautet: „Ein Gott ist der, dessen Namen angerufen werden kann, auch wenn Himmel und Erde vergehen".

Holm Tetens greift in seinem Beitrag „Gott als Antwort auf Fragen, die wir nicht loswerden" auf eine der markanten religionsphilosophischen Grundideen Schaefflers zurück, die lautet, in die philosophische Theologie sei dadurch einzuüben, dass man die Gottesrede im Ansatz wie in Kants Religionsphilosophie, aber deutlich über ihn hinausgehend rekonstruiert, nämlich als postulatorische Rede auf der Basis von Vernunftpostulaten, die auf eine Krise der Vernunft selbst reagieren. Tetens betont, von dieser Idee Schaefflers habe er viel gelernt, sie habe ihn auch zu seinem Konzept rationaler Theologie inspiriert, das bei allen Unterschieden in den Details seinen Überlegungen doch zugrunde liege. Konkret versteht er seine rationale Theologie als „Antwort auf den Naturalismus" (279), der davon ausgeht, dass es einzig die Erfahrungswirklichkeit gibt, die mit den Mitteln der Wissenschaften im Prinzip zureichend erfasst, beschrieben und erklärt werden kann"(ebd.). Tetens bezweifelt diese These. Er gibt zu bedenken, viele Naturalisten unter den Philosophen täten

zwar so, „als ob der Naturalismus logisch zwingend aus den Ergebnissen der empirischen Wissenschaft folgen würde“ (ebd.). Dies ist seiner Meinung nach allerdings falsch. Denn die Ergebnisse der empirischen Wissenschaften implizierten nur den Satz: „Es gibt die Erfahrungswelt, wie sie mit den methodischen Mitteln der empirischen Wissenschaften erfolgreich beschrieben und erklärt werden kann“ (ebd.). Das bezweifelt sicherlich kein vernünftiger Mensch. Das berechtigt jedoch noch nicht dazu, umstandslos die Kernbehauptung des Naturalismus zu übernehmen, die Erfahrungswirklichkeit sei die einzige Realität, die es gibt. Denn der Naturalismus könnte falsch sein. Dann aber könnten auch seine Teilantworten auf die Sinnfragen und vor allem das Negative und Desillusionierende dieser Teilantworten falsch sein. Tetens schließt daraus, dass wir uns mit den Antworten des Naturalismus auf unsere Sinnfragen möglicherweise gar nicht mehr oder weniger resigniert abfinden müssen. Vor allem ist er der Meinung, „als Philosoph sollte man sich jedenfalls nicht von vornherein und unbesehen mit den negativen Auskünften der Naturalisten zu den Sinnfragen abfinden“ (ebd.): Ihm zufolge kann man nämlich den Naturalismus in fünf Schritten herausfordern, die auf „ein Forschungsprogramm für eine rationale Theologie im Zeitalter eines kulturellen Naturalismus“ (280) hinauslaufen. Zu diesen fünf Schritten merkt Tetens an.

1) „Rationale Theologie beginnt damit, auf der Basis einschlägiger Krisenerfahrungen sorgfältig begrifflich zu explizieren und nachzuweisen, dass erstens der Naturalismus diese [Sinnfragen], wenn überhaupt, höchstens anthropologisch negativ beantwortet, und dass er zweitens auch gar nicht bewiesen ist“ (ebd.). 2) Rationale Theologie fährt fort mit dem Nachweis, „dass das Postulat, dass die Sinnfragen doch positive Antworten besitzen, eine Hoffnung beinhaltet, die, konsequent zu Ende gedacht, jeweils eine Entität voraussetzt, welche Eigenschaften besitzt, die die abendländische Metaphysik und Theologie üblicherweise nur Gott zugeschrieben hat“ (ebd.). 3) Auf diesen Schritt folgt sodann der Nachweis, „dass das strikt generalisierte Postulat, wirklich alle Sinnfragen seien anthropologisch positiv zu beantworten, das Dasein und Wirken Gottes impliziert“ (ebd.). 4) Der vierte Schritt kehrt das Ergebnis des dritten Schrittes um und betont: „Das Postulat des Daseins und Wirkens Gottes impliziert das Postulat, dass alle Sinnfragen positiv beantwortet werden können“ (ebd.). 5) Abschließend hält Tetens fest: „Die rationale Theologie schließt mit dem Nachweis, dass es angesichts kohärent durchdachter und durchbuchstabierter positiver Antworten auf die Sinnfrage vernünftiger ist, in seinem Leben auf Gott als Schöpfer und Erlöser zu hoffen, als alle Hoffnung naturalistisch fahren zu lassen“ (ebd.).

Wesentlich für die von ihm vertretene rationale Theologie ist nach Tetens dreierlei: Erstens atmet sie kantischen Geist, knüpft sie doch bei Kants klarsichtiger anthropologischer Diagnose an, „dass wir von Fragen geplagt werden, die wir als vernünftig nachdenkliche Wesen nicht einfach auf sich beruhen lassen können“ (294). Zweitens macht sie sich Kants Überlegung zu eigen, „dass der philosophische Gottesgedanke als ein letztlich moralisch begründeter und motivierter Gedanke zu begreifen ist“ (ebd.). Schließlich handelt es sich bei dem philosophischen Gottesgedanken drittens um ein Postulat der praktischen Vernunft. Er antwortet auf Kants dritte Leitfrage: Was darf ich hoffen? Tetens ist der Überzeugung, dass eine rationale Theologie selbst im Zeitalter einer kulturellen Hegemonie des Naturalismus auf diese Frage selbstbewusst antworten darf: „Wir dürfen auf Gott hoffen. Ein solches Hoffen ist entgegen allen naturalistischen Einsprüchen und Plausibilitäten nicht widervernünftig, sondern es ist durchaus vernünftig“ (ebd.).

Nach *Christoph Böhr* gehen große Teile der Moderne und der Postmoderne vom Tod Gottes als einer unumstößlichen Grundannahme aus. An die Stelle der Letztbegründung des Lebenssinns in Gott tritt ihm zufolge eine anders ausgerichtete Letztbegründung des Lebenssinns der heute allermeist „nicht mehr in der Vernunft, der Rasse oder Klasse“ verortet wird, sondern vielmehr „im eigenen Ich, einem Ich, das sich in eine Ordnung des Seins nicht mehr eingebunden fühlt“ (318), mit Gottfried Benn gesprochen, einem verlorenen Ich. Schaefflers besondere Leistung besteht

nach Böhr darin, dass er einen Mittelweg einschlägt zwischen einem gnoseologischen Optimismus, der keinen Zweifel hegt an der vollständigen Erkennbarkeit Gottes und der Welt, und einem gnoseologischen Pessimismus, der die Erkennbarkeit Gottes und der Welt für schlechterdings unmöglich hält. Auf der Linie Kants argumentierend, behauptet Schaeffler, dass die Wirklichkeit zwar immer größer sei als das, was wir in Raum und Zeit erkennen können, dass aber diese Einschränkung gründlich missverstanden wäre, wenn man die menschliche Erkenntnis ausschließlich als „eine Aufbauleistung der Vernunft ohne Bezug zur erkannten Wirklichkeit" (ebd.) verstehen würde. Keine Alternative ist es auch für Böhr, wenn man sich mit einem schwachen Denken begnügt und die Frage nach dem Sein und seiner Erkennbarkeit auf sich beruhen lässt und vielleicht sogar als grundsätzlich unbeantwortbar zurückweist. Für ihn gibt es „genügend Gründe, die in Verruf gekommene Vernunft nicht im Abseits stehen zu lassen, wenn nach gestaltungsleitenden Grundsätzen gesucht" wird (327). Selbst wenn ihre Kraft begrenzt und ihre Schwäche offenkundig ist, muss uns das nach Böhr nicht davon abhalten, die Bedeutung zu erkennen, die sie hat als „das konstitutive Fundament des Humanen" (ebd.). Deren Schwäche kann freilich nur schadlos bleiben „in der Anerkennung des Postulats eines Sinnes, der jede menschliche Vernunft übersteigt, von dem jedoch jede menschliche Vernunft ein ‚signum demonstrativum' ist" (ebd.). H.-L. Ollig SJ

Religionsphilosophie und Religionskritik: Ein Handbuch. Herausgegeben von *Michael Kühnlein*. Berlin: Suhrkamp 2018. 946 S., ISBN 978–3–518–29740–7 (Paperback); 978–3–518–74077–4 (EPUB).

In der Einleitung zu dem vorliegenden Handbuch betont der Herausgeber, die klassische Säkularisierungsthese könne mittlerweile als überholt gelten, denn „an die Stelle einer vernunftteleologischen Megastory der Entzauberung" sei mittlerweile „die hermeneutische Einsicht in den historisch kontingenten Entstehungscharakter des säkularen Zeitalters getreten" (11). Das Ziel des vorliegenden Handbuchs ist nach *Michael Kühnlein*, vor dem Hintergrund hermeneutisch unübersichtlicher Debatten einen Klärungsprozess in Gang zu setzen, bei dem es darum geht, die semantischen Ressourcen der Religion vernünftig einzuschätzen, „bevor man ihr argumentatives Erbe antritt oder sich gänzlich dazu entscheidet, jede Übersetzungsleiter wegzuwerfen" (ebd.). Das Buch ist so strukturiert, „dass in Übersichtsartikeln zu einzelnen prominenten Werken die interdisziplinäre Resonanzgeschichte der Religionsphilosophie und die der Religionskritik in Theologie, Politik und den Sozialwissenschaften chronologisch erfasst werden" (11 f.). Bei der Auswahl der Autoren greift Kühnlein auf die folgenden Relevanzkriterien zurück: a) Prominenz der Urheberschaft, b) Relevanz der Schrift, c) esoterische Präsentation und d) Präsenz im Seminarbetrieb. Ausdrücklich betont er im Vorwort, das Handbuch wolle kein Kanon sein, die Entscheidung für die Aufnahme eines Werkes sei daher auch nicht als Abwertung anderer wichtiger Beiträge der Philosophiegeschichte zu verstehen, im Zweifelsfall habe er sich aber „stets für die religionsphilosophische Literatur der Gegenwart entschieden" (12). Bei der Auswahl der insgesamt 80 Werke liegt der Schwerpunkt also auf religionsphilosophisch relevanten Publikationen in Neuzeit und Moderne.

Die antike Tradition ist mit vier Autoren, nämlich Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus, vertreten. Bei Platon wird seine Distanzierung von einem materialistisch-naturalistischen Weltbild hervorgehoben, bei Aristoteles dessen Entwicklung einer Vernunfttheologie, die Gott als denkende Substanz bestimmt, bei Plotin „die von ihm vorgenommene Grundeinteilung der Wirklichkeit in die drei Hypostasen Eines, Geist und Seele" (63) und bei Augustinus die intellektuell äußerst anregende „neuplatonisch-katholische Interpretation der Heiligen Schrift" (74). Bei den mittelalterlichen Autoren kommen drei Vertreter der christlichen Tradition zu Wort: Anselm von Canterbury, dessen philosophische Theologie „im ganzen Mittelalter wirksam" (81) war, Thomas von Aquin, dem wir ein aristotelisch geprägtes „umfas-

sendes System der christlichen Lehre" verdanken und mit dem wir „auch heute noch […] als Klassiker rechnen müssen" (124), und Meister Eckhart, der anstelle des thomistischen Kompromisses eines Nebeneinanders und Ineinanders von Gott und Welt einen „prozessualen Immanentismus und Transzendentalismus" vertrat (134). Hinzu kommen als Vertreter der islamischen Tradition: Abi Hamut al Gazali, der sich als „Kritiker der Philosophie und Erneuerer des religiösen Denkens in der islamischen Welt" (84) einen Namen gemacht hat, und Averroes, der „in der Tradition der arabischen Aristoteliker die Geistesfreiheit der Philosophen gegen religiös motivierte Angriffe zu verteidigen" (101) suchte. Schließlich wird als Vertreter der jüdischen Tradition Maimonides genannt, dem es darum ging, „die prinzipielle Vereinbarkeit von jüdisch-religiöser Tradition und Vernunfterkenntnis aufzuzeigen" (111) und der „auch heute noch eine nahezu paradigmatische Stellung im jüdischen Denken einnimmt" (103). Das 14. und 15. Jahrhundert ist in dem Handbuch durch Nicolaus Cusanus, Marsilio Ficino und Giordano Bruno vertreten. Der Cusaner, so wird betont, war um die „Klärung eines angemessenen Verständnisses der mystischen Theologie" (139) bemüht, von Ficino stamme „die umfassendste systematische Diskussion des Seelen-Begriffs auf der Basis eines christlichen Platonismus in der Philosophie der Renaissance und des Humanismus" (164), Bruno schließlich setzte „dem christlichen Offenbarungsglauben eine naturphilosophisch-begründete pantheistisch-animistische Religiosität entgegen" (167).

Der Überblick über mit dem Religionsthema befasste Autoren in Neuzeit und Moderne beginnt mit Hobbes. Für ihn ist Theologie nicht mehr unabhängig von Politik zu denken. Ihre konfessionellen Wahrheitsregime müssen ihm zufolge „eingehegt und vom Willen des gesetzgebenden Souveräns her gedacht bzw. neutralisiert werden" (178). In Pascals Apologie des Christentums erweist sich der christliche Glaube als die angemessene anthropologische Grundhaltung, da er „der Existenzsituation des Menschen im Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit gerecht wird" und zugleich „die wahre Sinnerfüllung des menschlichen Daseins eröffnet" (194). Spinoza nimmt durch seine Gleichstellung Gottes mit der lebendig wirkenden Natur eine Zwischenstellung ein „zwischen neuen kirchendistanzierten Frömmigkeitsbewegungen und einem atheistischen Naturalismus" (205). Locke vertritt ein Toleranzkonzept, das eine religionspragmatisch begründete Trennung von Staat und Religion vorsieht, weil „ohne Toleranz in den Sphären von Politik und Kirche […] ein Friede nicht denkbar" (216) ist. Leibniz verteidigt die Vernunftgemäßheit des christlichen Glaubens, indem er dafür argumentiert, dass die unleugbaren Übel in der Welt mit einem gütigen und gerechten Gott vereinbar sind, da sie „notwendige […] Bestandteile einer Ökonomie des Bestmöglichen sind" (228). Nach Rousseau braucht der Mensch zwar keine Religion, um vernünftig zu urteilen und moralisch zu handeln, aber er braucht „das Bewusstsein einer Allmacht außerhalb des menschlichen Handlungsradius, um menschliche Willkür und Ermächtigung gegenüber der Natur und allen Mitgeschöpfen zu begrenzen" (240). Humes „Dialoge über die natürliche Religion" stellen im Gegensatz zu den teils zum Atheismus tendierenden Schriften der Aufklärung und den bereits religionswissenschaftlich ausgerichteten Traktaten seiner Zeit „ein zutiefst von theologischen Fragestellungen geprägtes Dokument dar" (253), das freilich eine eindeutige Positionsbestimmung seines Autors nicht erlaubt.

Kant begreift Religion als „Selbstdeutung der praktischen Vernunft im Hinblick auf deren Realisierung" (293). In der Religionsschrift formuliert er auf dieser Grundlage „die Gehalte der christlichen Religion als Selbstdeutungen des sittlichen Bewusstseins" (ebd.). Fichtes Philosophie geht nicht darin auf, als ‚subjektiver' Idealismus nur den Übergang zu Schellings ‚objektivem' und Hegels ‚absolutem' Idealismus zu bilden. Denn er verbindet später „mit seinem ausgeprägten Freiheitspathos […] eine aufgeklärte Ethik-Theologie mit einer mystisch gefärbten Religionsphilosophie der Liebe" (284). Schelling operiert mit dem Begriff der Persönlichkeit Gottes, der auf den prinzipientheoretischen Grundlagen seiner Freiheitsschrift basiert und die Funktion hat, „die Selbstoffenbarung Gottes sowie sein Verhältnis zu ihr als ein

freies [zu] konstruieren“ (326). Die Endabsicht der Schöpfung besteht für ihn in der Ausscheidung des Bösen und der Realisierung der Liebe. Hegel „als wirkmächtigster Philosoph des deutschen Idealismus“, erhebt in seinen Hauptwerken und Vorlesungen den Anspruch, „die gesamte Wirklichkeit durch die dialektische Entfaltung von Logik, Natur- und Geistphilosophie systematisch zu begreifen, das heißt durch begriffliche Analyse und mittels der Ableitung der kategorialen Bestimmungen von Denken und Sein in ihrem logischen Zusammenhang umfassend zu erschließen“ (304).

Feuerbach negiert die theologische Lehre von einem Schöpfergott. „Anstelle eines auf übernatürlichen Vorstellungen beruhenden Glaubenssystems, welches in der spekulativen Philosophie Hegels seinen stärksten Verbündeten habe“, plädiert er „für eine Umwandlung von Theologie in Anthropologie“ bzw. für einen Übergang „von der abstrakten Systemphilosophie in eine Philosophie der Mitmenschlichkeit“ (338). Als Kritiker des Kapitalismus entwickelte Karl Marx „eine Metakritik der Religion“ (352), deren methodischer Ausgangspunkt nicht mehr zeitlose philosophisch-anthropologische Gattungs- und Denkkategorien bilden. Vielmehr geht er aus „von bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen Menschen einer bestimmten Epoche ihr Leben produzieren und reproduzieren“ (ebd.). Von einer spezifisch Marx’schen Religionskritik kann, anders als gemeinhin angenommen, nicht gesprochen werden. Marxens Umgang mit der Religionskritik lässt sich vielmehr als Metakritik begreifen, weil er die vorgefundene Kritik kritisch unter die Lupe nimmt, ihren blinden Fleck sichtbar macht und sie überführt in eine Gesellschaftskritik in praktischer Perspektive. Zu Nietzsche merkt das Handbuch an, er habe mit seinem Buch „Antichrist“ „das wohl berühmteste und wirkungsvollste religionskritische Werk der europäischen Geistesgeschichte“ (405) verfasst. Allerdings habe er hier „an Religionskritik nur in bisher unerhörter Schärfe formuliert, was schon lange mehr oder weniger Gemeingut war“ (404). Trotz bestimmter Schwundprozesse sei aber die Religion in Europa ebenso wie die „alte Metaphysik und Moral“ (ebd.) nicht einfach von der Bildfläche verschwunden. Die „aggressiven Töne“, die von Nietzsche zu hören waren, hätten eher die Wirkung gehabt, ihn aufgrund seiner überzogenen Kritik „fragwürdig zu machen“ (ebd.).

Wilhelm James favorisiert in Abgrenzung von positivistischen und idealistischen Religionskonzepten ein pragmatistisches Religionskonzept, geht es ihm doch darum, „die konkrete Realität religiöser Erlebnisformationen am Ort ihres individuellen Auftretens zu untersuchen“ (419). Faktisch liefert er „eine reichhaltige, hermeneutisch orientierte Phänomenbeschreibung der vielfältigen Gestalten religiöser Lebensvollzüge“, deren Sinnansprüche von ihm „einer pragmatistisch ausgerichteten Kritik unterzogen werden“ (ebd.). Rudolf Ottos Schrift über „Das Heilige“ bildet „einen Markstein in der Geschichte der Religionsphilosophie und Religionswissenschaft des 20. Jahrhunderts“ (477). Bei aller Kritik von theologischer Seite „ist das Erbe Ottos – vor allem seine Kategorien und seine Begrifflichkeit – immer lebendig geblieben“ (ebd.). Denn ohne Rekurs auf Ottos Schrift lässt sich seitdem nicht mehr über das Heilige sprechen. Sie übt zudem „überall dort, wo das Nicht-Rationale, sei es in Mythos oder Mystik, aber auch in der Religionspsychologie eine zentrale Rolle spielt, einen anhaltenden Einfluss aus“ (ebd.). Die von Hermann Cohen entwickelte Religionsphilosophie ist „in letzter Instanz intersubjektive Ethik“ (480), deren Ziel es ist, vom Mitmenschen her und auf den Mitmenschen hin zu denken. Ein solcher Schritt ist aber nur möglich durch eine Reflexion auf das Phänomen des Mitleids, das bereits in der prophetischen Predigt zugunsten der Armen zur Geltung kommt und„ von dem aus sich das Wesen einer teilnehmenden Intersubjektivität verständlich machen lässt“ (ebd.). Max Scheler versucht, in kritischer Anknüpfung an Husserls Lehrstück vom emotionalen Erleben „die kategorialen Erlebnisfundamente von Religion aufzuweisen“, um auf dieser Grundlage „eine natürliche Theologie jenseits der Alternative zwischen kirchlichem Offenbarungspositivismus und autonomem Vernunftidealismus zu entfalten“ (510). Auf diesem Hintergrund entwickelt er „seine Lehre von den göttlichen Eigenschaften und den darauf bezogenen religiösen

Akten“ (ebd.). Als „Exponent der Dialogphilosophie“ bezeichnet Martin Buber mit dem „Grundwort Ich-Du den geglückten, wahrhaften Dialog“, der „ein Proprium von Menschsein“ ist, hingegen „mit dem Grundwort Ich-Es […] den fast alltäglich gewordenen Weg der Verdinglichung“ (ebd.) sowie der Entfremdung von sich und den anderen. Die Begegnung im Dialog läuft weder auf einen Prozess der Verschmelzung hinaus, noch impliziert er die Herrschaft des einen über den anderen. Der von Sigmund Freud in dem Essay „Die Zukunft einer Illusion“ geäußerten Religionskritik kommt im Blick auf sein Gesamtwerk nicht die Bedeutung zu, die ihr in der Öffentlichkeit oft zugeschrieben wird. Heute gilt es zu konstatieren, dass sich die mit diesem Essay verbundene „Erwartung, die Menschheitsneurose Religion werde sich wie eine Kindheitsneurose auswachsen und der wissenschaftlichen Vernunft weichen […] nicht erfüllt“ (541) hat.

Martin Heidegger trennt nicht nur scharf zwischen der Phänomenologie als einer ontologischen und der christlichen Theologie als einer ontischen, auf Christus, den Gekreuzigten, bezogenen Wissenschaft, sondern betrachtet auch das Verhältnis von christlichem Glauben und Philosophie als „Verhältnis zweier absolut verschiedener ‚Existenzmöglichkeiten‘“(549). Einerseits geht er davon aus, dass „die Philosophie eine für die Theologie korrektive, d. h. mitleitende Aufgabe übernehmen muss“ (552), andererseits bleibt es für ihn dabei, dass der Glaube für die Philosophie ein „Todfeind“ ist, insofern er im Widerspruch steht zu dem, was die Philosophie als freie Übernahme des ganzen Daseins ausmacht. Für John Dewey ist das Religiöse das ideale Moment des Lebens und der Kultur. Allerdings wird es durch den Begriff des Übernatürlichen und auch durch die historischen Religionen entstellt. Inkulturation bedeutet daher für ihn Befreiung von der historischen Religion. Die Grenzen von Deweys Ansatz liegen „in dem Focus auf eine bestimmte Form des Religiösen und der Unterbelichtung der Vielfalt von Religion […] auch in ihren institutionalisierten Formen“ (562). Nach Gabriel Marcel ist Gegenstand des religiösen Glaubens eine tiefere Realität, die wir sorgfältig erfassen müssen. Der Glaubende öffne sich dem Anruf dieser Realität. Der Ungläubige dagegen verweigere eine solche Antwort. Das moderne Leben mit all seinen Ablenkungsmöglichkeiten lasse uns oft unaufmerksam an diesem Anruf vorbeigehen. Dennoch sei dieser Anruf eine Wirklichkeit, die es ernst zu nehmen gilt, ja „eine offensichtliche Spezifizität der ‚condition humaine‘“ (573). Karl Rahner, der maßgeblich zur Öffnung der katholischen Theologie im 20. Jahrhundert beigetragen hat, unternimmt in seinen Arbeiten den Versuch, die nachtridentinische, neuscholastisch geprägte katholische Schultheologie für Fragestellungen zu öffnen, die sich in der Philosophie der Moderne von Kant und Heidegger her stellen, und ist darum bemüht, die Theologie im Ausgang von deren Anfragen neu zu durchdenken. Albert Camus vertritt einen Humanismus, der einen schonungslosen Blick auf sinnlose Routine und unerträgliches Leiden verbindet mit einer „leidenschaftlichen Absage an jegliche Form von Nihilismus“ (596). Seines Erachtens kommt es darauf an, dass der Mensch im Streben nach Glück und in kreativer Selbstbehauptung seine Würde verteidigt „in einer Welt ohne metaphysische Absicherungen“ (ebd.). Jean-Paul Sartre bestreitet, obzwar konsequenter Atheist, die Existenz Gottes nicht direkt, geht aber davon aus, dass sie irrelevant sei für die menschliche Existenz. Wenn er auch kein Nihilist ist, vertritt er doch „insgesamt einen tief verwurzelten, radikalen Existenzpessimismus, der in seinem Freiheitsverständnis gründet, das er von der Fähigkeit zur Nichtung ableitet“ (605).

Charles Hartshorne nimmt aufgrund seines panentheistischen Gott-Welt-Verständnisses an, dass die Welt ein Teil Gottes ist. Gleichzeitig aber geht er davon aus, dass Gott mehr ist als die Welt. Gott und Welt sind für ihn weder unabhängige Gegenstände, noch sind sie miteinander identisch, sondern „Gott umfasst die Welt und geht gleichzeitig über sie hinaus“ (620). Da wir in diesem Sinne in Gott sind, partizipieren wir an der göttlichen Liebe. Paul Tillich unternimmt „eine modernegemäße Reformulierung des überlieferten Glaubensbegriffs“ (643). Im Blick auf eine „Gesellschaft, in der das Individuum aus allen kosmischen und metaphysischen

Sinngarantien herausgelöst ist" bestimmt er das Proprium des Glaubens als „Mut zum Sein" (650). Mut versteht er dabei als eine Selbstbejahung des Seienden trotz der immer gegenwärtigen Drohung des Nichtseins. Die Aktualität des Religionsdenkens von Karl Jaspers liegt angesichts des religiösen Terrors der Gegenwart auf der Hand. Für das Verhältnis von Religion und Philosophie gilt nämlich, dass die Religion, um wahrhaftig zu bleiben, „das Gewissen der Philosophie" braucht, andererseits aber auch die Philosophie, um gehaltvoll zu bleiben, der „Substanz der Religion" (661) bedarf. Um der aktuellen Konflikte Herr zu werden, gilt es zu damit Ernst zu machen, „dass Religion und Philosophie nur gemeinsam den Weg in eine friedliche Zukunft weisen können" (ebd.). Jürgen Moltmann wirkte mit seiner Theologie der Hoffnung „vorbild-gebend für viele Richtungen emanzipatorischer kirchen-und gesellschaftskritischer Theologie und Frömmigkeit in aller Welt, vor allem für Theologien der Befreiung, für feministische, politische und postkoloniale Theologien" (672).

Hans Blumenberg entwarf „mit Hilfe des Prinzips der Selbsterhaltung der Vernunft problem- und metaphernorientierte Deutungen der europäischen Geistesgeschichte als Abfolge humaner Selbsterhaltungen und Selbstbehauptungen" (674). Gegen eine Interpretation der Säkularisierung als einer ‚Kategorie historischen Unrechts' verteidigt er die Legitimität der Neuzeit. Ernst Bloch vollzog einen „Spagat zwischen marxistisch inspirierter, dekonstruktiver Religionskritik und aufhebender, konstruktiver Religionsbeerbung" (700). Christentum und alttestamentliches Judentum interpretiert er aus der Perspektive „einer sozialistischen Hoffnungshermeneutik" (ebd.). Emmanuel Levinas sucht angesichts der Katastrophen der Schoah und des Zweiten Weltkriegs „eine Antwort auf die Frage nach der Menschlichkeit des Menschen" und „der Möglichkeit eines Ausbrechens aus der Totalität des Seins", die „so etwas wie Transzendenz unmöglich zu machen" (702) scheint. Levinas erkundet daher, „wie Transzendenz in ihrer Unendlichkeit nicht nur behauptet, sondern wirklich erfahren und gerade in ihrer Undenkbarkeit gedacht werden kann" (ebd.). Die neue politische Theologie von Johann Baptist Metz verfolgt das Ziel, die eschatologische Botschaft des Glaubens unter den Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft zu reflektieren. Sie führt bei ihm zu einer „Rede von Gott mit dem Gesicht zur Welt, die unfähig ist, sich vom Leid der Anderen erfolgreich zu distanzieren" (724). Mit Peter L. Bergers Publikation „Zwang zur Häresie" ist „eine nachhaltige Umorientierung der Religionssoziologie" (737) verbunden. Statt einer Orientierung am Säkularisierungsparadigma stehen nunmehr die „Pluralität und Optionalität von religiösen Überzeugungen, Einsichten und Praktiken im Mittelpunkt" (ebd.). Richard Swineburne vertritt als Vertreter der zeitgenössischen analytischen Religionsphilosophie die These, „dass die Rationalität religiösen Glaubens die Rationalität der Annahme (Überzeugung) des Werts der darin enthaltenen religiösen Ziele und der Wahrscheinlichkeit des entsprechenden Glaubensbekenntnisses auf Basis einer angemessenen Untersuchung der Gründe für und gegen dessen Wahrheit voraussetzt" (747). John L. Mackie arbeitet bei der Entwicklung seines Religionskonzepts mit drei unterschiedlichen, einander ergänzenden Strategien. Er kritisiert erstens die Argumente für die Existenz Gottes, behauptet zweitens, dass die zentralen Aussagen des Theismus einander widersprechen, und entwickelt drittens „eine naturalistische, von der Wahrheit des Theismus unabhängige Erklärung der Religion" (757). Vor dem Hintergrund der von Heidegger geübten „Kritik an der Seinsvergessenheit abendländisch metaphysischer Rationalität" unterscheidet Jean-Luc Marion „zwischen der vom Menschen ausgehenden Logik des Idols und der von Gott ausgehenden Logik der Liebe" (767) und verortet Gott „außerhalb menschlicher Seinskonzepte" (ebd.). Hermann Lübbe vertritt in seiner Religionstheorie einen „funktional-pragmatischen Theorieansatz" (787). Das Proprium der Religion macht er daran fest, dass sie „Kontingenzbewältigungspraxis" (782) ist, insofern wir uns in religiöser Praxis zu einer Kontingenz verhalten, welche sich „der Transformation in Handlungssinn prinzipiell widersetzt" (783). Nach Niklas Luhmann verliert die Religion als „Kommunikationsform über Sinn" (840) in der Moderne durch die Beschränkung auf ihre Kernfunktion keineswegs an

gesellschaftlicher Bedeutung. Indiz hierfür sei „die aktuelle Vielfalt religiöser Formen" (837). Luhmann vermutet freilich, dass die Funktion von Religion immer weniger bei großen Religionen wahrgenommen werde, sondern gerade bei „ausdifferenzierten religiösen Formen, die neue und angepasste Kommunikationen über Sinn etablieren" (ebd.). Die Bedeutung von Jürgen Habermas für den aktuellen Religionsdiskurs liegt darin, dass er für die Religionsphilosophie im nachmetaphysischen Zeitalter wichtige Impulse gesetzt hat. Nicht mehr „die kommunikative Eliminierung des religiösen Erbes" ist für Habermas angesagt, sondern dessen „Urbanisierung" (871). Sie scheint für Habermas „die ultimative Antwort auf die Malaisen der Moderne zu sein" (ebd.). Allerdings darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen werden, „dass hierfür nicht unbedingt die Resilienz der Religion, sondern vielmehr die drohende Perspektivlosigkeit der praktischen Vernunft verantwortlich zu machen ist" (ebd.). Letztendlich sind es nämlich „die sozial-ökonomischen Kolonisierungsprozesse der Moderne, die Habermas zu einem Umdenken in der Sache zwingen" (871 f.). Richard Dawkins beruft sich bei seiner Kritik des „Gotteswahns" auf Kants gnadenlose Abrechnung mit dem Glauben an ein jenseitiges Wesen. Allerdings geht er über Kant hinaus. Denn bei ihm entfällt die von Kant noch als verbindlich angesehene Bedeutung der Religion für Ethik und Moralphilosophie. Der Gottesgedanke hat für ihn keinerlei Relevanz für ein ethisch-moralisches Bewusstsein. Zur Gruppe von angelsächsischen Philosophen, denen „die Attitüde eines gleichermaßen aggressiven wie missionarischen Atheismus gemeinsam ist" (894) gehört auch Daniel Dennett. Immerhin räumt Dennett ein, so wie jeder Zuschreibungsversuch einer intrinsischen Wahrscheinlichkeit im Fall der Gotteshypothese zum Scheitern verurteilt sei, sei es „auch die Hypothese eines schlechthin kontingenten, gleichwohl durch sich selbst existierenden und überdies komplexen, da vielfältige Regularitäten ausbildenden Universums" (905). Bezogen auf das kosmologische Fundament des Naturalismus qua Darwinismus stehe dieser „nicht besser – ja genau genommen ebenso gut oder schlecht da wie der jeder Religion als solcher inhärente Supranaturalismus" (ebd.).

Der Sammelband schließt mit einem vom Herausgeber verfassten Beitrag über Charles Taylors Opus „Ein säkulares Zeitalter". Kühnlein betont dort, die Säkularität einer Gesellschaft zeichne sich für Taylor dadurch aus, „dass ihr die grundsätzliche Fragilität ihrer moralisch-spirituellen Optionen bewusst ist" (941). Von daher sei auch Taylors Definition der Religion ganz zugeschnitten auf die Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz, die nun beide gleichermaßen „wählbare Optionen" (ebd.) sind. Taylor erläutert diese These dahingehend, dass wir eine Welt verlassen hätten, in der man als selbstverständlich ansah, dass der Ort der Fülle außerhalb oder ‚jenseits' des menschlichen Lebens angesiedelt ist, und stattdessen in ein konfliktreiches Zeitalter eingetreten seien, „in dem einer solchen Deutung von anderen Deutungen widersprochen wird" (ebd.). Charakteristisch für diese Deutungen ist, dass sie diesen Ort in unterschiedlicher Weise ins Innere des menschlichen Lebens verlagern. Kühnlein verhehlt nicht, dass Taylors Säkularisierungsnarrativ durchaus auch auf Kritik gestoßen ist, und geht daher davon aus, „dass ein abschließendes Urteil über das säkulare Zeitalter noch aussteht" (943). Gleichzeitig meint er, unabhängig davon könne schon jetzt gesagt werden, dass Taylor hellsichtig habe zeigen können, „warum die angeblich säkulare Bastion des Westens so uneinnehmbar nun doch nicht ist" (ebd.). H.-L. Ollig SJ

Seitschek, Hans Otto: *Religionsphilosophie als Perspektive.* Eine neue Deutung von Wirklichkeit und Wahrheit. Wiesbaden: Springer 2017. 432 S., ISBN 978–3–658–12243–0 (Hardback); 978–3–658–12244–7 (PDF).

Das Buch, gestützt auf die Habilitation des Autors (= S.), erscheint in der Reihe *Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft* und „hat das Ziel, die Religionsphilosophie innerhalb der Philosophie systematisch neu zu bestimmen". Dies geschieht auf einem Denkweg in sieben Schritten. Die philosophische Reflexion über

Religion nennt S. „die Grundlage der christlichen Glaubenslehre und ihrer wissenschaftlichen Untersuchung, der Theologie“ (in Unterscheidung zwischen religiösem Wissen und Wissen über Religion – während bei Platon noch religiöse Philosophie begegnet).

1. (9–74) Systematik: Klare Trennung zwischen Religion und Ideologie sowie Definitionen zu Theologie (vernünftige Erklärung und Übersetzung des Offenbarungsguts), religiöser Philosophie (Denken innerhalb der Religion), Religionsphilosophie (Frage nach deren Wesen und Wahrheit, in Unterscheidung von Innen- und Außenperspektive), Philosophie der Religion (als Spezialgebiet) und Religionswissenschaft (strenge Außenperspektive ohne Wesens- und Wahrheitsfrage).

2. (75–97) Philosophische Lebensform und christlicher Logos. Zunächst Platon, über das Gute, jenseits der Seiendheit. Das gibt Religionskritik, doch ist er „noch vorsichtig, die Religion zu einem eigenen Reflexionsfeld“ zu machen. Auch für Aristoteles „gründet die richtige Lebensform in der Philosophie“: „Leben nach der Vernunft.“ (Religiös wieder klingt der Titel „Göttlicher Mann“.) Für das Christliche tritt Augustinus auf, mit „Religion als Reflexionsgegenstand der Philosophie“.

3. (99–121) Innen- und Außenperspektive: Religionsphilosophie bei Thomas v. Aquin. Erst mit *De ente et essentia* zeigt S. seine Reflexion nichtchristlicher Religionen im Abschnitt über Islam in der *Summa contra Gentiles* und dem Brief an eine Fürstin über den Umgang mit jüdischen Untertanen.

4. (123–147) Religion in Philosophie: Hegel. Er verschmilzt die Disziplinen zu einer religiösen Philosophie. Zentralbegriff: „Geist“, in der Phänomenologie zu studieren, mit dem „buddhistischen absoluten Nichts“ (Kyoto-Schule) konfrontiert. Hegel nennt sein Philosophieren Gottesdienst. Dagegen wendet sich der Folge-Schritt.

5. (149–198) Philosophieren jenseits von Religion: F. Nietzsche. Paradoxerweise gerät bei ihm die Religion in die zentrale Position. S. nennt diese Religionsphilosophie eine ex-negativo-Perspektive. Zentral ist: Nietzsches Blick auf Jesus und die Verbindung von christlich grundierter Erlösung und Décadence in seiner Kulturphilosophie. Nach einem Blick auf Religionskritik im 19. Jhdt sein Urteil über das Christentum: Im Kern schwach, nennt es die Schwäche Stärke und erhebt sie zur moralischen Norm. „Seitenblick auf Sokrates“; dann: Nietzsches Blick auf Jesus. Fazit: Gottsucher und Antichrist. Seine „Verkündigungsfigur“ wird Zarathustra. „Décadence und Erlösung“ ist der Titel zum Thema Wagner. Doch im Zarathustra zeigt der Kritiker einen „verkündigenden Stil im Sinne religiöser Philosophie“. Wie, wenn die Überwindung der verhassten Religion(en) ihn zu einem positiven Ansatz hätte bringen können?

6. (199–275) Perspektive und Methode: Neue Wege der Religions-Sicht im 20. Jhdt. Sie erscheint als Inneres. Wichtig: S. Kierkegaard. Andere: W. James, M. Heidegger, K. Jaspers, das Verhältnis des Atheismus zum Theismus in der analytischen Religionsphilosophie, das kosmologische Argument analytisch, bei J. L. Mackie, R. Swinburne und J. Hick; Pluralistische Theologie als Philosophie der Religion. Wegen dessen Kant-Bezugs geht S. selbst auf ihn ein. Das führt zu Argumenten wie gegen eine pluralistische Religionen-Theologie. Geboten sei besonders argumentative Stützung der Existenz Gottes, womit Religion „steht und fällt“.

7. (277–351) Arbeitsfelder der Religionsphilosophie im 21. Jhdt. Neue Argumente für Gottes Existenz, im Rückblick auf J. Duns Scotus und den Aquinaten. Gefühl reicht so wenig wie G. Vattimos „pensiero debole“ (281). Gott erweist sich als starker und letzter Grund der Wirklichkeit, was ihn nicht instrumentalisiert. Er bleibt (J. Böhme, W. J. Schelling) „der selbst nicht zu ergründende ‚Urgrund‘ oder ‚Ungrund‘ des Seins“. „Die Welt ist selbst nichts Göttliches, kann aber auf einen göttlichen Ursprung verweisen.“ „Gott erweist sich (Swinburne) als guter, starker und letzter Grund der Wirklichkeit “

S. nennt Philosophen, die Argumente für Gott bieten, und geht vor allem auf das „epistemische Argument“ ein: aus gleichzeitiger Wahrnehmung, göttlicher und menschlicher, in Analogie. Menschen nehmen in unterschiedlicher Weise Zeiten,

Zeitabschnitte und Räume wahr. Gleichzeitige Vorgänge werden wahrgenommen, und lassen „auf einen universal Wahrnehmenden schließen. Dies Erfassen ist nötig, um die Wahrheit der Wahrnehmungen zu sichern. Nicht jeder muss dies Argument so lieben wie S.; neu jedenfalls ist es, auch für den Rezensenten.

S. tritt für Religion als Wirklichkeits-Deutung ein. Gegen J. Assmann diskutiert er die Frage von Monotheismus und Gewalt, dann die Rolle von Naturrecht und Anthropologie, behandelt verschiedene Humanismen bis zur Kernbestimmung „Menschenwürde". Schließlich blickt er voraus: Religion und Öffentlichkeit in Europa zu Beginn des 21. Jhdts.: Zwei Arten von Säkularisierung, bis zu dem Urteil: Religionsphilosophie ist in den Debatten des 20. und 21. Jhdts. noch zu wenig anzutreffen.

8. Dreieinhalb Seiten (353–356) beansprucht der Schluss. Dessen Schluss-Satz: „Religion und Philosophie sind aufeinander verwiesen und benötigen einander als kontrovers konstruktives Gegenüber, um sinnvoll ein Mehr an Wirklichkeitsdeutung zu erreichen, in wachem Bewusstsein der höchsten Realität – Gott."

Dem Niveau des Buchs entspricht der Apparat: Abkürzungsverzeichnis, gegliederte Bibliographie; zweispaltig Personenregister und Sachverzeichnis. Zudem stellt der Verfasser sich selbst vor (431 f.). – Dankbare Empfehlung. J. Splett

Nusser, Karl-Heinz: *Der blinde Fleck der Evolutionstheorie.* Ansätze zu einem gewandelten Naturverständnis. Freiburg i. Br. / München: Karl Alber 2018. 284 [288] S., ISBN 978–3–495–48957–4 (Paperback); 978–3–495–81714–8 (PDF).

Wie so manche naturwissenschaftlichen Theorien, wird auch die Evolutionstheorie von ihren Vertretern oft dazu benutzt, bestimmte philosophische Positionen zu begründen oder in Frage zu stellen. Solche Infragestellungen werden dann gerne von den Medien aufgegriffen und als neuester Stand der Wissenschaft dargestellt. Aus diesem Grund ist es sehr verdienstvoll, dass der Verf. in seinem Buch ausführlich den verschiedenen Positionen der Evolutionstheorie nachgeht und ihre vermeintlichen philosophischen Implikationen kritisch beleuchtet. Dabei zeigt sich, dass Darwin selbst in seiner ursprünglichen Position viel vorsichtiger war, als es dann seine Anhänger in Bezug auf weitergehende Folgerungen aus der Evolutionstheorie gewesen sind. Am Ende der meisten Kapitel werden die Resultate noch einmal kurz zusammengefasst.

In einer ausführlichen Einleitung stellt der Verf. den Zweck seines Buches dar und gibt eine detaillierte Übersicht über die verschiedenen Kapitel. Er beginnt mit der Darstellung problematischer heutiger Theorien über die Genmanipulation, die sich zu ihrer Rechtfertigung auf die Evolutionstheorie berufen. Nun bedeutet aber die von der Aufklärung verteidigte Freiheit jedes einzelnen Menschen, dass man ihm nicht zumuten kann, sich „als Produkt genomischer Manipulationen durch andere ansehen" zu müssen (16). Schon 1989 vermerkte Georg Picht, dass die Naturwissenschaft „deshalb, weil sie nach dem Wesen von Natur nicht fragt, die Natur zerstört" (17). Dieser Zerstörung der Natur durch neodarwinistische Strömungen gilt es, Einhalt zu gebieten. Die Evolutionsbiologie „enthält nur Behauptungen über die Entstehung des Lebens, aber kann nichts über dessen Zielcharakter sagen. Damit sprengt die Evolutionstheorie die Grenzen der Biologie; denn diese muss immer von zielgerichteten Abläufen ausgehen" (22). Der Darwinismus enthält verschiedene Elemente, die nicht notwendigerweise miteinander verknüpft werden müssen.

Im ersten Kapitel zeigt der Verf. nicht nur, dass von der Physik her das Leben nicht erklärt werden kann, sondern zeigt auch an Hand der Argumentation von Hans Jonas, dass die Subjektivität des Forschers immer als grundlegend vorausgesetzt werden muss, auch wenn der Forscher sie in seinen Theorien ausdrücklich leugnet. Der menschliche Ausgangspunkt aller Naturwissenschaft, zu dem auch das alltägliche Verständnis der Natur und der Umgang mit ihr gehören, ist unhintergehbar. Wer dies bestreitet, sägt den Ast ab, auf dem er sitzt. Im zweiten Kapitel setzt sich der Verf. kritisch mit der seit Descartes herrschenden Auffassung auseinander, das

menschliche Subjekt sei eine Art reiner Geist, der seinem Leib als etwas völlig anderem gegenübersteht. Dabei treffen freilich nicht alle Kritikpunkte die Position von Descartes selbst, sondern die spätere Interpretation seiner Theorie.

Das dritte Kapitel weist auf, dass die Menschenrechte in Gefahr geraten, wenn man aufgrund der Evolutionstheorie meint, es gäbe ein Mensch-Tier-Kontinuum. Eine Tierethik, „die zu Recht die Leugnung von Empfindungsfähigkeit, von Lust und Schmerz [...] kritisiert, verfällt indes in das andere Extrem, dass sie Lust und Schmerz als solche zum Maßstab nehmen will und nicht deren beurteilende Erkenntnis, die nur der Mensch hat" (110). Es besteht nämlich keine prinzipielle Gleichheit zwischen Mensch und Tier.

Das vierte Kapitel setzt sich mit dem Materialismus von Stephen Hawkins auseinander. Dabei beginnt der Verf. zunächst einmal mit dem altgriechischen Materialismus der Vorsokratiker, der Ähnlichkeiten mit manchen heutigen Theorien aufweist. Aber schon Anaxagoras und dann Platon und Aristoteles zeigten, dass die bloße Rückführung von allem auf die Materie keine ausreichende Erklärung für die Veränderung liefern kann, sondern dass dazu auch „die Form bzw. das Wesen als der Grund des Zieles und Werdeprozesses gedacht werden" muss (128), wie Aristoteles gezeigt hat. (Die Tatsache, dass heutige materialistische Theorien viel mit vorsokratischen Auffassungen gemein haben, zeigt, dass der von Naturwissenschaftlern gerne vorgebrachte Einwand, Aristoteles sei durch die modernen Erkenntnisse überholt, erst recht gegen materialistische Erklärungen der Evolution erhoben werden kann.)

Somit erweist sich das aristotelische Denken in vielen Punkten auch für heute als maßgebend, wie der Verf. im nachfolgenden fünften Kapitel darlegt. Zunächst einmal erörtert der Verf. freilich auch, was am aristotelischen Weltbild aufgrund unseres heutigen Wissens überholt ist. Es gibt aber eben auch eine ganze Reihe von Vorgängen, bei denen „die Naturphilosophie des Aristoteles und deren Methode mit den modernen Naturwissenschaften in Verbindung gebracht werden kann" (130). Ausführlich diskutiert der Verf. die Zielstrebigkeit, die für Aristoteles zentral ist und die wir allenthalben in der Natur antreffen. Ferner weist uns Aristoteles „auf die ursprüngliche Gegebenheit einer Biosphäre" hin (147). In der Zusammenfassung dieses Kapitels betont der Verf.: „Darwins Theorie der Entstehung der Arten nimmt, ganz aristotelisch, ihren Ausgang von dem Streben jedes Exemplars einer Art nach einer bestmöglichen Ausstattung, um in der Konkurrenz mit anderen Exemplaren bestehen zu können" (151).

Damit ist schon das Thema des nächsten Kapitels angesprochen, nämlich Darwins Evolutionstheorie. Zunächst geht es dabei aber um „Darwins erste naturhistorische These über die Entstehung der Arten" von 1859 (153). Der Verf. schildert, wie Darwin zu seiner ursprünglichen Theorie gelangt und wie er dabei von Malthus' Annahme einer Überbevölkerung der Menschheit sowie von Paleys rein äußerlicher Auffassung von Zielgerichtetheit abhängt, während er die Ansichten von Aristoteles nicht kannte. Unter Verweis auf James Lennox stellt der Verf. fest, dass Darwin durchaus noch von Finalität spricht und dass sich auch einige Neodarwinisten finden, „die dieser selektiven Finalität von Darwin positiv gegenüberstünden" (164). Die Finalität wird dann „aber durch die Begriffe Mutation und Rekombination abgelöst" (179). In diesem Zusammenhang erörtert der Verf. im Einzelnen die Entwicklungen der Evolutionstheorie bei Darwin selbst und in seiner späteren Rezeption, zumal im Zusammenhang mit der Genetik, wobei er darauf hinweist, dass in der Beurteilung dieser Theorien unter den Wissenschaftlern keineswegs die Einstimmigkeit herrscht, von der oft in der populären Darstellung der Eindruck erweckt wird.

In seinen weiteren Darlegungen kritisiert der Verf. zunächst (Kap. 7) zwei besonders kritische Themen, nämlich die Rede vom Zufall und das durch den späteren Darwin geschaffene „Missverständnis eines Tier-Mensch-Kontinuums" (179). Die weiteren Kapitel sind den philosophischen Voraussetzungen und Implikationen der Evolutionstheorie und ihrer kosmologischen Ausweitung gewidmet. Dabei zeigt der Verf. u. a. auf, dass das aristotelische Verständnis einer Art weder deren immer-

während Existenz noch deren Unveränderlichkeit beinhaltet, jedoch keinen Wandel zulässt, „der die Arten auseinander entstehen ließe, ohne die Grundlagen von in die Materie eingelassenen Formen", wie dies Darwin tut (198). Kritisch untersucht der Verf. sodann die Versuche, alles von den Genen her zu erklären. Er verweist darauf, dass die Überschätzung der Rolle der Gene auch von Fachwissenschaftlern kritisiert wird, da „lebendige Ganzheiten nicht aus den Eigenschaften von deren Komponenten abgeleitet werden können" (225). Wer indes die irrige Auffassung vertritt, man könne das Ganze des Lebewesens aus den Genen erklären, für den gilt dann, „dass es von der Natur des Lebens her für die Genetiker keine Grenze ihrer Verfahren gibt". Damit gerät aber „die Respektierung der Menschenwürde" in Gefahr (226).

Dies führt zu einer grundsätzlichen philosophischen Kritik des Reduktionismus (Kap. 10). Denn: „Ein problematischer Reduktionismus liegt immer dann vor, wenn er zwar Teile eines Ganzen thematisiert, aber nicht deren Abhängigkeit vom Ganzen Rechnung trägt, sondern das Ganze allein aus den für sich genommenen Teilen aufbauen will" (227). Dies geschieht dann, wenn in der Evolutionstheorie die früheren Formen „als Teile der späteren Formen interpretiert" werden, „obwohl sie als unabhängig von diesen als durch ihre eigene Form existierend erkannt werden müssten, was aber nicht gelingt" (227). Denn für Teile gilt, dass sie „einen wechselseitigen Bezug und einen Zusammenhang mit dem Ganzen" haben (228). Sie bestimmen also „das Ganze notwendig, aber nicht hinreichend" (229). Darum muss bei der Evolution „die Reflexion zuerst auf die Funktion des fertigen Lebewesens gehen und von da aus auf die Geschichte. Aber die Evolutionsgeschichte kann nur erzählt und nicht erklärt werden" (231 f.). Ferner gilt gegen alle Versuche, alles von den Molekülen her erklären zu wollen: „Ein physikalischer Naturalismus kann Denken und Bewusstsein nicht erklären. Die menschlichen Handlungen wie Wahrnehmen, Denken und Entscheiden können [...] nicht durch mechanische Interaktion ihrer materiellen Teile [...] entstehen" (240). Diese Thematik führt der Verf. dann im folgenden elften Kapitel noch weiter und zeigt unter Berufung auf Brigitte Falkenberg, dass „die reduktionistischen Thesen von der kausalen Verursachung des Denkens und des Bewusstseins durch die Neuronen" inzwischen „gewichtiger Kritik" selbst „von Seiten der Physik ausgesetzt" sind (245). An den Beispielen des Schmerzes, des Gedankens der Negativität und Andersheit sowie des Absoluten skizziert der Verf. unter Berufung auf Robert Spaemann die spezifische Eigenart der Erkenntnis, die nicht von der Physik her erklärbar ist. Schließlich setzt sich der Verf. noch mit dem Versuch auseinander, durch die Einführung des Begriffs „Teleonomie" eine mechanistische Erklärung der Zielstrebigkeit zu liefern.

Gegen Ende seiner Erörterungen formuliert der Verf. das Grundproblem der Evolutionstheorie so: „Wenn die Evolutionstheorie an sich Materie sein soll und in sich die Bedingungen des Anfangs und des Ziels aktuell enthielte, dann wäre sie das, was die Philosophie schon immer unter Gott verstanden hat, nur mit der Behauptung, dass sie sowohl ursprüngliche Wirklichkeit als auch reine Möglichkeit wäre. Dies aber ist ein eklatanter Widerspruch" (272).

In seiner Schlussbetrachtung weist der Verf. darauf hin, dass heute leider „eine durch die ökonomische Dynamik befeuerte Wissenschaft" daran geht, „den Begriff der Natur neu zu definieren", und meint, man könne den Menschen eigenmächtig grenzenlos verbessern, wobei sie übersieht, „dass auch diese brillant-moderne Fortschrittstheorie auf der unbegrenzten Ausbeutung der Materie der Natur beruht und deren Würde und Eigensein missachtet". Darum will der Verf. dazu beitragen, „utopische Selbsttäuschungen zu vermeiden und Phantasien des größten erreichbaren Fortschritts zugunsten des Guten und Besten, das die Natur schon ist, zu unterlassen" (276).

Der Verf. hat mit seinem Buch gezeigt, an welchen Punkten die Evolutionstheorie problematisch wird und welche unabsehbaren Folgen der blinde Fortschrittsglaube hat, den bestimmte Wissenschaftler unter Berufung auf ihr Verständnis der Evolutionstheorie propagieren. Dass es sich dabei um Ansichten handelt, die heutzutage

tatsächlich vertreten werden, wird ebenso mit aller Gründlichkeit belegt wie die Tatsache, dass es durchaus möglich ist, bestimmten Grundgedanken der Evolutionstheorie zuzustimmen und dennoch eine reduktionistische Auslegung der Evolution zu vermeiden. Man muss dem Verf. dafür dankbar sein, dass er sich die Mühe gemacht hat, alle seine Ausführungen gründlich zu belegen, auch wenn das ausführliche Eingehen auf die schon bei Darwin anzutreffenden unterschiedlichen Auslegungen der Evolutionstheorie samt den möglichen Konsequenzen, die aus ihr gezogen werden können, sowie die gründliche Diskussion der dadurch aufgeworfenen philosophischen und praktischen Fragen eine aufmerksame Lektüre dieses Buches erfordert. Dies gilt vor allem für Leser, denen die hier erörterten Wissenschaften weniger vertraut sind.

H. Schöndorf SJ

Kuciński, Andrzej Dominik: *Naturrecht in der Gegenwart*. Anstöße zur Erneuerung naturrechtlichen Denkens im Anschluss an Robert Spaemann. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2017. 626 S., ISBN 978–3–506–78710–1 (Paperback).

Ist es anachronistisch, über das Naturrecht nachzudenken? – Der letzte Versuch, eine größere Aufmerksamkeit auf diese Thematik zu lenken, war die Bundestagsrede Papst Benedikts XVI. im September 2011. Seither ist viel Zeit vergangen, und andere Themen und Schwerpunkte scheinen die öffentlichen Diskussionen und Auseinandersetzungen zu bestimmen – gesellschaftlich wie kirchlich. – „Gäbe es kein von Natur Rechtes, so ließe sich über Fragen der Gerechtigkeit gar nicht sinnvoll streiten", hat Robert Spaemann einmal gesagt. Und der seit den Anfängen der philosophischen Ethik geführte Streit um das Naturrecht galt ihm als entscheidender Beleg für dessen bleibende Existenz und Notwendigkeit. In diesem Streit um die Grundlagen unserer Praxis kann das voluminöse Werk *Naturrecht in der Gegenwart* von Andrzej Kuciński (= K.) als eine Wortmeldung gelten, die nicht überhört werden sollte.

War die Bundestagsrede des Papstes eher problematisierend und fragend formuliert, so scheint gerade das Denken Robert Spaemanns geeignet zu sein, Antworten zu finden – besitzt es doch im Begriff der Natur und der in ihr waltenden Teleologie seinen Mittelpunkt. Dementsprechend markiert K. die Rede Benedikts XVI. von der „Ökologie des Menschen" als wesentlichen Impuls, um in einer umfassenden Bestandsaufnahme des Werkes Spaemanns die darin enthaltenen Anstöße zu eruieren (19).

Die Arbeit, 2016 als Promotion im Fach Moraltheologie an der Universität Bonn angenommen, hat zwei Teile: (1) Zunächst werden die Kriterien für eine für die Gegenwart erneuerte Rede vom Naturrecht herausgearbeitet (49–230), um auf dieser Grundlage (2) die wesentlichen Inhalte und die Aktualität des Beitrags zu formulieren, der sich im Werk Spaemanns findet (231–570). – Methodisch geht K. dabei (a) von einer Konvergenz des philosophischen Denkens Spaemanns zur Theologie unter dem Leitbegriff der Wahrheit aus, ohne ihn freilich gegen sein eigenes Selbstverständnis als „christlichen Philosophen" zu vereinnahmen. Sein besonderes Potential situiert er vielmehr im Kontext der Postmoderne, von Modernitätskritik und ökologischer Krise. Als eigene Aufgabe stellt sich ihm (b) angesichts der essayistischen, an das sokratische Philosophieren angelehnten und daher gerade in konkreten Fragen sehr punktuell argumentierenden Denk- und Schreibweise Spaemanns der Entwurf einer systematischen Gesamtschau, die er mit Bezug auf die beiden Grundmotive entfaltet, die Spaemann selbst für sein Denken kenntlich gemacht hat: die teleologische Struktur alles Lebendigen und die Tatsache, daß Gott ist (24 f.).

(1) Im Ausgang von einer konzisen Klärung des Begriffs des Naturrechts (1.1, 49–56) werden im ersten Teil, der etwa ein Drittel der Arbeit ausmacht, über die Nachzeichnung der zentralen geschichtlichen Hauptlinien seiner Entwicklung (1.2, 56–79) die jüngeren Kontroversen über Relevanz und Problematik des Naturrechts ausführlich herausgearbeitet (1.3, 80–188) und die gegenwärtigen konkreten Herausforderungen für die naturrechtliche Reflexion benannt (1.4, 189–211). Als zentrales

Leitmotiv erscheint dabei der Gedanke eines *dynamischen Naturrechts*, mit dessen Hilfe es möglich ist, die „naturrechtlichen Prinzipien […] in ihrer geschichtlichen Vermittlung zu begreifen, um konkret zu werden und rechtliche Relevanz zu erhalten" (186), d. h. die Vermittlung von universaler Ethik und geschichtlicher Kontingenz, von allgemeinen moralischen Prinzipien und ihrer Konkretisierung in Einzelsatzungen zu leisten. Bereits der Ausdruck „Naturrechtsdenken" weist auf diese dynamische Gestalt hin, die von einem eher bescheidenen Kernbestand an materiellen Normen ausgehen sollte und die menschliche Wesensnatur unter dem Gesichtspunkt der Aufgegebenheit als der Vorgegebenheit wahrnimmt – dabei jedoch keineswegs im Bereich allgemeiner Formulierungen verbleiben will, sondern an einer positiven Umsetzung ins Konkrete interessiert ist. Ihren entscheidenden Mittel- und Bezugspunkt finden die konkreten Herausforderungen, die sich daher für ein naturrechtliches Denken in der Gegenwart benennen lassen, in der *menschlichen Person*: insbesondere in bioethischen Fragen des Menschenrechts auf Leben und der künstlichen Erschaffung neuen menschlichen Lebens, ferner in den Bereichen Ehe und Familie, aber auch in den Zusammenhängen von Privateigentum, sozialen Rechten oder der Friedensfrage (189–211; zu ergänzen wäre hier als „neue" Thematik etwa der Komplex der *künstlichen Intelligenz*).

In Form eines Zwischenergebnisses summiert K. die Anforderungen für eine erneuerte Rede vom Naturrecht in fünf Punkten: (a) In einer Situation des Umbruchs oder der Läuterung im Bereich naturrechtlicher Diskussionen ist an dessen grundsätzlicher Sinnhaftigkeit festzuhalten. – (b) Die zentrale Rolle kommt hierbei der Beantwortung der Frage zu, ob es eine menschliche Natur gibt. – (c) Der Naturrechtsgedanke besitzt gerade angesichts des neuzeitlichen Emanzipationsbestrebens eine wesentliche Bedeutung für die Vermittlung der Offenbarungsmoral, um dem Sinn personalen Seins besser entsprechen zu können (wobei das Naturrecht einen Anfang und nicht ein Ende markiert). – (d) Gegenüber den Tendenzen einer Desintegration des Menschlichen in der Trennung von Biologie und Psyche, Geschlechtlichkeit und personaler Begegnung, Körper und Geist hat die naturrechtliche Rede vor allem stets im Zeichen der Integration des Menschen zu stehen (219), – wobei sie (e) nicht nur eine negative Grenze des Handelns bezeichnen, sondern auch positiv gefüllt sein sollte und (f) insbesondere der erhöhten Verantwortung des Menschen angesichts der Steigerung seiner Machbarkeit Rechnung trägt (212–230). – Erweist sich „der Zusammenhang von Allgemeinem und Konkretem" als „Schlüsselthema bei der möglichen Erneuerung des Naturrechtsdenkens", so läßt sich dieses präziser – und zumal angesichts der modernen Subjektaffirmation – als „Grundproblem der Verschränkung von Objektivität und Subjektivität in personenbezogenen Zusammenhängen" (226), „von wesensbezogener Objektivität und individuumsbestimmter Subjektivität" (224) fassen.

(2) Die besondere Stärke des Beitrags Robert Spaemanns liegt nun gerade in einer solchen Perspektivierung auf die *Person* als Erschließungsgrundlage des Naturrechts: Die Person ist das Paradigma des Seienden, der paradigmatische Fall unseres Wirklichkeitsverständnisses überhaupt. Weil die Wirklichkeit sich im Modus des Personalen erschließt, kann es Personen auch nur im Plural geben. Person besagt so die Gleichzeitigkeit von Objektivität und Subjektivität, und Personsein ist objektiv gewordene Subjektivität. Denn: Personsein heißt nicht nur eine Natur sein, sondern eine Natur haben: „Die Fähigkeit, sich zu seiner ‚Weise des Lebens' verhalten zu können, entscheidet darüber, dass wir Personen nicht ‚etwas', sondern ‚jemand' nennen" (238). Der Begriff des *Lebens* wird dabei zum Kernbegriff für die Erschließung von Sein, Personsein und Auf-etwas-aus-Sein, d. h. der Teleologie des Natürlichen. Von hier aus wird nicht nur eine organische Verbindung von Metaphysik und Ethik im Denken Spaemanns zugänglich. Zugleich gibt die besondere Personorientierung seines Naturrechtsdenkens den wesentlichen Grund für dessen Thematisierung zu erkennen: Es geht Spaemann darum, das Überleben des Menschen zu sichern und einer Selbstabschaffung des Subjekts entgegenzutreten.

Im zweiten Teil der Studie wird daher über die naturteleologische Betrachtung des Lebendigen im Allgemeinen (2.1, 231–302) und die Teleologie der menschlichen Natur im Besonderen (2.2, 303–341) das Personendenken Spaemanns als „Affirmation des Menschlichen" erschlossen (2.3, 342–426). Hier liegt der eigentliche Nukleus der Ausführungen. Auf seiner Grundlage lassen sich anschließend praktisch-ethisch die Handlungsteleologie und Dimensionen des Naturrechts im Rahmen einer grenzenbewussten Ethik konkretisierend aufzeigen (427–546). Als roter Faden für diese Sequenz von „Teleologie-(menschlicher) Natur-Person-Handeln" dient K. die Orientierung an den Hauptwerken Spaemanns: (2.1) *Natürliche Ziele* (früher: *Die Frage Wozu?*, 1979), (2.2) *Das Natürliche und das Vernünftige* (1987), (2.3) *Personen* (1996), (2.4) *Glück und Wohlwollen* (1989) und *Grenzen* (2001).

(2.1) Im Ausgang von den frühen Qualifikationsschriften zeichnet K. zunächst werkgenetisch die Entdeckung der Teleologieproblematik bei Spaemann im Bereich der Gesellschaftswissenschaften, der politischen Philosophie und Soziologie nach. Der Verlust teleologischen Denkens, gedeutet als Inversion der Teleologie zeitigt eine Verfallsgeschichte, die schließlich zum Evolutionismus führt und mit der einseitigen Verwissenschaftlichung des Lebens zugleich eine Aufhebung der Subjektivität mit sich bringt. Mit dem Plädoyer für eine Wiedergewinnung des Begriffs des Lebendigen kann demgegenüber die Naturteleologie als Prolegomenon zum Naturrecht (nicht zuletzt gegen die cartesianische Trennung von *res extensa* und *res cogitans*) in ihrem integrativen Potential sichtbar werden (283–298). – (2.2) Im Bereich der menschlichen Natur erscheint die Teleologie in der besonderen Spannung von (objektiver) Natur und (subjektiver) Vernunft bzw. Freiheit. Gegen ein Auseinanderdriften in die negativen Extreme eines Naturalismus und eines Spiritualismus liegt der Schlüssel zum Denken einer fundamentalen Einheit von Mensch und Natur für Spaemann im Gedanken einer „bewahrenden Erinnerung" oder „erinnernden Bewahrung" der Natur als Maßstab menschlichen Handelns (320–328). Natur kann als sittlicher Maßstab im Horizont des Personalen erscheinen, sofern sie darin nicht nur als Bestand einer prinzipiell unwandelbaren Wesensnatur, sondern im Zusammenspiel von Lebensäußerungen und innerer Subjektivität erfasst wird: „In der ontologischen Untrennbarkeit und gleichzeitigen Verschiedenheit der objektiven menschlichen Natur und ihrer subjektiven Realisierung in der individuellen Person verbirgt sich die eigentliche anthropologische Zuspitzung der dargestellten Problematik" (341). – (2.3) Ist für die Erschließung des Personbegriffs selbst der Begriff des Lebens von zentraler Bedeutung, so können damit nicht nur grundsätzlich (a) die Bedeutung der biologischen Zugehörigkeit zum Menschengeschlecht als alleiniges Kriterium des Personseins und die Nichtnotwendigkeit des aktualen Vorhandenseins von Personalitätsmerkmalen für die Feststellung der Personalität sichergestellt werden, so dass „alle Menschen Personen sind" (347–352). (b) Über die Rehabilitierung des Gedankens einer (Geist-)Seele anhand des Lebensbegriffs lassen sich überdies mit deren Transzendenz und Unsterblichkeit jene Dimensionen von Unbedingtheit annähern, die für die Feststellung und Begründung der Menschenwürde als einer unverlierbaren Größe unerlässlich sind (361–379). Zu ergänzen wäre hier die zentrale Bedeutung des *Wahrheitsbegriffs* und dessen Gründung in der Existenz Gottes als entscheidende Bedingung der Möglichkeit des Personseins, wie Spaemann sie in seinem sog. „letzten Gottesbeweis" formuliert hat. (c) In den Bereich des Praktischen verweist schließlich die Ausarbeitung verschiedener Phänomene des Personalen, wie des Gewissens oder der Freiheit (379–400).

Der eigentlich naturrechtlichen Thematik, die logisch aus der teleologischen Betrachtung der Wirklichkeit und ihrer Konkretisierung im Humanum hervorgeht, nähert sich K. (2.4) unter drei Gesichtspunkten an: (a) der Handlungstheorie (insbesondere der Lehre von den Einzelhandlungen, deren Haupt- und Nebenfolgen sowie der Lehre von den „in sich schlechten Handlungen", 434–448), (b) der Verantwortung als ethischem Schlüsselbegriff (448–455) sowie schließlich (c) der mit der Teleologie korrespondierenden Rehabilitierung des Eudaimonismus als umfassendem

Horizont der Ethik Spaemanns unter dem Leitmotiv der Synthese von Glück und Liebe als Wohlwollen (469–493). In diesem Zusammenhang, der den interessantesten Teil der Arbeit ausmacht, findet sich nicht zuletzt eine differenzierte Aufarbeitung der Spaemann'schen Argumente gegen Konsequentialismus und Diskursethik, die von ungebrochener Aktualität sind (455–469). „Auch wenn Spaemann keine systematische Theorie des Naturrechts vorlegt […], [so macht] das Verbleiben in der naturrechtlichen Tradition ein selbstverständliches Fundament seines gesamten Gedankengebäudes aus […]. Das Naturrecht […] steckt das weltanschauliche Feld ab, auf dem sich einzelne Teile seiner Philosophie erst entwickeln können" und ist so „Bestandteil der teleologischen Sicht der Wirklichkeit" (494). Aus diesem (impliziten) Hintergrund heraus werden die expliziten Äußerungen Spaemanns zum Naturrecht verständlich, die in diesem vor allem die Anwaltschaft vernunftgemäßen Lebens realisiert sehen und es als Handlungsgrenze und Garantie der Normalitätsbewahrung akzentuieren (493–547). So befreit Spaemann das Naturrecht vom „Anschein eines endgültig vergangenen ethischen Modells und rüstet es für die gegenwärtigen Debatten aus, in denen die Frage nach der grundsätzlichen Bewahrung der bislang vertrauten Form des Humanum immer virulenter wird" (579).

Unter den Ansätzen zur Erneuerung naturrechtlichen Denkens hat der Entwurf Robert Spaemanns sicherlich das innovativste, originellste und umfassendste Potential. Es ist das Verdienst der Studie von K. dieses Potenzial in einer groß angelegten systematischen Gesamtschau seines Denkens zu präsentieren, die in ihrer Detailliertheit auch für den der Spaemann'schen Philosophie Kundigen manche überraschende Neueinsicht bereithält. Mühe bereitet dem Leser allenfalls die Länge der Arbeit. Trotz der vorzüglichen Gliederung, die Überschaubarkeit schafft, und mehrfach eingeschalteter Zusammenfassungen sind Redundanzen nicht vermieden. Gerade im Hinblick auf die Teile 2.1 bis 2.3. hätte man sich eine größere Durchformung der Gedankengänge und eine stärkere Raffung der Ergebnisse gewünscht.

Doch schmälert dies nicht die Tatsache, dass mit dem Buch ein herausragendes Kompendium Spaemann'schen Denkens vorliegt, für das man dankbar sein kann. Denn auch für Diskussionen um neuere Themen (Gender, KI) bietet es eine gute Grundlage und ein Referenzwerk – sofern man bereit ist, die Diskussionen um die Grundlagen unseres Verständnisses des Gerechten als Sachdiskurse und nicht als Machtdiskurse zu führen. H.-G. Nissing

Höffe, Otfried: *Die hohe Kunst des Alterns.* Kleine Philosophie des guten Lebens. München: C. H. Beck 2018. 187 S., ISBN 978–3–406–72747–4 (Hardback); 978–3–406–72748–1 (EPUB)

Otfried Höffe (= H.) legt in zehn Kapiteln seine *Kleine Philosophie des guten Lebens* zur Kunst des Alterns vor. Der Ausdruck „Altern" ist programmatisch zu verstehen und durchzieht das Buch wie ein roter Faden, denn H. wehrt sich – wie die Überschrift zum 2. Kapitel lautet – „Wider die Macht negativer Altersbilder" – gegen eine Diskriminierung alter Menschen und des Alters generell. Deshalb wendet er sich auch gegen die Redeweise, wir lebten in einer „alternden Gesellschaft", und spricht stattdessen positiv von „gewonnenen Lebensjahren" (3. Kapitel). Zwar verschweigt H. nicht mögliche und tatsächliche Negativseiten, denn „Alter schützt nicht vor Torheit". So zeigen sich manche Menschen im Alter mürrisch, verbittert, verhärtet. Sie leben im Bewusstsein, dass ihnen die Zeit davonläuft, dass sie einsam werden und betrachten das Pflegeheim gar als „soziale[n] Vortod". „Wehe dem, der nicht im Schutz der Liebe altert" (93).

Die Gelassenheit des Alters stellt sich nicht automatisch ein, sie will eingeübt werden. Dazu dienen nach H. die Ratschläge der Lebensklugheit, die sog. „vier L": Laufen, Lernen, Lieben, Lachen – also Bewegung, Lesen, um auch der Langeweile zu entgehen, Pflege der Sozialbeziehungen und Lachen als „Musik für die Seele" (100). Während die „vier L" Pflichten gegenüber sich selber als pragmatische Imperative

beinhalten und deshalb zur Individualethik gehören, zählt H. Pflichten gegen andere auf, die vor allem sozialethische Imperative gegenüber alternden Menschen benennen: Ehre das Alter im Sinne des Gebots des Dekalogs, nütze nicht die Schwäche der Älteren zu deinen Gunsten aus, übe „Dankbarkeit aus Gerechtigkeit" (104), denn in der Kindheit haben wir in der Regel vielfältige Hilfe von den Eltern erfahren. H. vergisst in diesem Kontext nicht zu erwähnen, dass durch die demographische Entwicklung weniger junge Menschen später die Renten finanzieren müssen. Deshalb der Vorschlag: „Wer beispielsweise heute Betreuungs- und Pflegeleistungen – Leistungen gegen Enkelkinder eingeschlossen! – erbringt, der erwirbt einen Anspruch auf spätere Betreuungs- und Pflegeleistungen. Wer sie hingegen nicht erbringt, zahlt einen finanziellen Ausgleich" (105 f.). Die Frage drängt sich allerdings auf, wie sich ein solcher Vorschlag in der Praxis umsetzen ließe. Lassen sich vorstehende Imperative noch tauschtheoretisch als Pflichten zwischen den Generationen begründen, so sind noch andere Einstellungen im Umgang mit alten Menschen gefragt, die sich nicht dieser Logik verdanken. Dazu gehören „Verständnis, Zuwendung und Geduld" (106). Es gibt auch bei diesen Haltungen eine Entsprechung zum Kindesalter. H. spricht von der „Goldenen Regel einer Sozialethik des Alters": „‚Was du als Kind nicht willst, das man dir tu', das füg' auch keinem Älteren zu!'" (106). Eine weitere Variante der Goldenen Regel lautet: „‚Behandle ältere Menschen so, wie du selber im Alter behandelt werden willst!'" (107). Die Forderung, dass „anonyme Geräte" – sog. Assistenzsysteme zur Pflege – nicht die persönliche Zuwendung ersetzen dürfen, klingt plausibel, dennoch sollte nicht übersehen werden, dass etwa Pflegeroboter durchaus wertvolle Dienste leisten, insofern sie das knappe Personal erheblich entlasten können. Die zentrale Frage „Wie kann man in Würde glücklich altern?" (115) gewinnt angesichts der Handicaps, der zunehmenden Beschwerden und Leiden im hohen Alter eine besondere Dringlichkeit. H. listet einen Katalog solcher Symptome auf: „Atemnot, Blutungen, Blasenschwäche, Ödeme und Ernährungsstörungen […], Antriebsschwäche, Sturzgefahr, Schwindel und akute Verwirrtheit […]" (116). H. misst ihnen „das Gewicht von Randbedingungen" (ebd.) zu, die zwar entsprechende Hilfe verlangen, sie ändern aber nichts am Ziel der „Alterskunst". Hochbetagten gebühren wie allen Menschen die Rechte auf Selbstachtung und Selbstbestimmung. Wo jemand etwa das Recht auf Selbstbestimmung nicht mehr selber wahrnehmen kann, ist eine uneigennützige Stellvertretung gefordert, die stets bemüht sein sollte, dem Interesse und mutmaßlichen Willen der Betroffenen gemäß zu entscheiden und zu handeln. Auch die Hochbetagten haben Pflichten: z. B. ehrlich zu sein; keine Schwächen zu simulieren, um Zuwendung zu „erkaufen". Sie haben ferner eine Pflicht zur Dankbarkeit. Hilfe, die Hochbetagte nötig haben, darf nicht zu dem Irrtum verführen, Altern sei eine Krankheit. Deshalb ist auch die Alterskunde eine Disziplin des Lebens, insofern das Alter eine natürliche Lebensphase markiert. Eigens verwiesen sei auf „Ein Nachwort zur Demenz" (129–133). H. geht zunächst auf die physiologischen bzw. neurologischen Veränderungen ein, die dieses Krankheitsbild im Laufe der Zeit entwickelt. Weil diese neurodegenerative Erkrankung so viele Ängste auslöst, sind folgende Hinweise besonders wichtig: „Die Demenz ist kein plötzlicher und dann vollständiger Fall ins absolute Dunkel. Die Person wird nicht ‚über Nacht' ein neuronales Nichts, das nur noch biologisch weiterlebt […] Wer biologisch noch weiterlebt, kann kaum sein Gehirn vollständig verloren haben" (130). Wenn auch demenzkranke Menschen nicht mehr in jeder Situation selbstbestimmt entscheiden und handeln können, so können sie durchaus ihren Willen aktuell kundtun, den es dann auch zu respektieren gibt, es sei denn, er führe eindeutig zur Selbstschädigung. Wer sich an bestimmten Dingen wie z. B. Musikhören noch freuen kann, der zeigt auch darin seinen Willen zum Leben.

Die Kapitel 8 und 9 (135–171) handeln vom Sterben. Zur *ars vivendi* gehört auch die *ars moriendi*. H. stellt sieben Strategien vor (141–145), mit der Wirklichkeit des Sterbenmüssens umzugehen: von Sokrates und Epikur, Cicero, Michel de Montaigne, Ernst Tugendhat, dem Autor selber, bis zur „inneren" (Schopenhauer) und „äußeren

Euthanasie“ (vgl. 144). Die unterschiedlichen Weisen mit dem Sterben umzugehen, scheinen die oft geäußerte Vermutung zu bestätigen, dass ein Jeder seinen eigenen Tod stirbt. Wichtig ist der Hinweis, neben einer Patientenverfügung vor allem mit den eigenen Angehörigen darüber zu sprechen, wie man am Lebensende medizinisch behandelt werden möchte. Das Denken an das eigene Sterben ist ein gutes Mittel gegen die Verdrängung und Privatisierung des Todes, die in der neueren Literatur zum Thema vielfach beklagt werden. Es gilt deshalb, Sterben und Tod in die Mitte der Gesellschaft zu holen (157). Zu einer Kultur des Sterbens gehören die Haltung des Innehaltens, eine Kultur der Sprache, die sich nicht in vorgestanzte Floskeln flüchtet, eine Wertschätzung für symbolische Handlungen, die unverzweckt ihren Eigenwert haben und dem Abschiednehmen eine eigene Würde verleihen, und schließlich gegen Egalisierungstendenzen das Recht auf Differenz (vgl. 155 f.). „Mit dem Giftbecher, auch dem bekömmlichen, stirbt man nicht seinen eigenen Tod, auch wenn man ihn als Abschiedsparty zelebriert“ (156, mit Hinweis auf Adolf Muschg, *Der weiße Freitag*, München 2017, 188). H. geht auch auf die Frage nach dem Alterssuizid und der ärztlichen Assistenz dazu ein. Allenfalls eine Hilfe als vertraute Person nicht aber in der Eigenschaft als Arzt scheint ihm möglich. In der Regel ist in der terminalen Phase eines Menschen Hilfe angesagt und nicht das Pathos der Selbstbestimmung. In den meisten Fällen ist die Rede vom „Freitod“ beim Suizid verfehlt. Zur Kunst des Alterns gehört fundamental die Anerkenntnis und Annahme der eigenen Endlichkeit.

H. legt mit seinem Buch zur „hohe[n] Kunst des Alterns“ eine „Philosophie des guten Lebens“ vor, dessen Lektüre nicht nur jenen empfohlen sei, die sich bereits in dieser wichtigen Lebensphase befinden. Es besticht durch die Klarheit der Sprache, die bedenkenswerte Fülle von Gedanken und Anregungen, die eigentlich zu einem eher meditierenden Lesen anregen. J. Schuster SJ

Molina, Luis de: *Göttlicher Plan und menschliche Freiheit.* Concordia, Disputation 52, Lateinisch–Deutsch. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von *Christoph Jäger*, *Hans Kraml* und *Gerhard Leibold* (Philosophische Bibliothek; 695). Hamburg: Meiner 2018. CLXXVIII/283 S./Ill., ISBN 978–3–7873–3023–2 (Hardback); 978–3–7873–3024–9 (PDF).

Nur wenige Texte der frühneuzeitlichen Zweiten Scholastik werden gegenwärtig in Philosophie und Theologie so intensiv diskutiert wie die *Concordia* des spanischen Jesuiten Luis de Molina (1535–1600). Es findet sich in diesem Werk aus dem Jahr 1588 der schon damals höchst umstrittene Versuch, „die Vereinbarkeit freier Entscheidung mit den Gnadengaben, mit göttlichem Vorherwissen, göttlicher Vorsehung, Vorherbestimmung und Verwerfung“ zu begründen, wie der Untertitel angibt (1). Trotz der erheblichen Wirkungsgeschichte, die Molina entfalten sollte, liegt neben dem lateinischen Original in der kritischen Ausgabe von Johannes Rabeneck von 1953 bisher lediglich eine vollständige spanische Übersetzung vor. Im rezensierten Band wird vor allem die englische Teil-Übersetzung für Vergleiche herangezogen. Es gibt mittlerweile jedoch auch französische Übersetzungen verschiedener Teile der *Concordia* (von V. Aubin 2002, J.-P. Anfray 2004 und P. Nicolas 2016). Drei Vertreter des Innsbrucker Instituts für Christliche Philosophie haben mit diesem Band nun eine erste deutsche Teil-Übersetzung der *Concordia* in Angriff genommen, und zwar von Disputation 52, in der Molina seine Theorie des Mittleren Wissens zur Vereinbarkeit von göttlichem Vorauswissen und menschlicher Entscheidungsfreiheit begründet. Es handelt sich dabei zwar um einen sachlich zentralen Abschnitt der *Concordia*, was den Umfang betrifft aber nur um einen Bruchteil (etwa 3 %) des Werkes. Zu den je 40 Seiten Quellentext und Übersetzung kommen 158 Seiten Einleitung sowie 143 Seiten Kommentar, außerdem Literatur-, Personen- und Sachverzeichnisse auf 54 Seiten hinzu.

Christoph Jäger (= J.) verfasste die Einleitung; welchen genauen Anteil die anderen beiden Philosophen an Übersetzung und Kommentar hatten, wird nicht spezifiziert,

doch überwiegen auch im Kommentar die Herangehensweise der Analytischen Philosophie und die Molina-Deutung, wie sie J. in zahlreichen Veröffentlichungen entwickelt hat. Wohl mitbedingt durch diesen spezifischen Fokus, wird praktisch ausschließlich deutsch- und englischsprachige Sekundärliteratur herangezogen. Für Vertreter anderer philosophischer Richtungen, für Philosophiehistoriker und für Theologen (wie den Rezensenten) dürfte nicht jedes Detail der äußerst komplex gewordenen analytisch-philosophischen Diskussion des Themas nachvollziehbar sein, während Fragestellungen zu Molinas Theorie aus den genannten anderen Perspektiven allenfalls nebenbei zur Sprache kommen.

Aus diesem Grund ist die umfassende Einleitung sehr hilfreich. Sie beginnt mit einem historischen Abriss (VI–XXXIII) zu Molinas Leben sowie zu den Auseinandersetzungen um die Veröffentlichung der *Concordia* im Kontext des Gnadenstreits im späten 16. Jahrhundert. Die *Concordia* ist ein vor-veröffentlichter Teil des Kommentars zur *Summa theologiae* des Thomas von Aquin, in dem einige im Gnadenstreit diskutierte Fragen eingehend behandelt werden. Es folgt in der Einleitung ein präziser Überblick über zentrale Themen, die im Kontext der 52. Disputation bis in die Gegenwart diskutiert werden. Zunächst werden die verschiedenen Spielarten von Determinismus und Kompatibilismus dem inkompatibilistischen Libertarismus Molinas gegenübergestellt (XXXIV–LI). Genauer werden sodann die Lösungen zum Problem des theologischen Determinismus vor Molina bei Aristoteles, Paulus, Augustinus, Boethius, Anselm, Petrus Lombardus, Thomas von Aquin, Duns Scotus und Ockham vorgestellt und logisch formalisiert (LI–CXXII). J. verweist dabei immer wieder auf die unterschiedlichen Vorstellungen von Gottes Ewigkeit bzw. zeitlicher Existenz, die jeweils mit den Positionen verbunden sind und sich unmittelbar auf die Möglichkeiten des Wissens und Wirkens Gottes auswirken. Schließlich stellt J. die Theorie von Molina zur Vereinbarkeit von göttlichem Vorherwissen und menschlicher Freiheit sowie die Einwände gegen diese Theorie vor, die vor allem in den letzten Jahrzehnten vorgebracht wurden (CXXII–CLXXVI). Was in dieser Einleitung vermisst wird, ist ein thematischer Überblick über die gesamte *Concordia*, verbunden mit einer Begründung, warum gerade Disputation 52 ausgewählt wurde. Ein solcher Überblick würde – über das zum unmittelbaren Kontext Gesagte hinaus (86 f.) – klarer erkennen lassen, welchen Stellenwert die im gewählten Abschnitt behandelten Themen haben und wie Molina seine Argumentation im Gnadenstreit aufbaute. Auch würde ihre theologische Bedeutung besser sichtbar werden, da diese in Disputation 52 wenig zur Sprache kommt.

Die Einleitung schließt mit den üblichen editorischen Anmerkungen zum Quellentext und zur Übersetzung. Der lateinische Text mit kritischem Apparat folgt der Ausgabe von Rabeneck, die von der zweiten Auflage der *Concordia* von 1595 ausgeht. Er steht im Druck parallel zur deutschen Übersetzung (1–83). Diese ist gelungen, weil präzise und gleichzeitig flüssig lesbar. Die Gliederung der Disputation orientiert sich teilweise am thomanischen Quaestionenschema. Um dies besser sichtbar werden zu lassen und damit auch den Aufbau der Argumentation leichter nachvollziehen zu können, hätte es geholfen, die auf den ersten Seiten (3–7) begonnene Einfügung von Zwischentiteln weiterzuführen. Auch in den Literaturangaben mangelt es ein wenig an Einheitlichkeit: Manchmal werden dieselben Kurztitel in Klammern gesetzt, manchmal nicht; häufig fehlt die Angabe moderner Editionen, obwohl dies angekündigt wird (CLXXVII).

Im Kommentar zu den von Molina zu Beginn vorgetragenen Einwänden findet sich neben inhaltlichen Erläuterungen eine Erklärung der wichtigsten Begriffe (89–141, zu Disp. 52.2–7). In den zentralen Abschnitten 8 bis 19 der Disputation verteidigt Molina dann seine Theorie von den drei Arten göttlichen Wissens. Der Kommentar stellt das Natürliche, Freie und Mittlere Wissen Gottes verständlich dar (144–149) und geht auf die wichtigste, bis heute diskutierte Anfrage gegen diese Theorie ein: „Worin gründet der Wahrheitswert kontrafaktischer Freiheitskonditionale?“ (149). Sodann bespricht er vor allem folgende, mit der Theorie vom Mittleren Wissen

zusammenhängende Probleme (144–172): Besitzt auch die Seele Christi Mittleres Wissen und erkennt somit wie der ewige Vater bereits im Voraus, wofür sich jedes mögliche freie Wesen in jeder möglichen Situation frei entscheiden würde? Weiß Gott selbst seine eigenen freien Entscheidungen im Voraus? Wie ist angesichts freier geschöpflicher Entscheidungen das ursächliche Wirken Gottes in der Welt zu verstehen? Die Abschnitte 20 bis 30, in denen Molina seine Theorie mit Aussagen von Theologen und Kirchenvätern stützt, werden summarisch kommentiert (172–184). Auch hier rückt das Problem der Verursachung immer wieder in den Vordergrund. Im Kommentar zur Entgegnung der Einwände werden diese noch einmal logisch formalisiert wiedergegeben und detailliert analysiert (184–220, zu Disp. 52.31–38). So können die jeweiligen Themen zusammenhängend besprochen werden.

Im gesamten Kommentar wird stets auch auf die aktuellen Debatten in der Analytischen Philosophie Bezug genommen, nur selten aber eingehend auf die Diskurszusammenhänge zur Entstehungszeit des Werks, insbesondere im Gnadenstreit. In diesem Kontext könnte der Kommentar zum Beispiel genauer darauf eingehen, warum bestimmte Teile von Abschnitt 12 und der ganze Abschnitt 13 der Disputation erst ab 1595, nicht aber in den Fassungen von 1588 und 1592 enthalten sind, oder warum die Abschnitte 14 und 15 im Jahr 1592 hinzugekommen sind. Die inhaltliche Kommentierung überwiegt bei weitem die historische Kontextualisierung. Zwar wird durchaus auf die in der 52. Disputation angesprochenen theologischen Themen hingewiesen: zum Beispiel auf den Zusammenhang von Gnade, Prädestination und menschlicher Kooperation, und davon ausgehend auf die Frage der Schuld; auf das Wissen Christi aufgrund seiner besonderen gott-menschlichen Personkonstitution; auf die Rolle von Argumenten aus der Heiligen Schrift und von den Kirchenvätern. Der primär philosophisch interessierte Kommentar geht allerdings an keiner Stelle tiefer auf theologische Themen ein, die freilich in anderen Disputationen deutlich stärker im Vordergrund stehen als in dieser.

Trotz dieser Desiderate bleibt festzuhalten: Der rezensierte Band mit seiner tiefgehenden Erschließung der 52. Disputation und der Theorie des Mittleren Wissens sowie mit seiner hervorragenden Einführung ist zweifelsohne ein vorbildlicher quellenbasierter Beitrag zur analytisch-philosophischen Molinismus-Debatte. So wäre es in Zukunft wichtig, mit Übersetzungen weitere Teile der *Concordia* zu erschließen, sie historisch genauer zu untersuchen und sich auch von theologischer Seite mit entsprechenden systematischen Beiträgen einem derart interessanten, tiefgründig systematisch argumentierenden und einflussreichen frühen Jesuitentheologen wie Molina zuzuwenden.

B. Knorn SJ

Fénelon, François: *Abhandlung über die reine Liebe.* Die Kontroverse mit dem Bischof von Meaux über den Begriff der Caritas. Herausgegeben von *Albrecht Kreuzer*. Übersetzt von dems. und *Irmgard Kreuzer*. Mit einem Vorwort von *Robert Spaemann*. Freiburg i.Br. / München: Karl Alber. 166 S., ISBN 978–3–495–48870–6 (Hardback); 978–3–495–81353–9 (PDF).

Hätte Thomas von Aquin mit seiner Aussage ernst gemacht, dass Liebe im eigentlichen Sinne („proprie“) heiße, jemandem Gutes wollen (I 20,1 ad 3), dann hätte es den berühmten theologischen Streit zwischen Jacques Bénigne Bossuet, Bischof von Meaux, und François Fénelon, Bischof von Cambrai, womöglich nie gegeben. Denn, wenn der Mensch Gott lieben soll, diese Liebe aber eigentlich bedeutet, jemandem Gutes wollen, dann stünde es außer Frage, dass die Caritas nicht primär aus dem Streben nach eigener Glückseligkeit herrühren kann. Aber gleichzeitig ist Thomas Aristoteliker und als solcher überzeugt davon, dass der letzte Antrieb für alles menschliche Tun das Streben nach Glück und die Selbstliebe die Wurzel aller Liebe sei (II 25,4 c.). Da beides im Werk immer wieder begegnet, und der Primat der Selbstliebe – vor wie nach Thomas – die stärkere Traditionslinie war, gewinnt Bossuet gegen Fénelon und setzt 1699 die päpstliche Verwerfung von 23 Sätzen seiner

„Maximen der Heiligen“ (1697) als „leichtfertig, anstößig [...] und auch irrig“ durch. Fénelon hat mithilfe der Unterscheidung von *sensus publicus* und *sensus auctoris* (vgl. Spaemanns Einführung, 10; dort allerdings z. T. versehentlich invertiert verwandt) auf eine an Vornehmheit kaum zu überbietende Weise reagiert: Das Verdikt für das Geschriebene nimmt er an und verbietet umgehend sein Buch in der eigenen Diözese, zu dem Gemeinten dagegen steht er weiterhin. Ein Jahr später verfasst er für Papst Clemens XI., der als Kardinal gegen die Verurteilung gestimmt hatte, seine *Dissertatio de amore puro*, in der Hoffnung, den Gedanken der reinen Liebe vor der Gefahr zu retten, vom gallischen Episkopat im weiteren Nachsetzen gegen Fénelon gänzlich geleugnet zu werden (vgl. 15, 155). Er tut dies mit großem Selbstbewusstsein und mit deutlicher Schärfe gegen den Bischof von Meaux (vgl. etwa 101–105). Vor allem tut er es genau und en détail, was den Aufbau der Argumente sehr deutlich hervortreten lässt (aber freilich andererseits zu reichlichen Wiederholungen führt und die Lektüre bisweilen etwas ermüdend macht). Der Traktat liegt nun erstmals im Deutschen vor.

Robert Spaemann wiederholt in seiner Einführung die These seiner Habilitationsschrift zu Fénelon aus dem Jahr 1963, dass Bossuet die neuzeitliche Inversion der Teleologie mitvollziehe, nach der Systeme nicht ein externes Ziel anstreben, sondern ihre Selbsterhaltung. Damit hat Bossuet aber nicht bloß die Neuzeit auf seiner Seite, sondern nicht weniger die klassische Antike. Zwar geht es dort um das Gute statt um Selbsterhaltung, aber dies, weil, wie für Platon und Aristoteles von alles überragender Evidenz, der Mensch sein Glück will und das Gute eben das ist, was ihn glücklich macht. Wenn dies für all sein Wollen gilt, dann natürlich auch für seine Liebe zu Gott, und dann ist ein unmittelbares, nicht instrumentelles Wohlwollen gegenüber Gott eigentlich nicht möglich. Nun hatte aber Aristoteles schon den Gedanken einer Liebe entdeckt, die das Gute für den Freund um des Freundes willen will (EN 1155b31), und diese Definition hatte Thomas aufgegriffen und in ihr den Kernpunkt eigentlicher Liebe ausgemacht. Hier kann nun Fénelon ansetzen. „Zu lieben ist nichts anderes als jemandem wohlzuwollen“ (I 20,2 c.) lautet sein schlagendes Thomas-Zitat (26). So ist die Liebe Gottes zu uns, und wenn er uns aufträgt zu lieben wie er, dann können wir nicht prinzipiell dazu unfähig sein.

Nun meint Bossuet, dass solches Gottlieben eben Seligkeit sei und deshalb der Mensch, wenn er danach strebe, Gott zu lieben, seine Seligkeit erstrebe. Das ist wahr, sagt Fénelon, aber diese Seligkeit besteht aus zwei zu unterscheidenden Elementen: der objektiven und der formalen Seligkeit (22). Die objektive Seligkeit ist tatsächlich Gott, die formale Seligkeit aber besteht in unserer Weise, ihn zu haben – nämlich ihn zu schauen und zu lieben. Unser Gottschauen ist nicht Gott, sondern etwas Geschaffenes (32; wieder mit Verweis auf Thomas: I-II, 3,1 c.). Wären wir nun in unserem Gottlieben auf die formale Seligkeit – unser Glück – hingeordnet, dann wäre unser höchstes Ziel etwas Geschaffenes und das widerspricht jeglicher christlichen Metaphysik. Dabei ist es keine erlaubte Ausflucht, zu sagen, wir liebten die objektive Seligkeit um ihrer selbst willen, um die formale Seligkeit zu erlangen. Denn das hieße, etwas um unseretwillen um seiner selbst willen zu wollen, und dies ist tatsächlich eine Volte in dem Versuch einer Synthese zwischen Ego- und Theozentrismus, die entweder als schizophren („So zu wollen wäre nicht wollen, sondern rasend sein.“ [29; vgl. 34, 66, 83]) oder betrügerisch („Ist Gott [...] der reichliche Vergelter einer erlogenen Entsagung?“ [135]) zu bezeichnen ist.

Also ist reine Liebe prinzipiell möglich. Ist sie auch wirklich? Fénelon verweist vor allem auf Moses (Ex 32,32) und Paulus (Röm 9,3; daneben dienen ihm einige Väter [v. a. Clemens v. Alexandrien und Gregor v. Nazianz], sowie jüngere Mystiker [Franz v. Sales, Theresa von Avila], aber auch die Sittlichkeit der Heiden [72 f., 85 f.] zu Zeugen). Paulus wäre bereit, auf seine Seligkeit zu verzichten, wenn dadurch sein Volk gerettet würde (nicht etwa, wie es im Nachwort heißt [163], würden sie „nicht zu Gott geführt“). Das weiß auch Bossuet, aber er hält dies für ein uneigentliches Sprechen oder nicht verallgemeinerbare „Exzesse im Moment der Ekstase“ (108). Denn angesichts der Verheißungen Gottes sei es ein Verstoß gegen die Pflicht der

Hoffnung, auf die eigene Seligkeit zu verzichten. Fénelon hält dagegen fest, dass hier kein realer Verstoß gegen die Hoffnung vorläge („Keine reale Trennung oder Entbehrung der Seligkeit habe ich jemals erwogen; das läge fern" [116]). Es geht um ein „bedingtes Wollen" (128). Es wird nicht gewollt, dass die eigene Seligkeit versäumt wird, sondern der Liebende findet sich bereit, auf seine Seligkeit zu verzichten, wenn es so wäre, dass sein Verzicht das Heil des Anderen hervorbrächte.

Aber ist es nicht so, dass wir tatsächlich hoffen sollen, und dass Gegenstand der Hoffnung das Erreichen unserer Seligkeit ist? Ja, so ist es. Die Hoffnung erhofft tatsächlich Gott als ihre Glückseligkeit, aber wenn dieses heilige Begehren zur Leittugend wird, gibt es so etwas wie eine nicht mit der Hoffnung zusammenfallende Caritas nicht. Andersherum setzt die Hoffnung die Caritas voraus, und dies doppelt: Nur weil Gott schon geliebt wird, auch wenn wir nicht mit ihm vereint sind, ist die Einheit mit ihm ein sinnvoller Gegenstand des heiligen Begehrens (vgl. 26). Dieses Begehren ist aber nicht ein neben der reinen Liebe stehender Grundtrieb nach dem Eigenen, sondern entspringt der Caritas: Gott lieben, heißt lieben, wen und was er will, und dazu gehören ich und meine Seligkeit (76–79).

Was bedeutet das nun praktisch? Sind das nicht überzogene mystische Debatten, wie nicht wenige Zeitgenossen dachten? Nein, für Fénelon bedeutet, Gott mit reiner Liebe lieben, ihn, und das heißt seinen Willen, mehr zu lieben, als dass er mein Glück ist. Das macht die je jetzt empfangene Beauftragung zu einem in sich gewollten Gut, statt zu einem Mittel für künftige Seligkeiten. Fénelons größter Trumpf dürfte sein, dass er sogar beim glückszentrierten Augustinus, dessen *frui* als Wohlwollen zu retten, er sich redlich, wenngleich Rez. nicht überzeugend, Mühe gibt (63 f.), eine Stelle findet, an der der Primat des Guten über die mit ihm verbundenen Güter (= Gut für uns) deutlich heraustritt: Auch wenn der Kampf nicht zu gewinnen wäre, „müssten wir lieber wollen, in der Mühsal dieses Kampfes zu bleiben, als die Herrschaft der Laster in uns [zu]zulassen, ohne ihnen zu widerstehen" (140; *De Civitate Dei* XXI, c. 15).

Fénelon reflektiert mit aller methodischen Strenge auf die Herzmitte des Christentums, seine Liebe, und legt frei, dass weder der neuzeitliche noch der antike Egozentrismus begründen können, dass die Liebe jemandem um seiner selbst willen gut will. Es ist an der Zeit, dass Theologie und Philosophie ihn wieder (oder eher: allererst) entdeckt. Das würde auch eine neue Pastoral freisetzen, eine, die nicht primär beim Heilsverlangen des Menschen ansetzt (vgl. Nachwort, 159 f.), sondern bei seiner Sehnsucht nach Güte, nach einer Liebe also, die uns rein wohlwill, welches Wohlwollen zuinnerst darin besteht, uns selbst zu solchem Wohlwollen ihr und dem (Mit-) Menschen gegenüber zu berufen und zu befähigen. Für eine solche Pastoral braucht es Mut, weil sie den Menschen nicht bei seiner Schwäche packt, sondern sich an seine Hochgemutheit wendet. Das hat Fénelon gewagt und dafür Bossuet gegenüber den Kürzeren gezogen. Vielleicht ist seine Zeit jetzt gekommen, wo der Mensch so sehr wie noch nie das Gefühl dafür verloren hat, Gott zu brauchen. Vielleicht geht es beim Christentum tatsächlich um eine Religion, die von eudaimonistischen Vorannahmen aus in ihrem Letzten nicht zu erschließen und deshalb auch nicht zu verkündigen ist.

Endlich liegt Fénelons wichtigstes philosophisch-theologisches Werk im Deutschen vor, und dies in einer gut lesbaren und klugen Übersetzung. Andererseits sei nicht verschwiegen, dass die Edition einige Wünsche unerfüllt lässt. Schwerwiegend erscheint mir, dass hier überhaupt nur der erste Teil der *Dissertatio* vorliegt und das Fehlen der drei anderen Teile keine Erwähnung findet. Weiterhin fehlen nicht bloß Angaben zur Paginierung des lateinischen Originaltextes, sondern jeglicher Hinweise, wo dieser zu finden ist. Letzteres lässt sich hier nachholen: In Band III der *Oeuvres Complète de Fénelon* (420–541). Das Finden der jeweiligen Stelle auf Latein gestaltet sich natürlich dennoch ziemlich schwierig. Weiter fehlen editorische und übersetzerische Hinweise: Die Zwischenüberschriften der Unterkapitel sind als solche nicht gekennzeichnete Einfügungen der Herausgeber. Wann und warum wird Text kursiv gedruckt; wann stehen Anführungszeichen bei Zitaten und wann nicht; und warum wurde dies nicht so übernommen, wie es im Originaltext steht? Auch könnte

die geschichtliche Hinleitung etwas genauer sein (z. B. ist es doch nicht unerheblich, dass anstelle der *Dissertatio* dem Pontifex schließlich ein erheblich kürzeres Sendschreiben zuging, dessen inhaltliche Schnittmenge und Unterschiedenheit mit der *Dissertatio* weiterer Untersuchung bedarf [Oeuvres, III, 541–571]).

Spaemann erinnert daran, dass Rousseau den Wunsch geäußert hat, Fénelons Lakai zu sein, „um sich zu seinem Kammerdiener emporzudienen" (11). So weit muss man nicht gehen. Es reichte schon, sein Schüler zu sein, um tiefer in das Geheimnis göttlich-menschlicher Liebe vorzudringen. Die vorliegende Übersetzung ist dazu eine dankenswerte Hilfe. F. von Heereman

Willaschek, Marcus: *Kant on the Sources of Metaphysics*. The Dialectic of Pure Reason. Cambridge [u. a.]: Cambridge University Press 2018. X/298 S., ISBN 978–1–108–47263–0 (Hardback).

Kants *Kritik der reinen Vernunft* enthält nicht nur eine Abrechnung mit der Schulmetaphysik seiner Zeit, sondern zugleich eine Abhandlung über die Quellen der Metaphysik in der Natur der allgemeinen Menschenvernunft. Auf Letzteres stützt Willaschek (= W.) seine „konstruktive Interpretation" (1) der transzendentalen Dialektik. Ihr zufolge sucht die Vernunft auch in ihrem empirischen Gebrauch zu allem Bedingten das Unbedingte. Dabei verfährt sie sowohl diskursiv (geht vom Bedingten zu seiner Bedingung) als auch iterativ (fragt nach der Bedingung der Bedingung). Ferner strebt die Vernunft nach Vollständigkeit, das heißt nach einem Abschluss ihres Fragens entweder bei einem ersten Bedingenden oder bei einer Reihe von Bedingungen, die ihrerseits unbedingt ist.

In Kap. 1 erläutert W. einleitend die kantische Auffassung von Vernunft und das kantische Verständnis von Metaphysik. Im Mittelpunkt seines Interesses steht die Unterscheidung zwischen dem ‚logischen' und dem ‚realen' Gebrauch der Vernunft. In ihrem logischen Gebrauch zieht die Vernunft mittelbare Schlüsse und sucht nach den obersten Prinzipien des Erkennens. Der reale Gebrauch zielt auf Gegenstände, die die Vernunft als die ersten Prinzipien der Dinge ansieht. Die Metaphysik im hier einschlägigen Sinn handelt von solchen transzendenten, das heißt jenseits der Erfahrung gelegenen Gegenständen. – Wie der Autor in Kap. 2 näher ausführt, dient der logische Gebrauch der Vernunft weniger der Ableitung neuer Erkenntnisse als vielmehr der Offenlegung der inferentiellen Strukturen unseres Wissens. Dabei folgt die Vernunft der Maxime, „zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden" (B 364). Unbedingt ist eine Erkenntnis, die weder aus anderen Erkenntnissen abgeleitet werden kann, noch etwas anderem ihre epistemische Gewissheit verdankt. Die Suche nach der systematischen Einheit unserer Erkenntnisse bestimmt W. zufolge die wissenschaftliche Forschung bis in die Gegenwart. Auch wenn sie im Alltag eine geringere Rolle spielen mag, bildet sie einen wesentlichen Zug der menschlichen Vernunft. – Während die logische Maxime von inferentiellen Verhältnissen zwischen Propositionen handelt, richtet sich das von Kant so genannte „oberste Prinzip der reinen Vernunft" (B 365) auf reale Verhältnisse zwischen Gegenständen. Das Prinzip fordert zu jedem gegebenen Bedingten die Annahme der „ganzen Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist" (B 364). Anders als jüngere Debatten über die Beziehung der metaphysischen Abhängigkeit (*grounding*) unterscheidet Kant – entsprechend den drei Kategorien der Relation – mehrere Arten des Bedingtseins, nämlich (1.) der Attribute durch das Subjekt, dem sie inhärieren, (2.) der Folge durch den Grund, von dem sie abhängt, und (3.) der Teile eines Ganzen durch die Wechselwirkung, in der sie miteinander stehen. Ferner unterscheidet Kant zwei Formen des Unbedingten, nämlich einerseits eine Reihe, die als Ganze durch nichts außerhalb ihrer bedingt ist, andererseits das erste Glied einer Reihe, das durch kein weiteres Glied derselben Reihe bedingt ist. In Kap. 3 fasst W. die beiden Formen des Unbedingten unter dem Begriff einer „Totalität der Bedingungen" (vgl. B 379) zusammen: „Wenn ein Gegenstand x existiert, der im Hinblick auf irgendeine reale

bedingende Beziehung R (die ein Fall von Inhärenz, Dependenz oder Konkurrenz ist) bedingt ist, dann existiert auch die Totalität seiner R-Bedingungen" (97).

Das Herzstück von W.s Rekonstruktion bildet die Interpretation des kantischen Arguments für den Übergang von der logischen Maxime zum obersten Prinzip der reinen Vernunft in Kap. 4 und 5. Wie sich zeigt, setzt die Geltung der logischen Maxime die Annahme des obersten Prinzips zwar in einem regulativen, nicht aber in einem konstitutiven Sinn voraus. Um zur systematischen Einheit unserer Erkenntnisse zu gelangen, muss die Vernunft nicht die Existenz des Unbedingten als eines Gegenstandes voraussetzen. Sie muss jedoch annehmen, dass die gleiche Art von Struktur wie zwischen unseren Erkenntnissen auch innerhalb der Natur herrscht. Gibt es zu jeder bedingten Einsicht eine sie bedingende unbedingte Einsicht, dann gibt es auch zu jedem bedingten Gegenstand einen ihn bedingenden unbedingten Gegenstand (123). Versteht man diese Annahme konstitutiv, ergibt sich der transzendentale Schein, der zu den Widersprüchen und Fehlschlüsse der herkömmlichen Metaphysik führt. Deutet man die Annahme hingegen regulativ, gelangt man zu der Sicht von Wissenschaft, die Kant selbst im Anhang zur transzendentalen Dialektik darlegt. Dass sich der logische nicht vom realen Gebrauch der Vernunft trennen lässt, begründet W. mit der Unvollständigkeit unserer Wahrnehmung. Weil wir nur einen begrenzten Teil der Wirklichkeit sinnlich erfassen, gelingt es uns erst, systematische Einheit in unsere Erkenntnisse zu bringen, wenn wir die Existenz auch solcher Gegenstände annehmen, die uns (noch) nicht empirisch gegeben sind (130 f.). Damit ist freilich nicht behauptet, dass wir die Existenz irgendeines Unbedingten ableiten müssten. Die Versuchung, es dennoch zu tun, führt W. auf die tief in der allgemeinen Menschenvernunft verwurzelte Annahme des transzendentalen Realismus zurück. Ihr zufolge müsste es sich bei den Gegenständen unserer sinnlichen Erfahrung zugleich um Dinge an sich selbst, das heißt um Gegenstände einer nicht-sinnlichen Anschauung handeln. Der transzendentale Realismus fußt somit auf der verbreiteten Überzeugung, dass die rationale Ordnung unserer Vorstellungen der Ordnung der Natur entspricht.

Im zweiten Teil des Buches befasst sich W. mit Kants Herleitung der transzendentalen Ideen. Entgegen dem Anschein ergeben sie sich nicht einfach aus den Formen logischen Schließens, sondern entsprechen konkreten psychologischen, kosmologischen und theologischen Schlüssen (Kap. 6). Auch handelt es sich bei den transzendentalen Ideen genau genommen nicht um die Begriffe der Seele, der Welt und Gottes, sondern um die Konklusionen bestimmter metaphysischer (Fehl-)Schlüsse. W. zählt neun solcher Ideen, nämlich die Gedanken der Substantialität, der Einfachheit, der Identität und der Geistigkeit der Seele (Kants Paralogismen), die Gedanken der Vollständigkeit der Zusammensetzung, der Teilbarkeit, der Entstehung und der Abhängigkeit der Welt (Kants Antinomie) sowie den Gedanken eines realsten Wesens (Kants transzendentales Ideal). Die Paralogismen der rationalen Psychologie beruhen auf der Voraussetzung, dass ein Merkmal, ohne das wir uns einen Gegenstand nicht vorstellen können, diesem wirklich zukommt. So schließen wir etwa daraus, dass wir alle unsere Gedanken einem über die Zeit gleichbleibenden (logischen) Ich zuschreiben müssen, auf die Identität der (metaphysischen) Person. Auf ähnliche Weise folgert die Kosmologie aus der Gegebenheit eines Intervalls in der Zeit die Vollständigkeit der Reihe aller ihm vorangegangenen und es bedingenden Zeitabschnitte. Da die Totalität der Bedingungen nur entweder durch einen ersten Anfang oder durch eine unendliche Zeitspanne als gegeben gedacht werden kann, verstrickt sich die Vernunft in einen Widerspruch. – Nach den Problemen hinsichtlich unserer Spekulationen über die menschliche Seele sowie über die Welt im Ganzen (Kap. 7) wendet sich W. der Idee Gottes zu (Kap. 8). Aus der logischen Maxime, jedem Gegenstand von zwei einander entgegengesetzten Prädikaten immer eines zuzuschreiben, ergibt sich zunächst der Gedanke eines realen Etwas, dem alle möglichen positiven Prädikate zukommen. Sodann schließt die Vernunft aus der Existenz der kontingenten Wirklichkeit auf ein notwendiges Wesen als deren unbedingter Bedingung. Das notwendige Wesen wird wiederum gleichgesetzt mit dem *ens realissimum*. Doch während Kant gegen die

Annahme eines vollständig bestimmten Gegenstandes solange nichts einzuwenden hat, wie sie aus heuristischen Gründen und zum regulativen Gebrauch geschieht, mündet der konstitutive Gebrauch des Prinzips in einen Fehlschluss. – Im letzten Kapitel vervollständigt W. sein Bild der transzendentalen Dialektik durch den Nachweis, dass Kants Kritik der Metaphysik nicht auf der Annahme des transzendentalen Idealismus beruht. Während der transzendentale Idealismus die Abhängigkeit aller Merkmale der durch uns erkannten Gegenstände von der menschlichen Erkenntnisfähigkeit lehre, behaupte der transzendentale Realismus lediglich die Eignung unserer kognitiven Vermögen zur Erkenntnis der Wirklichkeit. Dadurch entstehe der Spielraum, anzunehmen, dass die Dinge zwar weitgehend, aber eben nicht vollständig dem entsprechen, wie wir sie uns vorstellen. Also, so lautet W.s Ergebnis, liefert die transzendentale Dialektik einen Grund zur Ablehnung des transzendentalen Realismus, ohne sich deshalb auf den transzendentalen Idealismus festzulegen.

W. hat ein äußerst lesenswertes Buch geschrieben. Er verbindet Kant-Exegese auf dem neuesten Stand und höchsten Niveau mit der systematischen Frage nach der Reichweite menschlichen Denkens. Obwohl der von W. vorgeschlagene „Rational Sources Account" (3 et passim) das Augenmerk mehr auf den Ursprung und weniger auf die Kritik metaphysischer Überzeugungen legt, handelt Kants transzendentale Dialektik von den Grenzen unserer Vernunft. Das sei an einer weiterführenden Überlegung verdeutlicht. W. fasst den von Kant zurückgewiesenen transzendentalen Realismus in der These zusammen: „Es herrscht eine notwendige Übereinstimmung zwischen den Prinzipien der Vernunft und den Prinzipien der Wirklichkeit" (144). Demzufolge wäre das berüchtigte hegelsche Diktum „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig" der Ausdruck eines transzendentalen Realismus. Die These lässt unbestimmt, ob mit der Strukturgleichheit eine allem Wirklichen zugrundeliegende höhere Vernunft oder beispielweise die evolutive Anpassung der menschlichen Vernunft an die natürliche Wirklichkeit behauptet werden soll. Das führt zu der Frage, wie sich W.s transzendentaler Realismus zu der von Kant im vierten Abschnitt des Paralogismen-Kapitels verteidigten Position des empirischen Realismus verhält. Gemäß der letzteren „korrespondiert unseren äußeren Anschauungen etwas Wirkliches im Raum" (A 375). Behauptet der Realismus im Allgemeinen nicht mehr als die strukturelle Entsprechung zwischen dem Subjekt und dem Objekt der Erkenntnis, zielt der empirische Realismus auf die Übereinstimmung der sinnlich wahrnehmbaren Welt mit den Formen der menschlichen Anschauung. Gleichwohl lehrt uns die Physik, dass die Strukturen der materiellen Wirklichkeit nicht dem euklidischen Raum unserer Anschauung entsprechen. Für wahr halten kann man derartige wissenschaftliche Einsichten freilich nur auf dem Boden der Überzeugung von der Korrespondenz der Formen unseres Denkens mit der Realität. Lässt man die transzendentale Ästhetik, das heißt das kantische Verständnis von Raum und Zeit einmal beiseite, dann lautet die Kritik am transzendentalen Realismus, er beanspruche die Geltung seiner Prinzipien ungerechtfertigterweise auch für solche Gegenstände, die keiner sinnlichen Erfahrung zugänglich sind. So betrachtet ginge es nicht um die Annahme oder Zurückweisung der Entsprechung zwischen Vernunft und Wirklichkeit im Allgemeinen, sondern um die rationale Erkennbarkeit nichtsinnlicher Gegenstände. Während der transzendentale Realist die Möglichkeit der spekulativen Erkenntnis des Unbedingten einräumt, endet der legitime Gebrauch unserer Vernunft laut Kant an den Grenzen der sinnlichen Wirklichkeit. Entscheidend für die Interpretation W.s ist nun die Auffassung, dass der transzendentale Realist die Entsprechung zwischen Vernunft und Wirklichkeit als etwas Notwendiges ansehe. Will der Kritiker des transzendentalen Realismus weder zum transzendentalen Idealisten noch zum Skeptiker werden, muss er zweierlei begründen: auf der einen Seite die Überzeugung von der weitgehenden Übereinstimmung zwischen den logischen Prinzipien und der Struktur der Wirklichkeit, auf der anderen Seite die Einschränkung dieser Entsprechung auf die Welt unserer Erfahrung. W.s Lesart der transzendentalen Dialektik leistet einen Beitrag zum

zweiten Teil der Aufgabe. Was den ersten Teil angeht, bürdet er sich eine Beweislast auf, die in etwa derjenigen von Kants transzendentaler Analytik entspricht, nämlich die Rechtfertigung der Annahme einer – wenn auch nicht notwendigen – Entsprechung zwischen der menschlichen Vernunft und der empirischen Wirklichkeit. Ein Anhaltspunkt, wie ein solcher Nachweis gelingen könnte, lässt sich vielleicht aus der Bemerkung ziehen, der subjektive Ursprung der transzendentalen Ideen spreche „gegen ihre objektive Realität – dagegen, dass sie auf Objekte und objektive Merkmale, die unabhängig von uns existieren, reagieren" (262). Das hieße im Umkehrschluss, uns auf diejenigen Prinzipien der Erkenntnis zu stützen, die auf empirische Gegenstände reagieren (*being responsive*). Angesichts der Unklarheit, inwiefern nicht nur unsere sinnliche Wahrnehmung, sondern auch die Prinzipien des Denkens auf irgendetwas „reagieren", bleibt jedoch zur Eröffnung eines gangbaren Auswegs aus der Alternative von transzendentalem Realismus und transzendentalem Idealismus noch einiges zu tun. – Abschließend seien drei kleinere technische Ungenauigkeiten vermerkt. Bei den Prinzipien RC1 (sic!) bzw. RC-1, RC-2 und RC-3 (160–162) muss es sich wohl um RS-1, RS-2 und RS-3 handeln (vgl. 157). Auf Seite 220 sollte von den ersten zwei (statt ersten drei) Schritten der Ableitung des transzendentalen Ideals die Rede sein. Die Definition des transzendentalen Realismus (TR) in Kap. 5 bezieht sich auf die Korrespondenz der Prinzipien der Vernunft mit der „Realität" (144), während in derselben Definition auf S. 245 von „empirischer Realität" die Rede ist. G. Sans SJ

Rössner, Christian: *Der „Grenzgott der Moral"*. Eine phänomenologische Relektüre von Immanuel Kants praktischer Metaphysik im Ausgang von Emmanuel Levinas. Freiburg i. Br. / München: Karl Alber 2018. 694 S., ISBN 978–3–495–48844–7 (Paperback); 978–3–495–81698–1 (PDF).

Die Dissertation von Christian Rößner (= R.) hat drei Teile: „A. Hermeneutische Prolegomena" (41–160); „B. Responsive Lektüre: Autonomie als Antwort" (161–422); „C. Hyperbolische Epilegomena: Religion für Erwachsene" (423–552). Der „Beschluß" steht unter dem Titel: „Das Tor der Tugend, der Grenzgott der Moral und das Ende aller Dinge" (553–563). Zu bemerken ist: Seit Platons Blick auf Sokrates, Augustins *Confessiones* und Kants Transzendentalphilosophie bezog sich die abendländische Philosophie auf das faktische Leben, dessen Aufgaben zu bedenken sind.

Zwar führt Kant die „Autonomie des Willens" als „oberstes Princip der Sittlichkeit" an und nennt die „Autonomie das alleinige Princip der Moral" (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [= GMS] BA 88), hat dabei aber auch „jedes andere vernünftige Wesen" im Blick (GMS BA 66). Den Satz, dass „die vernünftige Natur [...] als Zweck an sich selbst existirt", sieht Kant nur als „subjectives Princip menschlicher Handlungen"; ein „objectives Prinzip" mit unbedingter Geltung folgt bei ihm erst aus der Einsicht, dass sich auch „jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt", als „Zweck an sich selbst" vorstellt (ebd.). Was Emmanuel Levinas „Heteronomie" nennt, ist also nicht unvereinbar mit Kant (47–67). „Das Praktische" denkt Kant (gegen Levinas und R.) aber nicht „völlig unabhängig vom Kognitiven und vom Seinsverstehen" (vgl. 126–128), da die Kritik der reinen Vernunft (= KrV) Platz für die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten lässt: Die „De-Ontologisierung der Deontologie", der „Bruch zwischen dem endlich-sinnlichen Sein und Sinn des Sittlichen" lässt sich also schon als Kants „epochale Entdeckung" verstehen. R. betont, „in welchem Maße bei Kant schon die existenzphilosophische Methode angelegt ist" (155). Denn Kant betreibe in der Transzendentalphilosophie Reflexion des Faktischen, meide Spekulation fern von Gegebenem und denke Gott als transzendentales Ideal ohne „Anmaßung überschwänglicher Einsichten". Nach R. kommt „Kant laut Levinas letztlich nicht über die sozusagen schlechte Unendlichkeit einer bloßen Extrapolation aus dem Endlichen" hinaus (156 f.). R. erklärt: „Der folgende Versuch, das heimliche Herzstück der kantischen Philosophie mit Kant gegen seinen eigenen Strich zu lesen, ist in diesem

Sinne und allein deshalb ein Ausbruchsversuch, weil er tiefer hineinzukommen hofft in das Geheimnis eines Denkens, das Levinas vehementer verteidigt als viele selbsternannte Kantianer" (160).

R. betont die ansonsten oft vernachlässigte Rolle der Anderen bei Kant, besonders im Kapitel „Responsive Relektüre: Autonomie als Antwort" (s.o.), unter Beachtung der wirksamen Einwände von Hermann Andreas Pistorius (zu ‚Kants vergessenem Rezensenten', vgl. 179–188). Der Abschnitt „Die Gabe des Gesetzes" (189–303) mag den Unwillen von Kantianern wecken, die übersehen, dass Kant in seine Begründung des Gesetzes „jedes andere vernünftige Wesen" einbezieht. Ob man dem „Faktum der reinen praktischen Vernunft [...] dictatorisches Ansehen" zuspricht (194; vgl. KrV B 766), hängt davon ab, wie das „Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen" zu beurteilen ist, was Levinas betont, aber schon Kant zur Sprache gebracht hat: „Der speculativen Vernunft aber untergeordnet zu sein und also die Ordnung umzukehren, kann man der reinen praktischen gar nicht zumuthen, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der speculativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist" (vgl. Kritik der praktischen Vernunft [= KpV] A 215–219; hier: A 219).

Im Kontext der Vernünftigkeit endlicher Wesen und des Primats der praktischen Vernunft ist Kants These zu der uns schon durch die Vernunft versicherten Liebe Gottes zur Menschheit (jedes einzelnen Menschen und aller Anderen) zu beachten (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [= RGV] B 176). R. bedenkt das „einzige Factum der reinen Vernunft" (KpV A 56) nach drei Seiten (212–303: „καθ' αὐτό", „θύραθεν" und „ὕστερον πρότερον"); „das Faktum der Vernunft" deutet er als „dem Selbstbewußtsein fremdes Angebot, das bereits durch sich selbst hinreichend beglaubigt ist" (226). Der Abschnitt „Die Stimme der Vernunft" beginnt mit der starken These: „Kants Denken der Autonomie läßt sich darum als ein in Levinas Sinne heteronomes Denken rubrizieren" (304).

Bevor Kantianer diese provozierende These bestreiten, sollten sie die Grundlage des praktischen Prinzips beachten, das nach Kant das Dasein anderer vernünftiger Wesen voraussetzt. Kant nennt das „Bewußtsein des moralischen Gesetzes" ja ein der Vernunft „fremdes Angebot, das nicht auf ihrem Boden erwachsen, aber doch hinreichend beglaubigt ist" (KpV A 218); ein „objectives Princip" wird es erst durch das faktische, Achtung gebietende Mitdasein anderer vernünftiger Wesen (GMS BA 66). R. beginnt den Abschnitt „Die Stimme der Vernunft" (304–422) mit der genannten These und der Behauptung, dass „sich Kant ab der zweiten Kritik als impliziter Phänomenologe" erweise (310). Beachtenswert sind hier die Thesen Johannes Schwartländers zum Gehorsam bei Kant, die R. zitiert: „Das moralische Sein ist für Kant vielmehr das gehorsame Vollbringen des unbedingten Anspruchs und gut ist der Mensch allein in diesem Gehorsam" (284, Anm. 344). Hierzu gehört auch das „Gehorsam" gebietende (nicht „Autarkie" verheißende) Wort Kants, das R. zitiert (266, Anm. 289), von zeitgeistigen Kantianern aber wenig beachtet wird: „Das Bewußtsein einer freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz doch als mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen, aber nur durch eigene Vernunft angethan wird, verbunden, ist nun die Achtung fürs Gesetz" (KpV A 143).

R. erwähnt Kants Nähe zu J. J. Rousseau (306), M. Henry (309) und P. Ricœur (337); er führt die „Empfänglichkeit der freien Willkür für die Bewegung derselben durch praktische reine Vernunft" als „Faktumslehre" an (165 u. ö.; vgl. KpV A 56). Klarer hätte er betonen können, dass die „Achtung vor dem Sittengesetz" (331) ihren Grund im Dasein der anderen Vernunftwesen als Zwecken an sich selbst hat (GMS BA 66). R. nennt zwar Heideggers These: „Andererseits kommt der Ruf zweifellos nicht von einem Anderen, der mit mir in der Welt ist. Der Ruf kommt aus mir und doch über mich" (*Sein und Zeit*, 275). Er weist hier aber mit Recht auch auf die Kritik Karl Löwiths hin (351). So gelangt er schließlich zu Kants Auslegung der „‚Religion des guten Lebenswandels' samt ihrer (An-)Erkenntnis ‚aller Pflichten als göttlicher Gebote'" (401). Damit ist der dritte Hauptteil vorbereitet: „C. Hyperbolische Epi-

legomena: Religion für Erwachsene“ (423–552). Der Beitrag von Levinas *Le primat de la raison pure pratique* wird selten beachtet (Originaltext in: *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, herausgegeben von N. Fischer; eingeleitet, übersetzt und kommentiert von J. Sirovátka Hamburg 2004, 191–202; Levinas sagt dort u. a. (201): „Mais le moment religieux du kantisme est plus moderne qu'on ne pense.“).

Die von Levinas mit Kant gesuchte *religion d'adultes* tritt laut R. als biblisch-geschichtlich tradierte, für philosophische Reflexion offene Theologie auf. R. wagt sich hierbei an zentrale Themen: „I. Christologie ohne Jesus“ (454–487); „II. Theologie ohne Theodizee“ (488–502); „III. Eschatologie ohne Hoffnung?“ (503–552). Das erste Kapitel zielt auf „das hermeneutische Programm einer *moralis interpretatio*, die sich *eo ipso* mit dem aufklärerischen Anliegen einer Entmythologisierung verbindet“ (454). Es hat selten bemerkte Vorstufen in christlicher Theologie (z. B. Augustinus: s. Denis 25,7 f. zur *virginitas mentis*). Fraglich bleibt das Verhältnis des konkret Geschichtlichen zum abstrakt gedachten Sittengesetz (456 f.). Zwar erklärt Kant: „Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist“ (KpV A 220). Dennoch nennt Kant sie „das einzige [...], was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht“ und was „das reine Sittengesetz [...] ihnen beständig und richtig vor Augen hält“ (KpV A 58), was er anhand moralisch relevanter Situationen expliziert (KpV A 54). Ob es eine „Christologie ohne Jesus“ ohne Konkretisierung der Idee geben kann, bleibt fraglich: Was R. von Kant zum „praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes“ zitiert (458: vgl. RGV B 76) ist offener für Geschichtliches, als die Formel „Christologie ohne Jesus“ nahelegt (455–458). Offenbar besteht bezüglich der Trinitätslehre Reflexionsbedarf, wozu R. auch auf Levinas verweist (*Un homme Dieu?*; 462, Anm. 166–169). Resümierend erklärt R. (483):

„Emmanuel (Kant, Levinas) kann ein inkarniertes Subjekt der Moralität denken, dem der Anspruch eines Andere[n] und Höhere[n] im Gewissen einverleibt ist und in dem sich in diesem Sinne das Fleisch für das Wort öffnet; daß aber das Wort Fleisch geworden sei, verfällt unter den philosophischen Prämissen der hebräsch-humanistischen religion d'adultes dem Mythologie-Verdikt: Jesus Christus, der fleischgewordene Geist, ist der vergottete Magier. Die menschliche Selbstreflexion im Absoluten, die Vermenschlichung Gottes durch Christus ist das proton pseudos.“

In einer „Theologie ohne Theodizee“ knüpft Levinas laut R. an Kant an, was in deren beider Rekurs auf Hiob gründe (488–502). Am Ende steht die Frage „Eschatologie ohne Hoffnung?“ (503–552) mit der These, „die der faktischen Endlichkeit von Sein und Zeit das letzte Wort nicht läßt“ (508, unter ebenso heideggerkritischem Hinweis auf Levinas: *La mort et le temps*; 75 f.). Dieser Abschnitt ist unter Bezug auf die dritte von Kants Grundfragen zu verstehen: „Was darf ich hoffen?“ (z. B. KrV B 833). R. spitzt sie auf die Frage der „*duratio noumenon*“ zu und legt sie als mit der Zeit ganz unvergleichbare Größe“ aus (510). Resümierend erklärt er: „Gott und das gehoffte Gut als ‚das höchste Weltbeste'“ sind „nicht […] zur Sittlichkeit nothwendig“, sondern werden „durch sie nothwendig“, denn „sie fungieren nicht als Motivatoren, sondern als Garanten der Sinnhaftigkeit dessen, was dem Menschen normativ vorgegeben ist und faktisch aufgegeben bleibt“ (521 f.). Laut R. geht es „nicht darum, bei Kant einen Gottesbeweis zu finden, der unsere Angst vor dem Tod beruhigen könnte, sondern um den Aufweis, daß es im Herzen des endlichen Seins der Subjektivität […] eine vernünftige Hoffnung, eine apriorische Hoffnung gibt“ (539). Levinas gehe mit Václav Havel „über den Wortlaut der kantischen Postulatenlehre“ hinaus, „doch an Kants haltender Hand“ (542 f.; dazu zitiert R. aus Levinas: *La mort et le temps*). Die Arbeit mündet (552) in ein Wort aus Kants Religionsschrift (RGV B 219), das in der heute für Philosophie und Theologie erneut kritischen Situation bedenkenswert ist:

„Daß der Mensch durchs moralische Gesetz zum guten Lebenswandel berufen sei, daß er durch unauslöschliche Achtung für dasselbe, die in ihm liegt, auch zum Zutrauen gegen diesen guten Geist und zur Hoffnung, ihm, wie es auch zugehe, genug

thun zu können, Verheißung in sich finde, endlich, daß er, die letztere Erwartung mit dem strengen Gebot des erstern zusammenhaltend, sich als zur Rechenschaft vor einen Richter gefordert beständig prüfen müsse: darüber belehren und dahin treiben zugleich Vernunft, Herz und Gewissen." N. Fischer

Bergson, Henri: *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*. Aus dem Französischen übersetzt von *Eugen Lerch*. Mit einem Aufsatz von *Ernst Cassirer*: „Henri Bergsons Ethik und Religionsphilosphie" (Philosophische Bibliothek; 592). Hamburg: Meiner 2019. XXXVII/335 S., ISBN 978–3–7873–3181–9 (Paperback).

Zwischen Bergsons großem Erfolg *L'évolution créatrice* (Schöpferische Entwicklung [PhB 664], Hamburg: Meiner 2013) von 1907 und dem Erscheinen seiner letzten Monographie, dem hier besprochenen Buch, liegt ein ungewöhnlich langer Zeitraum – in den u. a. der Erste Weltkrieg fällt. 100 Jahre nach Ende dieses Krieges veröffentlicht der Meiner-Verlag die von Bergson selbst autorisierte Übersetzung von Eugen Lerch (EA: Jena: Diederichs 1933). Das Buch von 1932 ist eine Folge dieses Krieges: Bergson, der selbst für den Kriegseintritt der USA auf Seiten der Entente geworben hat, bietet hier eine philosophische Analyse an, die die Gründe in der menschlichen Natur, die zu Krieg führen, offenlegt – gerade auch die religiösen Gründe. Und gleichzeitig ist es doch wiederum die Religion, die die Zwangsläufigkeit dieser Gründe aufhebt und überwindet. Hier kommen Bergsons berühmte Distinktionen zwischen statischer und dynamischer Religion sowie geschlossener und offener Moral zum Tragen.

Es ist ein großes Verdienst dieser Neuausgabe, ihr den im Titel genannten Aufsatz Ernst Cassirers voranzustellen, der gerade in seinem zweiten Teil (XIX–XXXVII) eine schlüssige Zusammenfassung von *Les deux sources de la morale et de la religion* bietet und es in den Zusammenhang des Bergson'schen Gesamtwerks einordnet. Cassirers Urteil, dass es hier zum Bruch mit dem Biologismus kommt, dass endlich der Durchstoß zur Freiheit geschieht, geht in seiner Interpretation von *Les deux sources* jedoch zu sehr von *L'évolution créatrice* aus. Schon im *Essai sur les données immédiates de la conscience* von 1889 (Zeit und Freiheit. Versuch über das dem Bewusstsein unmittelbar Gegebene [PhB 632], Hamburg: Meiner 2016) ist dieser Bruch angelegt, auch wenn er erst im vorliegenden Werk seinen ethischen und religionsphilosophischen Ausdruck findet.

Mit dieser letzten liegen nun alle vier großen Monographien Bergsons in der Philosophischen Bibliothek vor – ein Unterfangen, das im Zuge der von Frédéric Worms verantworteten Kritischen Neuausgabe der Werke Bergsons (2007–2011) begonnen wurde. Das lädt dazu, sowohl einen Vergleich mit den anderen Übersetzungen (1.) als auch mit der Kritischen Neuausgabe von *Les deux sources* (2.) zu ziehen:

1. Was bei den anderen drei Büchern in der Philosophischen Bibliothek sehr hilfreich war, fehlt hier: Eine Einleitung aus der Sicht eines heutigen Philosophen, wofür man einen Rémy Brague (der die Einleitungen zu den anderen Büchern verfasst hat), einen Frédéric Worms, einen Matthias Vollet oder eine Caterina Zanfi (vgl. Caterina Zanfi, Bergson und die deutsche Philosophie. 1907–1932, Freiburg: Alber 2018) hätte anfragen können. Womit die Aufnahme des Cassirer-Textes gar nicht in Frage gestellt werden soll: Er ist ein wichtiges Dokument der frühen Rezeption dieses Buches im deutschen Sprachraum aus einer bestimmten, kantianisch geprägten Perspektive. Und dem Philosophen der symbolischen Formen gereicht heute noch seine ausgewogene Darstellung und Kritik von *Les deux sources* zur Ehre, ist die Kritik Bergsons an Kants praktischer Philosophie doch sehr deutlich. Neben Cassirer wäre es allerdings interessant gewesen, die Kritik einer ganz anderen philosophischen Richtung darzustellen, z. B. derjenigen, für die Max Horkheimer steht (Max Horkheimer, Zu Henri Bergsons Les deux sources de la morale et de la religion, in: Zeitschrift für Sozialforschung II [1933] 1, 104–106), welcher Bergson aufgrund mangelnder Berücksichtigung „der fortgeschrittenen Ökonomik und Psychologie" der traditionellen

Theorie zuordnet. Oder noch besser diejenigen, die an Bergson positiv anknüpfen: Eucken, Simmel, Scheler, Driesch, Plessner, Schütz (vgl. dazu Zanfi, Bergson und die deutsche Philosophie). Was die deutschen zeitgenössischen Texte jedoch nicht bieten und was von großem Interesse gewesen wäre, ist die historische Einordnung von *Les deux sources* im Rahmen der Auseinandersetzungen um die Mystik, die in der französischen Philosophie in den 1920er und 30er-Jahren stattfanden (vgl. dazu z. B. Jean Baruzi, Le point de rencontre entre Bergson et la mystique, in: Recherches philosophiques 2 [1932–33], 301–316).

War bei den anderen Übersetzungen auch ein Glossar angefügt worden, welches die Übersetzungsentscheidungen dokumentiert, so vermisst man es jetzt: Gerade auch mit seinem letzten Buch war Bergson noch einmal als Sprachschöpfer tätig (z. B. „supplement d'âme", wobei man sich fragen kann, ob neben Lerchs Übertragung mit „Mehr der Seele" [326] nicht auch eine andere Variante hätte in Betracht gezogen werden können – die Übersetzerinnen Margarethe Drewsen und Roswitha Plancherel-Walter haben sich jahrelang mit den Bergson-Texten beschäftigt und hätten vielleicht einen Vorschlag machen können).

2. Ein Vergleich mit der französischen Kritischen Neuausgabe (Henri Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion. Dossier critique par Frédéric Keck et Ghislain Waterlot, Paris: PUF 2008) offenbart, was die deutsche Neuausgabe noch alles hätte bereichern können: ein nach Personen, Götternamen, Orten-Zivilisationen-Völkern, Begriffen, Bildern, Beispielen gegliedertes Register; eine „table analytique"; eine Rezeptionsgeschichte des Buches (bzw. Geschichte der Antizipation, z. B. bei Evelyn Underhill, Bergson and the Mystics); Rezeptionslinien einzelner Aspekte wie der geschlossenen Moral und der statischen Religion bzw. der dynamischen Religion und der Mystik, Politik und Moral; eine umfangreiche Bibliographie.

Interessant wären zudem Hinweise bezüglich des Verhältnisses zwischen Bergson und der Theologie gewesen – ein Thema, das in den letzten Jahren bearbeitet worden ist (vgl. z. B. Camille de Belloy, Le philosophe et la théologie, in: Ghislain Waterlot [Hrsg.], Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et la religion, Paris: PUF 2008, 303–319).

Und auch in Deutschland gab es in den vergangenen Jahren wichtige Veröffentlichungen zu Bergson (vgl. z. B. Matthias Vollet, Die Wurzel unserer Wirklichkeit. Problem und Begriff des Möglichen bei Henri Bergson, Freiburg: Alber 2007; Heike Delitz, Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken, Weilerswist: Velbrück 2015), die in eine Bibliographie gehört hätten.

Fazit: Die Neuherausgabe der Übersetzung von *Les deux sources* stellt uns noch einmal die ganze Problematik der Rezeption gerade dieses Werks in Deutschland vor Augen. Zanfi hat auf die stark durch die eigenen philosophischen Perspektiven geprägten Kritiken Horkheimers und Lukács hingewiesen (Zanfi, Bergson und die deutsche Philosophie, 20 f.), die das Bild Bergsons in Deutschland in der Nachkriegszeit prägten. Dass 2007 (!) unter der Federführung von Matthias Vollet erstmals eine Bergson-Tagung in Deutschland stattfand („Bergson und Deutschland – Das Problem der Lebensphilosophie", 5.–7. Juli 2007, Mainz, woraus das international besetzte Bergson-Nachwuchsforschernetzwerk entstand, so Zanfi, Bergson und die deutsche Philosophie, 21, Anm. 15), zeigt das ganze Ausmaß der Ignoranz innerhalb der Philosophie in Deutschland hinsichtlich eines Denkers an, von dem Jankélevitch sagt: „Heute kann niemand Philosophie betreiben, als ob Bergson nicht existiert hätte […]" (V. Jankélévitch u. a., Cet invisible Bergson que nous portons en nous. Une table ronde du „Figaro littéraire", 19.05.1966, 10–11). Hinsichtlich der problematischen Rezeption dieser letzten Monographie des Literaturnobelpreisträgers von 1927 in Deutschland hätte in einem Einleitungstext orientiert werden müssen, was leider nicht geschehen ist!

Doch bei allen Fragen, die sich bezüglich der Kontextualisierung von *Les deux sources* in Deutschland stellen, ist es wichtig, den Text und seinen Inhalt nun wieder selbst in den Blick zu nehmen. Frédéric Worms hat zu Recht darauf hingewiesen,

dass es eines der wenigen philosophischen Bücher ist, die in ihrem Titel schon eine These enthalten, nämlich die These, dass es zwei Quellen der Moral und der Religion gibt (vgl. Frédéric Worms, Bergson ou les deux sens de la vie, Paris: PUF [2]2013, 265). D. h., dass nicht Religionen in Opposition zueinander stehen, sondern dass es innerhalb einer jeden Religion einen Gegensatz zwischen dem Statischen und dem Dynamischen gibt, dass es innerhalb jeder Moral einen Gegensatz zwischen dem Geschlossenen und dem Offenen gibt – und Übergänge, die jedoch nie in Form einer Dialektik zu denken sind. Diese in diesem Buch so brillant erläuterte These gilt es heute erneut zu entdecken. Bergsons Distinktionen sind ein Antiserum gegen alle oberflächlichen und tendenziösen Darstellungen der Religionen. Zugleich ist Bergsons These auch eine Anfrage an die Theologie, da die zweite – mystische – Quelle der Religion eine andere Erkenntnisart einführt, die Intuition, die nicht jedem zugänglich ist. Die Spannung zwischen einer allgemein zugänglichen Intelligenz, die zu einem geschlossenen „System" führt, und einer aufgrund ihrer Erfahrungsabhängigkeit partikulär erscheinenden Intuition, die in einen offenen Universalismus mündet (vgl. Die beiden Quellen, 248–250), hält Bergson auch heutiger Theologie vor Augen. Deshalb kann diesem Buch trotz der erwähnten Unzulänglichkeiten nur eine breite Leserschaft in den philosophischen und theologischen Instituten (jeder „Couleur") gewünscht werden! M. Kneer

Certeau, Michel de: *Der Fremde oder Einheit in Verschiedenheit.* Übersetzt und herausgegeben von *Andreas Falkner.* Stuttgart: W. Kohlhammer 2018. 232 S., ISBN 978–3–17–034054–1 (Paperback).

Hierzulande ist der französische, früh verstorbene Jesuit Michel de Certeau (1925–1986) für breitere Kreise leider immer noch nahezu ein Unbekannter, dem man, wenn überhaupt, mit Scheu begegnet – trotz der Veröffentlichungen etwa von Christian Bauer, Iso Baumer, Daniel Bogner, Georg Eickhoff, Marian Füssel, Johannes Hoff oder Joachim Valentin. Unter Kennern und Liebhabern gilt Certeau längst als Geheimtipp. Ironie der Geschichte: In der letzten Auflage des *Lexikon für Theologie und Kirche* wurde er vergessen, erfuhr dann aber immerhin im Nachtragsband (LThK[3], Bd. 11) noch eine (wenn auch kurze) Würdigung. Dass viele seiner Schriften nach wie vor nur im französischen Original zugänglich sind, trägt vermutlich zur Zurückhaltung bei, sich auf diesen theologischen Außenseiter und Querdenker einzulassen. Es lohnte! Umso erfreulicher, wenn (nach dem Klassiker *Mystische Fabel* von 2010) wieder ein wichtiger Text – jetzt *L'étranger ou l'union dans la difference* aus dem Jahr 1969 – ins Deutsche übersetzt ist. Dies ist diesmal das Verdienst des österreichischen Jesuiten Andreas Falkner, der in den vergangenen Jahren bereits wiederholt kleinere Texte von Certeau für die Zeitschrift *Geist und Leben* ins Deutsche übertragen hat.

Die Übersetzung von *Der Fremde oder Einheit in Verschiedenheit* folgt der von Luce Giard besorgten Ausgabe von 2005, in der allerdings, wie der Übersetzer bemerkte, das Vorwort der Erstausgabe von 1969 und außerdem die vierte Seite des Covers fehlte (die einen anderen Text enthielt). Falkners Übersetzung legt auch diese übergangenen Texte vor. In seiner Einleitung „Zur Übersetzung" (9–12) finden sich sowohl das Originalvorwort (vgl. 10) als auch die ursprüngliche vierte Seite (vgl. 10 f.), die als „ein treffendes Resümee des ganzen Buches" zu gelten habe, „mit dem der Autor es zu seiner Meditation *Der Pilger von Emmaus* in Beziehung setzt" (10).

Aufschlussreiche Informationen enthält „Hinführendes von Luce Giard" (13–24), die Certeaus Text kontextualisiert und werkgenetisch einordnet, indem sie ihn im Umfeld der Zeitschriften *Christus* und *Études* verortet, wo ein Teil der in *Der Fremde oder Einheit in Verschiedenheit* publizierten Artikel zwischen 1963 und 1969 erschienen waren. Das Buch, so Giard, markiere „ein bedeutsames Ereignis im Werdegang Michel de Certeaus". Und sie weckt Neugier: „Der oft missverstandene Untertitel dieses Werkes führte vor allem bei denen zu abwegigen Deutungen, die, ohne das

Buch gelesen zu haben, dessen zentrale These verstanden haben wollten" (15). Denn als es 1969 erstmals erschien, hatte sich Certeau bereits einen Namen gemacht mit der Edition und Kommentierung des *Memoriale*, des geistlichen Tagebuchs von Peter Faber (Pierre Favre), des ersten Priesters der 1540 gegründeten Gesellschaft Jesu, und von etlichen Texten des Mystikers Jean-Joseph Surin, eines Zeitgenossen von Descartes. Man sagte Certeau eine Karriere als namhafter Historiker voraus, doch stand er 1969 – vier Jahre nach Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils und ein Jahr nach dem Epochenbruch von 1968 – bereits „an der Schwelle einer neuen Etappe seines intellektuellen Weges" (19). Giards Einschätzung lautet: „Dieses kleine Buch mag als Adieu an eine abgeschlossene intellektuelle und soziale Welt gesehen werden, die er noch besuchte, deren institutionelle Identität er gelten ließ und sich in Bezug auf sie weiterhin auf dem Laufenden hielt" (18). Von daher erhellen die Bewertungen, man habe (nach François Dosse) nicht nur „eines der großartigsten geistlichen Bücher der Zeit" (vgl. 9), sondern auch, „ohne dass es dem Autor bewusst war, seine Porträtskizze" vor sich bzw. (nach Georges Balandier) „ungewollt eine Autobiografie" (24).

Eingerahmt werden die zwei Abschnitte „Begegnen" (37–150) und „Glaube bewegt" (151–211) von den beiden ebenso kurzen wie starken Texten „Geistliche Erfahrung" (25–35) und „Wie ein Dieb" (212–229). Als „Zeuge" und „Wanderer" (25) führt sich Certeau darin ein, als Gottsucher und damit – das Wort fällt zwar nicht – indirekt als Mystiker. Die sieben unterschiedlich langen Artikel kreisen um diese Thematiken: „Der Fremde", „Regeln des Konflikts", „Zu Wort kommen lassen: Pädagogische Erfahrungen", „Von Entwicklungshilfe zu Gemeinsam leben", „Christentum in der Zeit der Revolution", „Vom Glauben reden in der Sprache des Alltags" und „Apologie der Verschiedenheit". Die einfache, aber gehaltvolle Sprache fasziniert. Quellen sind, neben durchgängigen biblischen Anspielungen, u. a. Thomas von Aquin, Augustinus, Karl Marx und Ernst Bloch, Hannah Arendt, französische Autorinnen und Autoren natürlich (nicht nur spirituelle oder philosophische), aber auch deutsche wie Ernst Käsemann, Gerhard von Rad, Martin Heidegger oder Hans Küng. Johannes Climacus oder Clemens von Alexandrien, Jan van Ruysbroek, Surin, Newman, Jacques Loew: Solche Namen öffnen Horizonte. Sie laden in Welten ein, die in den 1960er Jahren eher nicht en vogue waren, mit denen Certeau jedoch umso mehr etwas aussagt, nicht zuletzt über sich selbst.

Die Beschäftigung mit Michel de Certeau hat einen aktuellen, für manche vielleicht überraschenden Nebeneffekt: Denn der vielseitige, zunehmend interdisziplinär arbeitende Grenzgänger ist, neben Henri de Lubac SJ (1896–1991), einer der beiden französischen Theologen, die Papst Franziskus stark beeinflusst und nachhaltig geprägt haben. Wer diesen Papst verstehen und in seine Denkwelt eintauchen will, wer nicht nur wiederholt, was andere behaupten, kommt nicht umhin, sich ernsthaft mit den Wurzeln seines Denkens auseinanderzusetzen – zu diesen Wurzeln gehört auch Certeau. Dessen französische Edition von Peter Fabers *Memoriale* hatte Jorge Mario Bergoglio SJ seinerzeit dazu inspiriert, eine argentinische Übersetzung des *Memoriale* zu organisieren und sich für die Spiritualität und Mystik des 17. Jahrhunderts zu interessieren. Auch in einem anderen Punkt „treffen" sich der französische und der argentinische Jesuit: Um die Volksreligion und -kultur Lateinamerikas wissend, hat sich Certeau in Studien mit der Logik und alltäglichen Praktik populärer Kultur beschäftigt – unverkennbar ein Interesse, das Franziskus mit ihm teilt, zumal dessen Wertschätzung der argentinischen *teología del pueblo* in Verbindung mit Elementen der Volksfrömmigkeit starke Parallelen zum Ansatz von Certeau aufweist. Deswegen kommt man nicht umhin, manche Passagen in der vorliegenden Übersetzung mit den großen Linien von Franziskus (z. B. in *Evangelii gaudium*) in Verbindung zu bringen: etwa die Ausführungen über den Missionar bzw. Apostel und das beständige Aufbrechen in dem Beitrag „Von Entwicklungshilfe zu Gemeinsam leben" (91–120) oder Beobachtungen in „Apologie der Verschiedenheit" (175–211). Letztere geben nicht nur Auskunft über den gedanklichen Horizont des französischen Jesuiten (geschrieben, als sich katholische Milieus auflösten und eine Gott-ist-tot-Theologie

favorisiert wurde), sondern auch über die Welt von Franziskus, der bekanntlich Peter Faber im Dezember 2014 heiliggesprochen hat. Was Michel de Certeau mit seinen Publikationen über eine Reihe von Mystikern und anderen interessanten Denkern getan hat, nämlich sie aus ihrer Nischenexistenz zu befreien, das wünscht man ihm selber im deutschsprachigen Raum. Diese Übersetzung leistet dazu einen wichtigen Beitrag. A. R. Batlogg SJ

Bauer, Christian / Sorace, Marco A. (Hgg.): *Gott, anderswo?* Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau. Ostfildern: Grünewald 2019. 444 S./Ill., ISBN 978–3–7867–4027–8 (Paperback).

Der französische Jesuit Michel de Certeau (= C.; 1925–1986) war ein in vielen Disziplinen aktiver Denker. Von theologischer Mystikgeschichte über philosophische Handlungstheorie, Geschichtstheorie, Soziologie, Ethnologie bis hin zur Psychoanalyse reichte sein Interesse. Er versuchte seine Gegenwart zu deuten, ohne die oft verborgene Präsenz des Religiösen bewusst oder unbewusst zu übersehen. Gegenwärtig werden seine Werke und seine als inspirierend empfundenen Ansätze poststrukturalistischen Denkens in verschiedenen Fächern aktiv rezipiert. In der deutschsprachigen Theologie jedoch sind bislang noch nicht viele Autoren auf ihn aufmerksam geworden, obwohl mittlerweile seine Hauptwerke auch in deutscher Übersetzung vorliegen. Gerade in den letzten zehn Jahren sind auch mehrere seiner Schriften zur Mystikgeschichte und religiösen Gegenwartsdeutung ins Deutsche übersetzt worden. Dem vorliegenden Band kommt das Verdienst zu, erstmals im deutschsprachigen Raum verschiedene Versuche, die Theologie mit C. ins Gespräch zu bringen, zu versammeln. Er geht in Teilen auf eine Tagung der Arbeitsgemeinschaft „Theologie der Spiritualität" von 2014 zurück, was vielleicht auch die Tatsache erklärt, dass die seitdem vor allem von Andreas Falkner erstellten Übersetzungen theologischer und geistlicher Schriften in den Artikeln nicht herangezogen wurden.

Der Band beginnt mit einer ausführlichen biographischen Einführung von *Christian Bauer* (13–81), der ein eindrucksvolles intellektuelles Profil des Denkers mit zahlreichen Zitaten aus seinen Werken zeichnet, ohne detailliert auf Daten und Fakten des äußeren Lebens einzugehen. Er stellt ihn in Aufnahme des von Angelus Silesius bekannten mystischen Motivs als „Wandersmann" dar (46), der immer „anderswo" die nicht unmittelbar fassbare religiöse Präsenz zu orten versucht, und zwar sowohl in der frühneuzeitlichen Geschichte der Mystik wie in den scheinbar vom religiösen Urgrund völlig entfremdeten Lebens- und Arbeitswelten von Menschen in den Metropolen der 1970-er Jahre. Um diese Heterotopien zu ergründen und in einer „Heterologie" (14) zu rekonstruieren, sah sich C. gezwungen, eine „verwundbare christliche Zeitgenossenschaft" (13) anzunehmen, eine tiefe Offenheit also gegenüber dem ganz Anderen, wie es sich in der Spätmoderne zeigt. Dies führte ihn auch zu einer „verwundeten" Randexistenz im wissenschaftlichen und religiösen Leben. Während C. zunächst primär die Spiritualitätsgeschichte erforscht hatte, arbeitete er in den Jahren 1964–1973 die Prinzipien eines spätmodernen Christentums heraus. Diese werkbiographische Wende wird mit ähnlichen Entwicklungen bei M.-Dominique Chenu (1895–1990) und Michel Foucault (1926–1984) verglichen (49 f.) und auf den für C. „gründenden Bruch" zum Ende der genannten Periode zugespitzt, als er sich von seinem Lehrer Henri de Lubac (1896–1991) abgesetzt und soziologisch wie theologisch die Vision eines zeitgenössischen Christentums eigenständig ausformuliert hatte.

Bei diesem Bruch und dieser Vision setzen auch die meisten der folgenden 16 thematischen Beiträge an, die im Rahmen dieser Rezension nicht im Detail gewürdigt werden können. Die Aufsätze werden hier nicht in der Anordnung des Buches vorgestellt, sondern nach thematischen Schwerpunkten gruppiert, und zwar geleitet von der Frage, welche theologisch bedeutsamen Themen jeweils vor allem in die Aufmerksamkeit gerückt werden. Es sind zunächst weniger die theologischen Inhalte, sondern eine besondere Weise der Wahrnehmung und eine spezifische Sprachlichkeit,

welche sich von C. her für ein theologisch angemessenes Ergründen und Darstellen des Geheimnisses Gott nahelegt (*Joachim Valentin*, 85–97). Immer wieder wird auf die Denkweise des „Nicht ohne" hingewiesen, die einerseits das Indirekte der Gottesrede, andererseits die Relevanz von Pluralitätsfähigkeit in religiösen Bezügen andeutet. Statt in klassisch-metaphysischer Rationalität muss die Wahrheit des Evangeliums in der Theologie nach C. eher in Fragen, diskursiven Interaktionen und Ereignissen gesucht und in gebrochener Sprache, in Negativer Theologie zum Ausdruck kommen (*Hadwig Müller*, 107–129; *Michael Eckert*, 133–146; *Michael Schüßler*, 147–175). Auch in C.s Deutung bildender Kunst sowie in seiner Auseinandersetzung mit der Realität der Stadt kommt dieses Verständnis von Wirklichkeit und Erkenntnis zum Tragen (*Marco A. Sorace*, 333–345; *Gerrit Spallek*, 373–393).

Diese Art zu denken führt dann zu einer neuen Weise des Glaubens und der religiösen Praxis, die als weiteres Feld theologischer Anschlussmöglichkeiten in verschiedenen Aufsätzen behandelt wird. Der Glaube besteht demnach nicht primär in mentalen Akten und im verbalen Ausdruck. Er ist vielmehr ein suchend-experimentelles Wandern zu Leerstellen und an Sehnsuchtsorte, er entsteht in Begegnungen mit kulturellen Differenzen, er bedarf einer Haltung der Anerkennung von Alterität und findet seinen besten Ausdruck in Gesten (*Daniel Bogner*, 95–106; *Margit Eckholt*, 195–221; *Jörg Seip*, 289–308). Ein besonderer Aspekt in diesem Zusammenhang ist die Aufnahme des Diskurses der Verwundbarkeit in zwei Beiträgen, in denen herausgearbeitet wird, wie mit Kategorien von C. das Scheitern sowie das Erleben von Brüchen und Schwachheit im christlichen Glauben thematisiert und gedeutet werden kann. Doch dient dieser Diskurs nicht nur zur geistlichen Bewältigung von Krisen, sondern theologisch zur Thematisierung von Gnade und zur Abkehr von vorgeblichen Gewissheiten (*Hildegund Keul*, 309–330; *Christian Kern*, 395–415).

Konkrete Anwendung findet diese Weise des Glaubens im Verständnis des Gebets und des Ordenslebens nach C. Die Weltgewandtheit muss sich jeweils mit christlicher Zeichenhaftigkeit verbinden, wenn die christliche Existenz und insbesondere das Ordensleben eine Zukunft haben sollen. Dabei spielen auch körperliche Gesten eine wichtige Rolle. Der Weltbezug darf also gerade nicht mit einer verringerten Radikalität, die Andersheit des Evangeliums zu leben, einhergehen. Dies bedeutet aber wiederum nicht, eine vermeintlich starke Haltung von Kulturkämpfern einzunehmen, sondern gerade von Christus her die Schwäche der christlichen Existenz von innen heraus zu akzeptieren (*Johanna Breidenbach*, 347–372; *Ulrich Engel*, 417–440). Nicht zuletzt führt dieses Verständnis des Glaubens und der Praxis zu besonderen ekklesiologischen Folgerungen. Erst das Zerbrechen von Ordnungen der Kirchlichkeit bilde demnach eigentlich spirituelle Menschen heraus, die eine Sehnsucht haben nach dem Gott, der fehlt (*Gregor Maria Hoff*, 177–193). Zwei weitere Beiträge stehen mit den ekklesiologischen Konsequenzen durchaus im Zusammenhang, weisen aber darüber hinaus: *Johannes Hoff* zeichnet nach, wie C. Henri de Lubacs Theorie vom Leib Christi taktisch reinterpretierte. Dabei ergeben sich nicht nur Einblicke in das theologische Ringen dieser beiden Jesuiten mit der Säkularität in der Moderne, sondern auch kritische Perspektiven auf C.s Umgang mit christlichen Traditionsbeständen (251–288). *Judith Gruber* schließlich wendet die Raumtheorie von C. auf die Rezeptionsgeschichte von Melchior Canos *Loci-theologici*-Lehre im 20. Jahrhundert an und entwickelt somit von C. her einen hermeneutischen Schlüssel für das Verständnis theologischer Entwicklungen (225–250).

Der Sammelband eröffnet also ein Spektrum von Gesprächsinitiativen mit unterschiedlichen theologischen Themen von der Fundamentaltheologie über die Dogmatik und Pastoraltheologie bis hin zur Theologie des Geistlichen Lebens. Das Gespräch befindet sich sicher noch in der Anfangsphase, denn in den meisten Beiträgen geht es um ein Entdecken, was alles im Werk von C. für die Theologie anschlussfähig ist. Der Streit verschiedener Deutungen bleibt noch ganz im Hintergrund, allerdings auch das kritische Hinterfragen von C.s Theorien aus theologischer Sicht. Gerade dies wäre in einem zweiten Schritt nun auch stärker nötig, etwa indem man fragt, inwiefern das

Wahrheitsverständnis von C. oder seine theoretischen Rekonstruktionen plausibel sind. Auch wenn C. bereits viel von dem, was eine gläubige Existenz heute prägt, vorausgesehen und vorweggenommen hat, könnte man jetzt, ein halbes Jahrhundert später, durchaus auch noch stärker die kulturellen und zeitlichen Differenzen berücksichtigen, die sich zwischen der Realitätswahrnehmung von C. und der heutigen Welt ergeben haben, die in bestimmten Teilen noch viel säkularisierter ist und in der das Christentum in weit stärkeren weltweiten Ungleichzeitigkeiten lebt als damals. Aus diesen und möglichen anderen Gründen könnten sich schließlich Grenzen für ein theologisches Anknüpfen an C. nahelegen. Weitere Rezeptionsmöglichkeiten könnten sich im Gegenzug ergeben, wenn man noch stärker als im vorliegenden Band den frühen C. berücksichtigen würde, etwa in seinen Forschungen und Deutungen zur ignatianischen Mystik, also zu Peter Faber und zu Jean-Joseph Surin, wobei freilich auch kritisch seine historisch-theologische Methode und die Differenzen zur Wiederaufnahme der Mystikforschung im Spätwerk zu untersuchen wären. – Diese Desiderate sollen weitere theologische Forschungen zu C. anregen und keinesfalls die Leistung des vorliegenden Bandes zur Eröffnung dieses Gesprächs schmälern. Es wird ein Gespräch sein, von dem die Theologie nur profitieren kann, weil sie von C. her zu interdisziplinärer Anschlussfähigkeit geöffnet wird und sich daraus neue philosophisch, gesellschaftlich und geistlich relevante Fragen an sie richten werden.

B. Knorn SJ

Taylor, Charles: *Ein säkulares Zeitalter*. Herausgegeben von *Michael Kühnlein* (Klassiker auslegen; 59). Berlin: De Gruyter 2019. VIII/245 S., ISBN 978–3–11–040939–0 (Paperback); 978–3–11–040948–2 (PDF); 978–3–11–040960–4 (EPUB); ISSN 2192–4554.

Charles Taylors „A secular age“ (2007) hat sich innerhalb kürzester Zeit zu einem Klassiker der Ideengeschichte entwickelt. Anders als Habermas, der in seinem postsäkularen Lernmodell auf die Übersetzbarkeit religiöser Inhalte abstellt, knüpft Taylor (= T.) bewusst bei den vorbegrifflichen Sinnbedingungen des menschlichen Daseins an, um „den Code des säkular-ästhetischen Vernunftdenkens zu entschlüsseln.“ (1) Die zentrale Stellung der Selbstinterpretation des Menschen und die Anerkennung spiritueller Vielfalt sind, wie *Michael Kühnlein* (1–16) in seinem einleitenden Beitrag betont, dabei aufs Engste mit biographischen Gegebenheiten verknüpft (vgl. 1 f.). Eine intensive Auseinandersetzung mit Hegels Freiheitsverständnis (vgl. Hegel; 1975) und eine detaillierte Genealogie unseres modernen Selbstverständnisses (vgl. Sources of the Self; 1989) legen die Basis für die monumentale Hintergrundgeschichte des säkularen Zeitalters, einer philosophischen Meistererzählung, die „Säkularisierung in einen bestimmten Sinn-Kontext von Freiheit und Würde“ (9) einbettet. Der anspruchsvolle Versuch, die Konflikte der Moderne in Form einer „Zwillingsgeschichte gegenseitigen In-Frage-Stellens“ (14) zu erschließen, betont die Pluralität moderner Wertsysteme, in denen „Immanenz und Transzendenz […] als wählbare Optionen“ (14) begriffen werden müssen.

Bereits die Einleitung, in der T. die drei Ebenen der Säkularisierung vorstellt und die Begriffe des Spirituellen sowie der Religion umreißt, konfrontiert uns mit einem reflexiven Verständnis von Glauben als einer konkreten Option, die sich jeder Form von Naivität entschieden widersetzt (vgl. 17). *Otfried Höffe* (17–30) weist auf den breit angelegten Begriff von Hermeneutik und die damit einhergehenden methodischen Weichenstellungen hin (vgl. 21). Zugleich kritisiert er T.s Verständnis von Säkularität und stellt dem völlig selbstgenügsamen Humanismus Kants komplexe These einer immanenten Autonomie, die über sich selbst hinausweist, entgegen (vgl. 26 f.). Vor dem Hintergrund der komplexen abendländischen Geistesgeschichte kann zudem zurecht gefragt werden, ob die Qualifizierung der Unterscheidung von natürlich und übernatürlich als spezifisch modern nicht letztlich auf eine krasse „Selbstüberschätzung der Neuzeit und der Moderne“ (28) hinauslaufen muss?

Der erste Hauptteil „Reformwerk“ setzt nach *Karl Gabriel* (31–46) mit einer vielschichtige Kultur- und Praxisgeschichte des Alltags ein. T. fragt nach den Dynamiken der mit der Säkularisierung einhergehenden Reformen. Dass er sich dabei auf die Grundlagen „einer anthropologisch fundierten, kulturtheoretisch ausgerichteten sowie sozialwissenschaftlich informierten Sozialphilosophie“ (32) stützen kann, verleiht diesem Versuch erst sein volles Gewicht. Ausgehend vom argumentativen Rahmen, der mit dem prononcierten Schlagwort der Entbettung bezeichnet werden kann, skizziert *Rudolf Schlögl* (47–58) die Dynamiken einer disziplinierenden Gesellschaft und ihrer Akteure. Er setzt sich mit T.s Kritik an Subtraktionstheorien und dem damit einhergehenden methodischen Anspruch, das Konzept *sozialer Vorstellungsschemata* könne „einen Ausweg aus dem Dilemma zwischen idealistischer und materialistischer Erklärung“ (47) anbieten, auseinander. Die moralische Ordnung, wie sie in den neuzeitlichen Naturrechtskonzepten zum Ausdruck kommt, und die sozialen Vorstellungsschemata der Neuzeit – i. e. objektive Ökonomie, Öffentlichkeit und Volkssouveränität – bieten nach *Hans-Peter Krüger* (59–76) einen Ansatzpunkt dafür, sich aus einem hermeneutischen Idealismus mit seinem Primat des Selbstverstehens zu lösen. Die sozialen Vorstellungsschemata eröffnen über den Umweg einer wechselseitigen Verflechtung von sozialen Praktiken und Hintergrundverständnissen neue Perspektiven, die als „konzeptionelle Version von einer historisch gewachsenen Lebenswelt“ (75) gedeutet werden können.

Im zweiten Hauptteil „Der Wendepunkt“ fragt T. danach, wie sich der Übergang von der gesellschaftlichen Selbstverständlichkeit der Religion zum ausgrenzenden Humanismus, der selbst keines Transzendenzbezuges mehr bedarf, erklären lässt. Dass der Deismus als Übergangsphänomen und später der radikale Humanismus zu einer tragfähigen Option für breite Schichten der Gesellschaft werden konnten, lässt sich nach *Veronika Hoffmann* (77–90) anhand von drei, eng miteinander verzahnten Ebenen verständlich machen: Die anthropozentrische Wende und eine gesellschaftliche Verschiebung, in der die Idee der unpersönlichen Ordnung in den Vordergrund rückt, verbinden sich mit einem geläuterten Religionsverständnis zu einer Dynamik, in deren Folge es zu einer Entzauberung der Welt (vgl. 85) kommt. Konsequenterweise werden die moralischen Quellen nunmehr im Inneren des Menschen (vgl. 86 f.) selbst verortet – ein Umbruch, der unser Welt- und Selbstverständnis bis heute prägt.

Der dritte Hauptteil von T.s Studie „Der Nova-Effekt“ knüpft bei den inneren Spannungen der bisher entwickelten Konstellationen an und treibt ihre Dynamik weiter voran – allerdings ohne dabei ein ausdrücklich historisches Interesse zu verfolgen. Der Fokus ist nach *Christoph Seibert* (91–108) ethischer Natur und eng mit dem Grundanliegen verknüpft, „ein Konzept für einen konstruktiv-kritischen Umgang mit kultureller Pluralität zu entwickeln“ (92) und wechselseitige Lernprozesse (vgl. 106) anzustoßen. Gerade weil die „Suche nach Lebenssinn als anthropologisches Grundfaktum“ (93) aufgefasst werden kann, lässt sich eine Minimalbedingung für den Dialog formulieren, an der religiös-weltanschauliche Positionen zu messen wären: „Sie müssen aus eigenen Gründen prinzipiell dazu in der Lage sein, sich selbst annäherungs- und versuchsweise am Ort des Anderen zu sehen.“ (107) Nur so könnte dasjenige, was den Anderen auszeichnet, eine positive Bedeutung für das Eigene gewinnen, ohne dabei vereinnahmt zu werden. *Peter Nitschke* (109–130) diskutiert die Frage, warum die Reformprozesse selbst immer wieder von Neuem eine immanente Gegenaufklärung hervorbringen. Er verweist auf „die dialektische Natur der Rationalität“ (117) und zeigt, wie eng Aufklärung bzw. Entzauberung und Religion trotz aller Gegensätze miteinander verwoben bleiben (vgl. 128).

Der vierte Hauptteil „Erzählungen von der Säkularisierung“ zeichnet den Weg der Religion in der säkularen Moderne nach (vgl. 133). Soll angesichts der Spannung zwischen Mobilisierung und Authentizität, die unsere durch vielfältige kulturelle, historische und soziale Dynamiken geprägte Wirklichkeit durchziehen, Erkenntnisgewinn möglich bleiben (vgl. 146), lässt sich ein Rückgriff auf Idealtypen trotz der damit einhergehenden Gefahr einer ungedeckten Vereindeutigung nach *Gottfried*

Küenzlen (131–148) nicht vermeiden. T.s Stärke liege darin, den eigenständigen Charakter der Religion herauszustellen (vgl. 145), ohne dabei die Fragilisierungsprozesse, denen die überlieferte Religion ebenso wie säkulare Glaubensformen unterworfen sind, zu verschleiern (vgl. 149). Auf dieser Basis kann *Oliver Flügel-Martinsen* (149–160) T.s kritische Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Formen des Religiösen skizzieren. Wie ein kurzer Blick auf Europa und die USA zeigt, stehen grundlegende Gemeinsamkeiten – wie etwa die These, dass Religion und Spiritualität einander nicht widersprechen müssen, und ein entschiedenes Plädoyer für eine Ethik der Authentizität – tiefgreifenden Unterschieden in den konkreten Ausprägungen der Religion nicht entgegen.

Im fünften Hauptteil „Bedingungen des Glaubens" thematisiert T. in einem ersten Schritt die Fragilisierung unserer Lebenswelt und ihre Folgen für unseren Lebensstil bzw. für unsere religiösen Bindungen. Die Verflüssigung althergebrachter Gewissheiten hat nach *Mark Wrathall* (161–178) zur Folge, dass wir den Glauben zunehmend als Option (vgl. 161) begreifen. Damit ist nicht die bloße Wahlmöglichkeit gemeint. Es geht vielmehr darum, eine Sensibilität für die Begrenztheit und Zerbrechlichkeit der eigenen Vorstellung von Authentizität zu entwickeln, ohne die Selbstinterpretation Anderer zugunsten des eigenen Lebensentwurfes herabwürdigen zu müssen (vgl. 178). Im Blick auf die drängende Frage von Religion und Gewalt meint *Burkhard Liebsch* (179–196) allerdings bei T. selbst eine pathologische Tendenz zur Gewaltsamkeit (vgl. 186) erkennen zu können, die Andere auf Kosten eines inklusiven Wir ausschließt und eine mit dem Gefühl der Verwundbarkeit einhergehende Sensibilität (vgl. 191) nicht ausreichend würdigt. Ein Blick auf moderne Sinnsuche, Verlustgeschichten und Bekehrungserlebnisse zeigt nach *Edmund Arens* (197–212), dass die Zukunft des säkularen Zeitalters nicht eindeutig festgelegt ist. Radikaler Humanismus und religiöse Weltdeutung können nebeneinander bestehen, ohne dass eine der beiden Weltdeutungen die jeweils andere endgültig verdrängen könnte. Dabei fällt allerdings auf, dass T., dessen Großerzählung von Bekehrungsgeschichten gerahmt ist, nirgends auf die Ambivalenzen von Konversionen, die sowohl zu einer Öffnung wie auch zu einer fundamentalistischen Verhärtung führen können, zu sprechen kommt (vgl. 209). In einem abschließenden Beitrag skizziert *Michael Kühnlein* (213–224) konkrete „politische […], moraltheoretische […] und religionsphilosophische […] Konsequenzen" (213). T.s Studie ist nicht nur ein Plädoyer für eine differenzoffene und nach innen integrierende Form von Säkularität (vgl. 216), sie kann auch als Kritik des Nomosdenkens (vgl. 217) gelesen werden und eröffnet zudem eine „Perspektive der Agape" (223), die – konsequent zu Ende gedacht – eine umfassende Dezentrierung des Subjektgedankens nach sich ziehen würde.

Der vorliegende Band versammelt ausgewiesene Kenner des Werkes von Charles Taylor. In vierzehn Kapiteln, die im Wesentlichen dem Argumentationsgang von „Ein säkulares Zeitalter" folgen, wird ein textkritischer Kommentar geboten, der als kompetente Einführung und Interpretationshilfe zu diesem modernen Klassiker der Ideengeschichte dienen kann. Die einzelnen Beiträge gehen dabei über eine ebenso knappe wie differenzierte Darstellung der Position T.s weit hinaus und verorten die jeweiligen Abschnitte im breiteren Kontext historischer, soziologischer, ethischer oder religionsphilosophischer Debatten. Der vielstimmige, grundlegend hermeneutische Charakter von T.s Suche nach den Spuren unseres modernen Welt- und Selbstverständnisses zwischen radikalem Humanismus und Transzendenzoffenheit darf nicht dazu führen, mögliche Kritikpunkte durch die suggestive Kraft der Erzählung zu verdecken. Die in den einzelnen Beiträgen formulierte Kritik macht die Konturen der Debatten im Gefolge von T.s meisterhafter Schilderung der Umbrüche auf dem Weg zu einer säkularen Identität kenntlich. Die dem Kommentar beigefügte chronologisch geordnete Primärbibliografie sowie die nach Themen gegliederte Sekundärbibliografie bietet wichtige Anregungen für eine eigenständige Lektüre und weiterführende Debatten rund um ein inklusives Verständnis von Säkularität. P. Schroffner SJ

2. Biblische und Historische Theologie

Hoppe, Rudolf: *Der Zweite Thessalonikerbrief*. Kommentar. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2019. 248 S., ISBN 978–3–451–31226–7 (Hardback); 978–3–451–84226–9 (PDF).

Nur drei Jahre nach der Veröffentlichung seines Kommentars zum Ersten Thessalonicherbrief legt der emeritierte Bonner Neutestamentler Rudolf Hoppe (= H.) nun denjenigen zum Zweiten Brief vor (den er in Anlehnung an den Namen der Stadt Thessaloniki wieder Thessalonikerbrief nennt). Erneut erweist sich die Kompetenz des Verfassers. Mit dem 1 Thess hat der 2 Thess die Gattung des Briefes gemeinsam. Es lassen sich also die Formelemente des neutestamentlichen und darüber hinaus des antiken Briefes mit Überschrift, Proömium, Hauptteil und Briefschluss beobachten und für die Gliederung zugrunde legen. Mit dem überwiegenden Teil der deutschsprachigen Forschung lehnt H. die Auslegung des Briefes nach den Gliederungselementen der antiken Rede ab, wie sie weitgehend von der amerikanischen Forschung bevorzugt wird. Diese Debatte war schon in einem Seminar der Studiorum Novi Testamenti Societas zum 1 Thess geführt worden, ohne dass es zu einer Einigung gekommen wäre (vgl. K. Donfried, J. Beutler, ed., *The Thessalonians Debate*, Grand Rapids/Cambridge 2000). Gleichfalls mit der überwiegenden Mehrheit der deutschsprachigen Forschung hält H. den 2 Thess für nachpaulinisch gegenüber der Verteidigung der Authentizität erneut in einem größeren Teil der englischsprachigen bzw. nordamerikanischen Forschung. Dies wird im Vergleich vor allem mit dem 1 Thess aufgewiesen, auf den der Verf. des 2 Thess durchgehend zurückzugreifen scheint. Wo der Brief geschrieben wurde, lässt sich schwer ausmachen. Als Abfassungszeit kommt irgendein Zeitpunkt nach der Abfassung des 1 Thess, also Anfang der fünfziger Jahre, vermutlich aber erst nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr. in Frage (vgl. zu diesen Einleitungsfragen 25–55).

Wie andere neuere Kommentare, beispielsweise bei Herder oder Pustet, gliedert der Verf. die einzelnen Abschnitte in drei Teile: Nach der Übersetzung des Abschnittes, die nahe am Text bleibt, folgt zunächst eine Einleitung in die literarkritischen Vorfragen zum Abschnitt. Eine Vers-für-Vers-Auslegung schließt sich an. Den Abschluss bildet eine Schlussreflexion, die sich auch immer wieder in Richtung des heutigen Verständnisses des Textes öffnet. Bei der Literarkritik folgt der Verf. dem heutigen Verständnis des Begriffes, d. h. er beginnt mit einer sprachlich-syntaktischen Analyse, an die sich eine semantische mit der Beachtung von Sinnlinien und Oppositionen anschließt. Die Pragmatik soll sich wohl eher aus der Einzelanalyse bzw. dem dritten, dem Schlussabschnitt ergeben. Hier steht zumeist die Ausrichtung des Textes auf die damaligen Leser im Vordergrund bei von Zeit zu Zeit erfolgender Öffnung für die heutige Leserschaft.

Was unterscheidet die Situation bei der Abfassung des 2 Thess von der des vorherigen Briefes? Die Autorität des Paulus hat sich zu diesem Zeitpunkt verfestigt, so dass er von „seinem" Evangelium sprechen kann (2 Thess 2,14). Mehr denn je ist er der alleinige Träger der Tradition, die es zu befolgen gilt. Ein ganz konkreter Punkt ist dabei die Bereitschaft, der täglichen Arbeit nachzugehen und nicht irgendetwas zu treiben (2 Thess 3,11 f.). Dahinter steht das Grundproblem der Adressatengemeinde: die Verzögerung der Parusie. Um sie geht es dem Brief denn auch hauptsächlich, wobei die Auferstehung Jesu in den Hintergrund tritt. Diese Entwicklung wird von H. überzeugend aufgezeigt.

Die Übersetzung des Verf. geht dem Text sehr genau nach. Mit der revidierten Einheitsübersetzung hätte es sich dabei empfohlen, die Anrede ἀδελφοί nicht nur mit „Brüder", sondern mit „Brüder und Schwestern" widerzugeben, da hier doch alle Gemeindemitglieder angesprochen werden. Schwierig bleibt das rechte Verständnis von 2 Thess 2,6–7 mit der Rede von „dem, der oder das aufhält". Die Stelle gehört zu den umstrittensten nicht nur des 2 Thess, sondern des ganzen NT. H. diskutiert sie

ausführlich sowohl im Textteil als auch in einem in selbigen eingeschlossenen Exkurs (143–152). Sein Verständnis schlägt sich schon in der Übersetzung der beiden Verse nieder (130): „Und jetzt kennt ihr das, was aufhält, auf dass er offenbart werde zu seiner Zeit. Denn das Mysterium der Gesetzwidrigkeit ist schon wirksam: allein, (es dauert noch) bis der, der aufhält, sich aus der Mitte nimmt." Umstritten ist schon, ob der κατέχων oder das κατέχον überhaupt „aufhalten" heißt. Anders sieht es etwa Ch. H. Giblin in der vom Verf. angeführten Literatur (vgl. auch seinen kurzen Kommentar des 2 Thess in: R. E. Brown, al., ed., *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, NJ 1990, 871–875), der für „festhalten, ergreifen: seizing power" plädiert (ebd., 874). Subjekt wäre dann ein Geist oder Dämon dionysischer Natur, der von der Gemeinde Besitz ergriffen hätte. Er würde dann von ihnen hinweggenommen. Wahrscheinlicher ist, dass es hier um das „Aufhalten" geht. Die Alte Kirche dachte hier an römische Mächte, neuere Autoren an Paulus selbst oder an Michael, unser Verf. an Gott selbst, und so übersetzt er dann, dass sich dieser oder dieses „Aufhaltende aus der Mitte nimmt". Diese Deutung will freilich nicht recht überzeugen. Sie findet sich nicht in den mir zugänglichen neueren Übersetzungen. Eher scheint es sich um die Beseitigung des „Aufhaltenden" zu handeln und damit grammatisch um ein Passiv und nicht ein Medium. Wenn Gott gemeint gewesen wäre, versteht man nicht recht, warum der Verf. das nicht klarer gesagt und die Umschreibung mit einem Partizip im Neutrum gewählt hat. Eine Bestätigung für eine Deutung des „κατέχων, κατέχον" als einer widergöttlichen Macht sieht Giblin a. a. O. auch darin, dass in V. 7 von der Beseitigung des „Mysteriums der Gesetzwidrigkeit" gesprochen wird. Dies scheint die positive Deutung des Doppelausdrucks eher auszuschließen. Sicher ist über die Auslegung dieses schwierigen Abschnittes noch nicht das letzte Wort gesprochen. Der Vorschlag von H. wird gewiss weiter diskutiert werden. J. Beutler SJ

Ernesti, Jörg: *Leo XIII., Papst und Staatsmann*. Freiburg i. Br.: Herder 2019. 480 S./Ill., ISBN 978–3–451–38460–8 (Hardback).

Leo XIII. (1878–1903) war bei seinem Tod der älteste Papst der Kirchengeschichte. In der Dauer des Pontifikats stand er (wenn man von Petrus absieht) an zweiter Stelle hinter seinem Vorgänger Pius IX. und rückte erst 100 Jahre nach seinem Tod, jetzt durch Johannes Paul II. überholt, auf den dritten Platz. Nach dem fast ausschließlich „anti-modernen" Kurs Gregors XVI. und Pius IX. stand sein Pontifikat für eine vorsichtige Öffnung, speziell im Verhältnis zu den (vor allem historischen) Wissenschaften, zum modernen Staat, zur sozialen Frage sowie zur Ostkirche. Es gilt aber nicht für alle Bereiche, so nicht für die „römische Frage" und für die ausschließlich thomistische Ausrichtung der Philosophie. Hier und generell in der kirchlichen „Geschlossenheit" wurden die Paradigmen der pianischen Zeit fortgesetzt und z. T. noch verschärft, um von einem einheitlichen Kirchen- und Weltbild aus eine „dosierte" Öffnung vollziehen zu können. Dies machte die „Janusgesichtigkeit" dieses Pontifikats aus und entlud sich wiederum in innerkirchlichen Spannungen.

Jörg Ernesti, der sich als Verfasser zweier Monographien über Paul VI. und Benedikt XV. einen Namen gemacht hat, behandelt hier den „Pecci"-Papst. Dabei stützt er sich vor allem auf italienische, französische und spanische Forschungen, da im deutschen Bereich seit der Öffnung des Vatikanischen Archivs für sein Pontifikat über ihn wenig erschienen ist.

Ein erster Teil (25–82) handelt von seinem Leben bis zur Papstwahl. Bedeutsam und prägend ist einerseits seine kurze Nuntiatur in Brüssel (1843), dann sein langes, zeitlich mit dem Pontifikat seines Vorgängers zusammenfallendes, Wirken als Bischof von Perugia (1846–1878). Brüssel bedeutet für ihn die erste Begegnung mit der modernen Gesellschaft und Technik (50, 53). In seinen bischöflichen Hirtenbriefen vertritt er ein „geschlossenes christliches Weltbild", welches konservative Züge, aber auch „Öffnungstendenzen" aufweist (73), freilich sehr akademisch und wenig volkstümlich.

Leo XIII. ist der Papst der Enzykliken, die erst durch ihn zur primären Form päpstlicher Lehräußerung werden. Kein Papst hat so viele Enzykliken verfasst wie er (insgesamt 86), von denen die meisten auch von ihm selbst maßgeblich bestimmt sind (107). Der Schwerpunkt liegt dabei auf dem politisch-gesellschaftlichen Bereich. Die grundlegende Tendenz ist die Ablehnung der Säkularisierung der Gesellschaft bei grundsätzlicher Bejahung des humanen und technisch-zivilisatorischen Fortschritts. In der Staatslehre wird die (relative) Autonomie des Politischen anerkannt, die Indifferenz allen Staatsformen gegenüber betont. Neu ist nicht nur das positive Aufgreifen der sozialen Frage, sondern auch die – vor allem durch Lavigerie angestoßene – Führung des Papsttums im Kampf gegen die Sklaverei, die, so in der Enzyklika *Catholicae Ecclesiae* von 1890, jetzt prinzipiell als unmenschlich verurteilt wird (201). Die Weltmission empfängt eine erhöhte Aufmerksamkeit und Förderung, wenngleich – zumal die europäische Kolonialherrschaft und die Verquickung der Mission mit ihr noch nicht problematisiert wird – noch keineswegs der Bewusstseinsstand von *Maximum illud* zu finden ist (193).

Leo begründete die Tradition der „Diplomatenpäpste", die im Grunde – mit der Unterbrechung des Pontifikats Pius X. (1903–1914) – ein Jahrhundert lang bis 1978 fortdauerte und „gewissermaßen die Antwort der Kirche auf das Zeitalter des Totalitarismus, der beiden Weltkriege und des Ost-West-Konflikts" darstellte (348) – vielleicht würde man besser sagen: auf die Rivalität der Nationalstaaten und der politischen Systeme, denn von den genannten drei Faktoren kann unter Leo XIII. noch keine Rede sein.

Als „Papst auf der Schwelle" (360) waren seine Politik und seine politisch-kirchenpolitischen Optionen nicht selten auch dem Scheitern und den „tragischen Missverständnissen" ausgesetzt. Letztlich gescheitert ist seine Politik des „Ralliement" in Frankreich, also der Versuch, die französischen Katholiken zur Akzeptanz der Republik zu bewegen. Gegenüber dem italienischen Historiker und Vatikanum-II-Gegner Mattei, für den jeder Versuch der positiven Annäherung an die Moderne eine schwächliche Nachgiebigkeit darstellt, darum letztlich zum Scheitern verurteilt, hebt der Verfasser zu Recht hervor, dass es hier keine Alternative gab. „Die Politik des Ralliement scheiterte letztlich an der Verhärtung der Fronten: an den immer schärferen antiklerikalen Gesetzen der Regierungen und an der Ablehnung seitens der Katholiken – nicht nur der Laien, sondern auch der Mehrheit im Klerus und der Mehrzahl der Bischöfe" (165). – Als „tragisches Missverständnis", welches im Endeffekt auch in Frankreich die Kräfte des „Ralliement" schwächte, wertet der Autor die Verurteilung des sog. „Amerikanismus" in *Testem benevolentiae* 1898. „Ausgerechnet der Pontifex, der in seiner Staatslehre eine gewisse Offenheit für demokratische Regierungsformen gezeigt, katholische Laien zum gesellschaftspolitischen Engagement ermutigt und die republikanische Staatsform im Prinzip akzeptiert hatte, stieß mit den Vertretern der amerikanischen Kirche zusammen, die im Grunde nur seine eigenen Ansätze konsequent zu Ende dachten" (210). – Als „Kollateralschaden" der thomistischen Ausrichtung bezeichnet der Autor die posthume Verurteilung Rosminis 1887, die 2001 anlässlich dessen bevorstehender Seligsprechung von der Glaubenskongregation mit ungeschickten Klimmzügen verteidigt wurde (277 f.).

Kritische Fragen, die an den Autor zu richten wären, beziehen sich einmal darauf, ob der Pecci-Papst bei ihm nicht doch in einigen Punkten zu einseitig „modern" interpretiert wird, dann, ob ihm nicht Neuorientierungen exklusiv zugeschrieben werden, die schon bei seinen Vorgängern zu finden sind. Die Wende ab 1887, die mit dem neuen Kardinalstaatssekretär Rampolla verbunden ist, wird vom Autor durchaus gesehen: Sie bedeutete eine stärkere Anlehnung an das republikanische Frankreich, damit aber auch eine „populistische" Hinwendung zur Demokratie und den katholischen Massen (147 f., 155). Motiviert war sie wesentlich durch die ungelöste „römische Frage", nachdem die bisherige Anlehnung an den „Dreibund" (Deutschland – Österreich – Italien) hier für den Hl. Stuhl nichts gebracht hatte.

Aber gerade deshalb scheint eine Aussage wie folgende nur für die zweite Periode einigermaßen zu gelten: „Die katholischen Massen sah er als den wichtigsten Verbündeten des Papsttums, nicht die Regierenden und schon gar nicht die katholischen Monarchen“ (65). Dies gilt, wie auch der Autor erkennen lässt, eindeutig nicht für die Beilegung des preußisch-deutschen Kulturkampfes, die vielmehr unter dem Zeichen eines „Bündnisses der Souveräne“ steht, zumal dem Papst das Verständnis für eine katholische Partei wie das Zentrum fehlte (137, 140). – Wenn der Verfasser die Ausführungen in *Diuturnum illud* von 1885 als „Quantensprung für die Einstellung der Kirche zur Demokratie“ bezeichnet (182) und darin eine Nähe zur Schule von Salamanca und zu Suarez zu sehen meint, dann dürfte dies doch überzogen sein. Denn einerseits ist die demokratische Staatsform (etwa in der Schweiz oder den USA) als solche auch vorher niemals kirchlich verurteilt worden. Außerdem ist zu bedenken, dass nach den vom Autor selbst zitierten Sätzen dieser Enzyklika nicht nur die letzte Verleihung der staatlichen Gewalt durch Gott behauptet, sondern durch das dort vertretene „Designationsprinzip“ im Grunde auch die theonome Volkssouveränitätslehre eines Vitoria und Suarez (und nicht nur Rousseau) zurückgewiesen wird. So konnten sich später auch die katholischen Gegner der Republik (bzw. des Satzes, dass die Staatsgewalt vom Volk ausgeht) in der Weimarer Zeit wie Kiefl und Schrörs auf Leo XIII. berufen. Nun mag es sein, dass Leo XIII. diese katholische Tradition der Volkssouveränität gar nicht im Blick hatte. Aber eine eigentliche Nähe zur Schule von Salamanca und zu Suarez kann man darin sicher nicht erkennen. – Ähnliches gilt für die Interpretation von *Graves de communi* von 1901, bei dem der Autor vor allem die vermittelnde Intention des Papstes unterstreicht (134). Und doch war die Enzyklika eine deutliche Option für den konservativen Flügel der „Opera dei Congressi“, zumal in ihr „christliche Demokratie“ eindeutig sozial-paternalistisch und nicht politisch verstanden wird (siehe auch 245). – Man könnte wohl sagen: Es geschieht bei Leo XIII. keine Abkehr von den Prinzipien des *Syllabus* und der Enzyklika *Quanta cura* von 1864. Neu ist, dass gegenüber der einseitigen Betonung der katholischen „These“ die „Hypothese“ stärker gewichtet wird.

Andere Aussagen scheinen die Kontinuität mit den Vorgängern zu wenig zu gewichten. So wenn Leo XIII. als „erster Medienpapst“ bezeichnet wird, der sich „in aller Welt einer Popularität [erfreute], wie sie in dieser Form noch keinem seiner Vorgänger zuteil geworden war“ (25): Dies gilt doch schon für Pius IX.! Jedenfalls stimmt es eindeutig nicht, dass es im Kirchenstaat keine Eisenbahnen gegeben hätte und erst der italienische Staat solche gebaut hätte (ebd.): Pius IX. baute diese schon in den 50er Jahren, weil sie wichtig für die Pilgerströme nach Rom waren; sein Salonwagen ist bis heute in Rom zu sehen, und die Väter des I. Vatikanums reisten mit der Eisenbahn an. Auch die Aussage, erst unter Leo XIII. sei die Weltmission „zu einem zentralen Anliegen des Heiligen Stuhles“ geworden (191), wäre im Blick auf Gregor XVI., den früheren Präfekten der Propaganda-Kongregation, doch erheblich zu modifizieren. – Zum „Taxil-Schwindel“ ist zu sagen: Miss Diana Vaughan war nicht „Mitarbeiterin“ (so 248), sondern eine Erfindung Taxils.

Man wird in dem Buch keine nennenswerten neuen Ergebnisse finden, aber doch eine gute Zusammenfassung des bisher Bekannten. Kl. Schatz SJ

Urban, Josef (Hg.): *Artur Michael Landgraf (1895–1958)*. Der gelehrte Bamberger Weihbischof – Dokumentationen. Eggolsheim: Forschungsstelle Bamberger Bistumsgeschichte 2018. 455 S., ISBN 978–3–96049–037–1 (Hardback).

Das neue Werk über den ehemaligen Bamberger Weihbischof Artur Michael Landgraf wurde durch Joseph Urban von der Forschungsstelle Bamberger Bistumsgeschichte herausgegeben. Auf insgesamt 455 Seiten gliedert es sich in die Einleitung und zwei Hauptteile („Abteilungen“). Den Schluss bilden eine ausführliche Zeittafel zu seinem Leben und ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis. Der

Herausgeber erklärt im einleitenden Aufsatz zunächst das Konzept des Buches und spricht von einer „bambergisch-römischen Zusammenarbeit", die zwischen ihm als Bamberger Diözesanarchivar und zwei römischen Wissenschaftlern stattfand, um das Werk über Landgraf als „diözesanübergreifendes Werk" zu gestalten (17). Es basiert auf Dokumenten vor allem aus kirchlichen Archiven in Rom und Bamberg und wurde mit zahlreichen authentischen Fotos versehen (19 f.). Erst in den 1990ern wurde Bischof Landgraf in den Mittelpunkt kirchenhistorischer Forschungen gerückt (24). Zahlreiche Bedienstete aus Archiven und kirchlichen Einrichtungen haben den Autor des Werkes unterstützt (27 f.). Die „Abteilung I" beginnt mit einem Aufsatz von Francesco Siri über Landgraf. Landgraf widmete sich in seinen jungen Studienjahren seines Lebens im Germanicum Rom ausführlich dem wissenschaftlichen Studium der Scholastik des Mittelalters (41 f.), bevor er nach 1922 ordentlicher Dozent an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Bamberg wurde (52 f.). Die erhoffte Möglichkeit einer Professur für Dogmatik in den USA wurde letztlich durch den Zweiten Weltkrieg vereitelt. Dagegen wurde er 1943 zum Weihbischof in Bamberg ernannt (62). Sein Tod im Jahre 1958 nahm ihm die Möglichkeit, noch einmal als Dozent nach Rom zurückzukehren (66).

Im Anschluss an den einleitenden Aufsatz wird in insgesamt 20 Beiträgen anhand entsprechender zeitgenössischer Dokumente das Leben Landgrafs dokumentiert. Josef Schneider bezeichnete Landgraf schon 1953 als einen bedeutenden Mann der „Gotteswissenschaft" (76), und Ludwig Ott bewertete Landgrafs umfangreiche Forschungen zur Scholastik als „kostbares Vermächtnis" (103). Viele Fotos in diesem Teil dokumentieren lebendig, dass Landgraf auch in den Bamberger Pfarrgemeinden als Seelsorger wertgeschätzt wurde (126 f.). Der Nachruf des Bistums Bamberg zu seinem Tod 1958 sprach von Landgrafs „unvergängliche[n] Verdienste[n] um Bistum und Kirche" (177). Der nächste Hauptteil „Abteilung 2: Archivisches-Dokumentation" beinhaltet zwölf Beiträge, die sich mit verschiedenen Überresten aus dem Leben des Bischofs befassen. Landgraf selbst sah all jene seiner überlieferten wissenschaftlichen Werke als gleich wichtig an, die er auf seinen „Spezialgebiet" der Scholastik verfasste hatte (187 f.). Urban identifiziert als wissenschaftliche Lebensleistung Landgrafs Bibliografie mit 183 Werken sowie zahlreiche Lexikonartikel und Rezensionen (212 f.). Hinzu kommen viele weitere Abhandlungen, darunter zahlreiche Presseartikel (234 f.). Landgraf besaß eine eigene Bibliothek mit Tausenden Bänden (258), und eine Menge seiner Insignien wurden erhalten (292 f.). Auch sein Tagebuch ist bis heute eine wichtige Quelle seiner täglichen Arbeit (311 f.).

Zusammenfassend betrachtet ist das Werk in inhaltlicher Perspektive eine strenge Konzeption anhand von Quellen und Dokumentationen. Man kann sich durchaus der Biografie eines bedeutenden Kirchenmannes des 20. Jahrhundert in dieser Form zuwenden, und unterscheidet sich dadurch von dem sonst bekannten Typus einer chronologischen historisch-kritischen Biografie. Zahlreiche authentische originale Dokumente bieten gemäß dem Titel des Werkes ein eindrucksvolles Bild des doch erkennbaren „wissenschaftlichen Bischofs" Landgraf, und zahleiche Bilder dokumentieren sein Leben. Allerdings hätten z. B. nicht alle Nachrufe oder Kondolenzschreiben nach seinem Tod präsentiert werden müssen, und auch inhaltliche Redundanzen bereits bekannter Informationen finden sich vermehrt in Beiträgen und Dokumenten wieder. Auch ist das Buch erkennbar in innerkirchlicher Perspektive geschrieben. Das feine technische Layout des Werkes spricht den Leser sehr deutlich an und sorgt für ein zügiges Durchstudieren. Insgesamt liegt hier eine äußerst bedeutende Dokumentation zum Leben des „Scholastikers" Landgraf vor, die auch als Grundlage für weitere vergleichende kirchenhistorische Forschungen dienen kann und die Kirchenhistoriographie des 20. Jahrhunderts deutlich bereichert.

M. Schmerbauch

Christianity in Indian History: Issues of Culture, Power and Knowledge. Edited by *Pius Malekandathil, Joy L. K. Pachuau* und *Tanika Sarkar*. Delhi: Primus Books 2016. 306 S., ISBN 978–93–84082–66–6 (Hardback); 978–93–84092–29–0 (EPUB).

Wer denkt, dass das indische Christentum lediglich ein Ausläufer des westlichen Imperialismus sei, vermittelt durch europäische Missionare, liegt falsch. Er oder sie sei jedoch entschuldigt, denn eine solche Sichtweise entspricht einer etablierten historiographischen Tendenz, die lange Zeit dominierend war. Diese Tendenz zu hinterfragen, ist die Zielsetzung dieses kostbaren Buches, das von drei Wissenschaftlern der renommierten Jawaharlal Nehru University in New Delhi herausgegeben worden ist.

Das Buch entstammt einer Konferenz zur Geschichte des Christentums in Indien, die am Centre for Historical Studies der Jawaharlal Nehru University abgehalten wurde, und enthält dreizehn Essays, wovon zwölf im Rahmen der Konferenz vorgestellt wurden. Es ist eine Zusammenstellung breit gefächerter Texte zum indischen Christentum und zu christlichen Missionaren in Indien, „written by acknowledged scholars, both Indian and Western" (Umschlag), die über die regionalen und zeitlichen Variationen des Christentums reflektieren. Der erste der insgesamt vier Teile des Buches enthält einen einzigen Beitrag, der historiographische Fragen thematisiert. Die sechs Beiträge des zweiten Teils fokussieren auf Konversionserzählungen indischer Christen, während sich die drei Beiträge des dritten Teils mit Prozessen der Indentitätsbildung und den dazugehörigen Diskursen auseinandersetzen. Die drei Beiträge des letzten Teils stehen unter dem Thema Konflikt und Dialog.

Im ersten Beitrag zeichnet *John C. B. Webster* nach, wie sich die akademische Auseinandersetzung mit der Geschichte der christlichen Dalits zu einem wichtigen Forschungsfeld entwickelt hat. Er hebt die massenhaften Konversionen von Dalits zum Christentum am Ende des 19. Jahrhunderts hervor und bemängelt, dass die kolonialzeitliche Geschichte des indischen Christentums meistens im Sinn einer reinen Missionsgeschichte dargestellt worden ist. Ein Grund hierfür war, dass das erforderliche Quellenmaterial entweder fehlte oder nicht berücksichtigt wurde. Der Verfasser verfolgt die Entwicklung bis zu den Ursprüngen der Christianisierung der Dalits zurück und zeigt auf, dass die diesbezügliche Geschichtsforschung am Ende des 20. Jahrhunderts doch den Status eines wohl etablierten Forschungsfelds erhalten hatte.

Im zweiten Kapitel, das zugleich der erste Beitrag in Teil II ist, beleuchtet *James Staples* manche Mängel in der gegenwärtigen Forschung zum Thema christlicher Konversion. Durch den Einbezug ethnographischer und biographischer Forschungsergebnisse, die einer längerfristigen Feldstudie in einer Leprakolonie in Andhra Pradesh entstammen, bietet er eine mehr differenzierte Beschreibung darüber, wie christlicher Glaube in Indien verstanden und praktiziert wird. Die akademische Tendenz, Konversionen größtenteils auf zweckmäßiges Handeln und auf äußeren Zwang zurückzuführen, bezeichnet er als „reductive and overly instrumental explanations of conversion" (26). Eine Erklärung des Phänomens der Konversion bedürfe vielmehr „more far-reaching explanations – spiritual, emotional and pragmatic, for rejecting Hinduism or Islam and embracing Christianity" (26), die aber in der gegenwärtigen Forschungsliteratur fehlen.

Im dritten Beitrag geht *Joy L. K. Pachuau* der Frage nach, wie der christliche Glaube in Mizoram praktiziert und verstanden wird: „Christianity here has been experienced and apprehended in ‚native' terms outside of institutions that authorise it", und die Bevölkerung Mizorams nennt ihre Version des christlichen Glaubens „Mizo Christianity" (46). Der Verfasser versucht zu zeigen, dass das Christliche für die Bevölkerung in Mizoram weit mehr als ein religiöser Glaube oder ein religiöses Bekenntnis ist. Die Kirche gilt vielmehr als „a centre for the preservation and perpetuation of a specific cultural identity" (53). Und sobald eine ethnische Minderheit das homogene Narrativ der Bevölkerung hinterfragt, werden die so entstandenen

konfessionellen Unterschiede zu Werkzeugen der Vermittlung von Differenz und Identität (55).

Der vierte Beitrag, verfasst von *B. L. Nongbri*, argumentiert gegen die Auffassung, dass „Western Christianity, through the process of conversion, totally displaced traditional religious beliefs and practices". Entgegen dem Bild einer passiven Rolle der Ursprungsbevölkerung bestätigt Nongbri stattdessen, dass die aktive Partizipation der Khasi Christen eine große Rolle in der Etablierung eines regionalen Christentums spielte. Die Konversion vieler Khasis von ihrer traditionellen Religion, *Ka Niam Tynrai,* zu einer Weltreligion, dem Christentum, führte zu einem direkten kulturellen Aufeinandertreffen sowie zur Interaktion zwischen beiden Religionen. Diese Begegnung beinhaltete „conflict, assimilation and incorporation" (58). Nongbri sieht die Beziehung der beiden Religionen als geprägt von Kontinuität und nicht vom Bruch (66). Es wird gefolgert, dass es verfehlt wäre, den Glauben der Khasi-Christen als Ausdruck einer offiziellen Kirchen-Theologie darzustellen, während die Tatsache, dass es eine einzigartige Form des Khasi-Christentums gibt, ausgeblendet wird (70–71).

Im fünften Beitrag diskutiert *Saurabh Dube* verschiedene Aspekte der kolonialen Konversion durch europäisch-amerikanische Missionare. Unter anderem bespricht er Übersetzungen christlicher Schriften in die Lokalsprache, die durch indische Katecheten, die sogenannten „native soldiers of Christ", bereitgestellt wurden. Diese Schriften bieten ein aufschlussreiches Zeugnis evangelikaler Verflechtungen, kritischer Artikulation bestimmter Idiome, evangelikaler Autorität sowie kolonialer Modernität (76). Von den Anfängen der evangelikalen Bestrebungen an spielten die Katecheten eine entscheidende Rolle in der Ausformung des Missionsprojekts (85), weshalb sich Dube in diesem Beitrag veranlasst sieht, die Aufzeichnungen der Katecheten in Chhattisgarh des frühen 20. Jahrhunderts zu untersuchen (xii).

Im nächsten Kapitel weist *Lalsangkima Pachuau* auf ein Phänomen hin, das in der Forschung zu den modernen Missionsbewegungen häufig vorkommt. Er beobachtet, dass die Arbeit der Missionare, die das Christentum einführten, in den Vordergrund gerückt wird, während Erzählungen über den Beitrag und die Funktion der eingeborenen christlichen Konvertiten eher stiefmütterlich behandelt werden. Deswegen ist es ihm ein Anliegen, „to retell the story of Christianity so as to portray the significant contributions made by the so-called ‚native' or indigenous Christian converts in the making of Christianity in North-East India" (102). Das Kapitel schließt mit der Feststellung, dass die Verbreitung des Christentums im Nordosten Indiens nicht nur auf missionarische Initiativen zurückging, sondern auch dem Mitwirken einheimischer Konvertiten zu verdanken war. Pachuau betont sogar, dass die „continuing expansion of Christianity in the region came through the missionary works of these native Christians" (115).

Ines G. Žŭpanov hebt in ihrem Beitrag die Arbeit jesuitischer Missionare hervor, die in der Nachfolge des Franz Xaver die Parava Community der Perlfischer und -Händler in eine fromme und hingebungsvolle christliche Gemeinschaft umwandelten. Franz Xaver mag die Missionsarbeit der Jesuiten durch Wunder und dramatische Gesten der Heiligkeit angestoßen haben, doch es waren die Jesuiten, die ihm folgten, die das Missionsprojekt verwalteten und organisierten. In diesem Zusammenhang bespricht dieses Kapitel eine besondere Form von tamilischen Texten – Katechismen und Beichtspiegel –, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts für die neuen Parava-Konvertiten geschrieben wurden (120). Das Kapitel greift die tamilische Version des Buches „Confessionairo" auf und zeigt, wie sie zum vertieften Verständnis von der Gewissensformung tamilischer Christen des 16. Jahrhunderts beiträgt und wie sie zur Entstehung einer neuen, nicht-europäischen christlichen Gemeinschaft Aufschluss gibt.

Im achten Kapitel, das zugleich Teil III des Buches einleitet, schildert *Sangeeta Dasgupta*, wie die Oraon im missionarischen Diskurs des 19. und frühen 20. Jahrhunderts dargestellt wurden. Nachdem sie anfänglich als eine Art Paganentum eingestuft worden waren, galten sie am Ende des 19. Jahrhunderts als ein animisti-

scher Ursprungsstamm. Das Kapitel beschreibt, wie diese veränderte Sichtweise der missionarischen Narrative auch einen Niederschlag im kolonialen Verständnis hatte. Sprache, Mythen, Erzählungen, Traditionen sowie kulturelle Praktiken waren die Kategorien, die zur ethnographischen Einordnung herangezogen wurden. Infolge der Nachforschungen der Missionare wurden die Gruppen der Santhal, Munda, Hos und Lakra Hos, die zuvor zu den Kols/Oraons gezählt worden waren, als eigenständige Stämme mit je eigener Identität anerkannt (152) und von den Bevölkerungsgruppen der Mohammedaner und Hindus ethnologisch abgegrenzt (154).

Im neunten Kapitel erforscht *Jose Kalapura* die unter dem Einfluss missionarischer Interventionen entstandenen Veränderungen der sozio-ökonomischen Strukturen innerhalb der 256 Jahre alten Gemeinschaft der Bettiah-Christen in Bihar (157). Nachdem er die Gemeinschaft verortet und gedeutet hat, diskutiert er die Dynamik solcherlei strategischer Interventionen u. a. im wirtschaftlichen Bereich und wie sie zu Veränderungen am Arbeitsmarkt führen. Überdies stellt er fest, dass die frühere Identität der Bettiah-Community – ihr Selbstverständnis als lohars/barhais/gadiwans – getilgt worden sei (176). Er kommt letztlich zum Schluss, dass die Veränderungen nicht nur auf die materielle Unterstützung im Rahmen der strategisch ausgerichteten Mission zurückgehe, sondern dass auch das ganze Bündel an religiösen und ideologischen Interventionen durch italienische Kapuziner-Missionare einen Einfluss gehabt habe.

Im zehnten Kapitel untersucht *David Mosse* einige der langfristigen historischen Prozesse, die zur Herausbildung einer indisch-christlichen Tradition in Wechselwirkung mit sozialen Formen führten, was vor allem am Verhältnis von tamilischem Katholizismus und dem Kastensystem veranschaulicht wird (185). Verschiedene Aspekte des heutigen indischen Christentums, insbesondere in seiner katholischen Ausprägung, haben ihren Ursprung in einer Phase im 17. Jahrhundert, in welcher Jesuitenmissionare auf Geheiß von königlicher Gewalt das Christentum an das Kastensystem anpassten (185). Diese Bestrebungen resultierten in der Einbettung des tamilischen Katholizismus in die öffentliche Ordnung des Kastensystems (187). Der Verfasser vertritt die Ansicht, das Kastensystem sei für damalige Missionare wie den italienischen Jesuiten Roberto de Nobili „[…] a vehicle for the intercultural transmission of Christian faith", während das Christentum heute „a vehicle for the internationalisation of Dalit human rights" sei (197).

Teil IV beginnt mit einem Beitrag von *Christopher G. Harding*, der das Herantreten europäischer Christen an indische Christen nach der Selbständigkeit sowie die Reaktionen darauf seitens der indischen Kirche schildert. Als Beispiele solcher europäischen Christen werden die Franzosen Jules Monchanin und Henry Le Saux, der belgische Trappist Francis Mahieu, der spanisch-indische Priester und Philosoph Raimon Panikkar sowie der englische Benediktiner Bede Griffiths erwähnt. Von den Dialogbemühungen erhofften sich diese die Entstehung einer kontemplativen christlichen Spiritualität im Gespräch mit einheimischen religiösen Traditionen und Praktiken (209). Dieses Kapitel bespricht das Geschehen unter besonderer Berücksichtigung des Bede Griffiths, der eine Verschmelzung von Glaube einerseits und devotionaler Erfahrung und Kontemplation im indischen Stile andererseits beabsichtigte (xiii).

Im zwölften Kapitel gibt *Ulrike Schröder* dem Leser einen Einblick in einschlägige Missionsliteratur des 19. Jahrhunderts, welche die lokalen Kulturtraditionen Südindiens im Licht der globalen Verbreitung komparativer Religionswissenschaft spiegelt. Sie schildert, wie ein Buch des Missionars und Linguisten Robert Caldwell über die Shanars/Nadars das Identitätsringen der Nadars beeinflusste, und wie dieses Buch Kritik bezüglich Status und Religion unter den Mitgliedern der Shanar/Nadar-Community hervorrief (238). Caldwells Buch sei zwar ein theologisches Werk, aber es „quickly gained popularity in the colonial world as one of the first ethnographic accounts of a south Indian caste and their religion" (235).

Der letzte Beitrag, von *Pius Malekandathil* verfasst, beschreibt verschiedene Artikulationen eines christlichen Sinns, welche die neukonvertierten Christen jüdischer

Abstammung in Cochin für sich entdeckten. Malekandathil untersucht, wie wirtschaftliche Akteure dies nutzten, um quasi-inquisitorische Methoden gegen die neukonvertierten christlichen Handelsleute einzusetzen unter dem Vorwand, ihre unorthodoxen Auslegungen des christlichen Glaubens berichtigen zu wollen (257). Weil sie sich von den kommerziellen Erfolgen der neukonvertierten Christen bedroht fühlten, beklagten sich die Casado Handelsleute häufig über die wirtschaftliche Expansion dieser Gruppe. Das Kapitel zeigt demgemäß, dass das Mittel der Heterodoxie-Bekämpfung in Wirklichkeit zur Eindämmung der wirtschaftlichen Erfolge der mächtigen Gemeinschaft der neuen Christen eingesetzt wurde (265).

Angesichts der drohenden Manipulation historischer Fakten durch fragwürdige *think tanks* mit religiösen, politischen oder ideologischen Agenden ist die Zielsetzung dieses Buches, eine differenzierte und facettenreiche Darstellung geschichtlicher Geschehnisse vorzunehmen – konkret zur Aufarbeitung verschiedener Aspekte der Geschichte des Christentums in Indien –, äußerst lobenswert. Die Tatsache, dass das Buch in drei Publikationsformen erhältlich ist, wird sicherlich zu einer großen Nachfrage beitragen. Die dreizehn Kapitel mitsamt Einführung, die insgesamt 306 Seiten umfassen, bilden eine ausgewogene Einheit, und das elfseitige Register trägt zum soliden Eindruck mit bei. Darüber hinaus kommen der hohe wissenschaftliche Anspruch und die intensive Beschäftigung mit den Quellen in den Endnoten am Ende eines jeden Kapitels zum Vorschein. Erwähnenswert ist auch die balancierte Auswahl an Autoren, die sowohl renommierte Namen als auch jüngere Nachwuchswissenschaftler enthält, sowie der aussagekräftige Titel, der auf die Themenvielfalt des Bandes hindeutet.

Das Gemälde auf dem Umschlag, das aus dem Mogulreich in der Mitte des 18. Jahrhunderts herrührt, zeigt die Geburt Christi. Die Rückseite bildet eine religiöse Versammlung ab, die der Mogulkaiser Akbar at Abdadkhana in Fatepur Sikri in Anwesenheit zweier Jesuitenmissionare abhielt. Beide Abbildungen geben dem lang ersehnten Werk eine attraktive Umrahmung. Dem aufmerksamen Leser mag zwar auffallen, dass die drei Herausgeber – *Pius Malenkandathil*, *Joy L. K. Pachuau* und *Tanika Sarkar* – jeweils aus Süd-, Nordost-, und Ostindien stammen, während Nord- und Westindien in der Schar der Herausgeber nicht vertreten sind. Doch abgesehen davon besteht der große Wert dieses Buches darin, dass die verschiedenen Beiträge die Geschichte des indischen Christentums in ihrer ganzen Komplexität und ihrem Facettenreichtum darlegen und dadurch anderweitig vorkommende Simplifikationen berichtigen. Das wird weiterhin auf Anerkennung stoßen.

R. R. Graviour Augustine
übersetzt von Å. Wahlberg

Wege zum digitalen Papsttum: Der Vatikan im Wandel medialer Öffentlichkeit Religion und Moderne. Herausgegeben von *Mariano Barbato*, *Melanie Barbato* und *Johannes Löffler* (Religion und Moderne; 16). Frankfurt am Main: Campus 2018. 283 S., ISBN 978–3–593–50962–4 (Paperback), 978–3–593–43968–6 (PDF).

Das vorliegende Buch ist das Resultat der internationalen und ebenso interdisziplinären Tagung „Popes on the Rize! Mobilization, Media and Political Power of the Modern Papacy“ (Der politische Aufstieg des Papsttums: Mobilisierung, Medien und Macht der modernen Päpste), die vom Centrum für Religion und Moderne der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und dem Römischen Institut der Görres-Gesellschaft am Campo Santo Teutonico in Rom vom 22. bis 26. März 2017 veranstaltet wurde. Es besteht aus dem Vorwort der Herausgeber, drei Hauptteilen und abschließend dem Autoren- und Autorinnenverzeichnis. Insgesamt findet die Themen-Diskussion in zehn Beiträgen statt. Die Herausgeber betonen, dass der Band sich auf das Interesse an der historischen Entwicklung der vatikanischen Kommuni-

kations- und Inszenierungsstrategien und auf deren mediale Resonanzen im digitalen Zeitalter konzentriert (8). Den Auftakt macht *Mariano Barbato* mit seinem Beitrag über das Papsttum im Strukturwandel der Öffentlichkeit. Die öffentliche Rolle des Papsttums befindet sich angesichts von Globalisierung, Digitalisierung und Säkularisierung in einem erkennbaren kommunikativen Transformationsprozess (12), wobei Papst Pius XII. als erster „Medienpapst" galt (22) und sich diese mediale Bestimmung unter seinen Nachfolgern sukzessive fortsetzte (32 f.). Die heutige gesellschaftliche mediale und digitale Situation führte gleichsam dazu, dass sich die Autorität und Präsenz des Papstes auch virtuell weiterentwickelt (41).

Der erste Hauptteil beschäftigt sich in drei Aufsätzen mit dem Bild der Öffentlichkeit durch politische Ereignisse und päpstliche Bildprogramme. Den ersten Aufsatz beginnt *Rene Schlott* mit seiner Untersuchung über die Politisierung des Papsttodes in der Moderne, für die er in der Hauptsache Tageszeitungen heranzieht. Dabei teilt der Autor die mediale Berichterstattung beginnend mit dem Tod Papst Pius IX.1878 bis zum Tod Johannes Paul II. 2005 in verschiedene Gruppen ein, die er in der Folge bearbeitet (50 f.). Die erste Gruppe sieht er in den Beisetzungen von 1878 bis 1939, an denen keine Repräsentanten anderer Staaten teilgenommen haben. Dies änderte sich seit dem Tod Pius XII. 1958, bei dessen Requiem zahlreiche Staatsoberhäupter und Delegierte internationaler Organisationen anwesend waren (55 f.). Diese Präsenz stieg bis zum Tod Johannes Pauls II. 2005 aufgrund der globalen Massenmedien auf gesamtweltlicher Ebene noch an (65 f.). Im nächsten Beitrag beschäftigt sich *Andreas Matena* mit dem Thema „Papst-Bild-Politik: Himmlische Mächte auf politischer Bühne". Schon seit dem frühen Mittelalter erbaten sich die Päpste in Rom in politischen Krisensituationen himmlischen Beistand durch das Salvator-Bild in der Kapelle Sancta Sanctorum am Lateran und es etablierte sich dadurch eine Bittprozession (70 f.). Unter Papst Pius IX. kam dieser Kult des Erbetens von Hilfe in politischen Fragen noch einmal zu seinem Höhepunkt (77 f.). Seit der Jahrtausendwende rückte das Bild des Salvators wieder in die päpstliche Osterliturgie ein. Seit Pius IX. hatte sich auch die Figur Unserer Lieben Frau von Lourdes als ein päpstlich instruiertes Bild manifestiert, dem weitere folgten, wie beispielsweise die Gottesmutter von Tschenstochau (81). Dadurch wurden in der Kirchengeschichte sakrale Bilder und deren Visualisierung benutzt, um das Verhältnis des Papstes zu seiner politischen Agenda durch den himmlischen Beistand zu stützen (85 f.). Im folgenden Beitrag bearbeitet *Mariano Barbato* „Reisebilder der Päpste: Zur politischen Ikonographie des Papsttums". Nicht nur bei den zahlreichen jährlichen Handlungen im Vatikan, sondern auch bei seinen Reisen wird der Papst durch kommunikationsstrategische Bilder der Kurie geschickt in Szene gesetzt, sein Bild wirkt als Programm für die Massen (94 f.). Während der Polenreise Papst Johannes Pauls II. 1979 konzentrierte sich die mediale Darstellung vorrangig auf diesen Zulauf der Massen zum Papst (98 f.). Auch beim Kölner Weltjugendtag bewegte das Bild der Masse „die Masse selbst" (101). Der Auftritt Benedikt XVI. vor dem Bundestag 2011 erzeugte mediale Kontroversen, und das Bild der Rede Franziskus' vor dem Europäischen Parlament reizte dadurch, dass der Vertreter der Christenheit vor einem säkularen Parlament stand (108 f.). Heute wird das Papsttum in den virtuellen und digitalen Räumen der Weltöffentlichkeit in seiner medialen Rolle immer wieder herausfordern (115).

Der zweite Hauptteil stellt in drei Beiträgen die Frage „Wie wird das Wort zur Botschaft?" *Gerulf Hirt* beginnt mit Papst Paul VI. und dem Welttag der sozialen Kommunikationsmittel. Dieser bislang relativ unbeachtete Welttag galt dem Papst als Teil des Konzepts zur Erneuerung der katholischen Kirche (122), die ihre Medien- und Öffentlichkeitsarbeit nunmehr einer säkularen Gesellschaft entgegenstellen musste (128). Alle Medien sollten dem Papst nach stets dem „Wohle der Menschheit" dienen (133) und die kirchlichen Medien sollten dem kirchlichen Glaubenszeugnis verpflichtet sein (136). Der nächste Aufsatz von *Isabella Tarsi* beschäftigt sich mit einer sprachwissenschaftlichen Analyse päpstlicher Metaphern und ihrer Resonanz im Verhältnis des Papstes Franziskus zur Frage der Migration. Franziskus nahm seit

2013 signifikante Positionen im Migrationsdiskurs ein (146). Er schenkte in seinen Appellen auch anhand von Metaphern den ‚Akteuren' große Aufmerksamkeit, weil nur sie die Flüchtlingskrise lösen könnten (151). Ebenso diskursierte er z. B. mit Metaphern aus dem Bereich „Familie" und „Natur", oder aus dem Bereich der „Krankheit" (161). In Anbetracht von Lampedusa sprach er sogar von einer „globalisierten Gleichgültigkeit" der Menschen (167). Seine Metaphorik ist stark appellativ, denn er will die Menschen zum Nachdenken über Flucht und Vertreibung bewegen (169). Im dritten Beitrag behandelt *Melanie Barbato* die 2016 gestartete zehnteilige fiktive amerikanische Fernsehserie „The Young Pope", die in den USA ein breites Echo nach sich zog (174), und die von einem Papst Pius XIII. handelt. Diese Serie ist Konflikten gewidmet, denen sich die Kirche in der modernen Zeit ausgesetzt sieht (178 f.). Die Inszenierung seiner Antrittsrede ist provokativ gegen die Gläubigen gerichtet und medialisiert, um zu zeigen, dass der Papst auch für den Schwächsten da ist (189 f.). Die Unterschiede zwischen dem Papst und den Gläubigen – und zwischen allen Menschen – will er durch Liebe und Zuwendung relativieren. Das geschieht jedoch erfolglos, denn die Menschen wenden sich trotzdem ab. Das Scheitern des Papstes zeigt deshalb auch seine Verwundbarkeit in der heutigen säkularen Welt (192).

Der dritte Hauptteil des Werkes behandelt in drei Aufsätzen das Thema „Zwischen Social Media und Big Data: Zum Stand des digitalen Papsttums". Den Beginn macht *Johannes Löffler* mit einem Beitrag über die „Digitale Revolution des Heiligen Stuhls". Twitter ist seit 2013 bis heute ein beliebtes Kommunikationsmedium des Papstes geworden, der damit nicht nur das katholische Publikum ansprechen, sondern auch nicht-religiöse Themen bedienen will (199). Berücksichtigt man die Anzahl seiner Follower, nimmt er gegenwärtig sogar den 2. Platz weltweit hinter Donald Trump ein (206). Hinsichtlich der päpstlichen Sprache in den Twitter Nachrichten rangieren vornehmlich die Begriffe „Liebe" und „Gott" (211), und hinsichtlich des Inhalts die Themengebiete „Religion" und „Gesellschaft" (215) an der Spitze. Diese Vielfalt in Sprache und Themen zeigt das Interesse des Vatikans, sich religiöser und gesellschaftlich-weltlicher Herausforderungen in gleichem Maße durch Nutzung sozialer Medien zu widmen (219). Der nächste Aufsatz von *Axel Heck* trägt den Titel „Der Vatikan, die Stadt und der Tod: Motive von Sex, Macht und Verbrechen in der Netflix-Serie Suburra". In dieser fiktiven Serie, die ein breites Medienecho fand und mit dem Thema Sex als Narrativ unterlegt ist (233), geht es um kriminelle Machenschaften im zeitgenössischen Rom (228). Auch die Sakralität des Vatikans und die harte reale Situation auf den Straßen Roms werden in Szene gesetzt (246 f.). Diese Serie versteht sich zwar als fiktiv, spiegelt aber Diskurse der sozialen gesellschaftlichen Wirklichkeit des Vatikans wider (251). Den letzten Beitrag des Buches liefert *David Schmiedel* und schreibt darüber, wie digitale Narrationen auch unseren Blick auf Päpste beeinflussen können. Dafür analysiert der Autor zunächst den geschichtswissenschaftlichen Einsatz von Webcrawlern zur Gewinnung automatischer Daten als Big Data (257 f.). Dabei wurden die Reaktionen von Katholiken und anderen gesellschaftlichen Gruppen auf den „Koran-Kuss" von Johannes Paul II. im Jahr 2005 im Web untersucht (266 f.). Als Ergebnis steht, dass päpstliche Handlungen ein wichtiger Kristallisationspunkt aktueller gesellschaftlicher Debatten und Diskurse sind, deren Wirkung und Auswirkung heute durch digitale Methoden sogar berechenbar hinsichtlich ihrer Reichweite sind (273 f.).

Insgesamt betrachtet beschäftigt sich das Werk mit einem ganz neuen Zugang zur Religions- und Kirchengeschichte des Vatikans und des Papsttums sowie damit, inwieweit beide Institutionen in den Fragen der Kommunikation und Öffentlichkeit bis zur Nutzung moderner Medien in der Vergangenheit betroffen waren und es heute sind. Die Aufsätze beruhen auf z. T. detaillierter Quellenanalyse des jeweiligen Autors, wenn auch einige Teile mehr deskriptiv, andere strenger analytisch sind. Für alle am Papsttum interessierten Personen ergibt sich durch die Lektüre die Erkenntnis, dass der Vatikan sich in den letzten Jahrzehnten aktiv und erfolgreich den modernen Kommunikationsmedien- und formen gestellt hat. Diese nutzt er heute für seine

Botschaften, denn ihm ist sein Bild in der modernen Welt auch über religiöse Fragen hinaus wichtig. Das Ziel dieser medialen Öffentlichkeit, nämlich die Attraktivität des christlichen Glaubens und die Entscheidung für die Sache Christi auch in digitaler Zeit zu fördern, bleibt aber weiter eine Herausforderung für Papst und Vatikan in der säkularen Welt. Wenn auch der Band keine abschließenden Konsequenzen prognostizieren kann, ist er eine gute Grundlage für die Auseinandersetzung und Diskussion über Aspekte des digitalen Papsttums. M. Schmerbauch

3. Systematische Theologie

The Oxford Handbook of Catholic Theology. Edited by *Lewis Ayres* and *Medi Ann Volpe*. Assistant editor *Thomas L. Humphries* (Oxford Handbooks in Religion and Theology). Oxford: Oxford University Press 2019. XXXIII/962 S., ISBN 978–0–19–956627–3 (Hardback).

Die Herausgeber des „Handbook of Catholic Theology" wollen mit diesem umfangreichen und vielstimmigen Kompendium eine zuverlässige und gut lesbare Hinführung zu zentralen Lehrstücken der katholischen Theologie bieten. Im Anschluss an eine knappe Reflexion auf Theologie als Wissenschaft werden im ersten Hauptteil „Catholic Teaching" (1–475) die klassischen Traktate der Theologie vorgestellt und Grundzüge der Sakramenten- sowie der Moraltheologie präsentiert. Die Beiträge des zweiten Hauptteils „Modern Catholic Theology" (477–942) geben einen Überblick über Quellen bzw. wirkmächtige theologische Ansätze. Sie lassen ein dynamisches Profil theologischer Debatten erkennen, das helfen kann, unterschiedliche, zuweilen miteinander konfligierende Positionen in aktuellen Diskussionen in einem größeren historischen Zusammenhang zu verorten. Systematische Fragestellungen und historische Entwicklungen, Darstellung der katholischen Lehre (*exposition*) und persönliche Einschätzungen bzw. Perspektiven für eine mögliche Diskussion (*exploration*) sollen in den einzelnen Beiträgen so miteinander ins Gespräch gebracht werden, dass der Leserin bzw. dem Leser damit „something of a model for good theological debate" (VII) an die Hand gegeben wird.

Der erste Hauptteil gliedert sich selbst wiederum in vier Abschnitte. In einem ersten Schritt werden unter dem Titel „The Enterprise of Catholic Theology" (3–93) einige grundlegende Fragen zum wissenschaftstheoretischen Status der Theologie diskutiert. Nach *Lewis Ayres* (5–41) wäre jedes systematisch gehaltvolle Verständnis von Theologie als „dynamic relationship between theology as a human activity, and as one called forth by divine action" (30, vgl. 6) zu entwickeln, wobei den beiden Begriffen Verkündigung (*proclamation*) und Reflexion (*speculation*) eine Schlüsselrolle zukommt. Im Bewusstsein davon, „that the theological enterprise is something drawn forth among God's people as part of the action of Christ and the Spirit" (38), können auch drängende Fragen wie diejenigen nach dem Verhältnis von Lehre und Schrift, nach der Bedeutung historischer Kritik und nach der Einheit der unterschiedlichen Disziplinen mit intellektueller Gelassenheit und wissenschaftlicher Klarheit verhandelt werden. Aus Sicht von *Matthew Levering* (vgl. 42–54) wäre die Frage, was „Scripture itself says about the Scriptures and their interpretation" (42), als Ausgangspunkt dafür zu verstehen, wie eine theologisch gehaltvolle Schriftauslegung im Gefolge von „Dei Verbum" gelingen könnte. *Balász M. Mezei* (vgl. 55–71) charakterisiert das Zusammenspiel von Glaube und Vernunft als dynamisches Verhältnis, das sowohl die zentrale Stellung der Offenbarung (vgl. 67–69) wie die Vernünftigkeit des Glaubens „as an ultimate personal act" (56) ernst zu nehmen versucht. In einem abschließenden vierten Beitrag umreißt *William Desmond* (vgl. 72–93) eine Reihe von unterschiedlichen Konzeptionen der Analogie und diskutiert

ihre Bedeutung für die klassische Theologie sowie ihr mögliches Potential für eine zeitgemäße Rede von Gott.

Der zweite Abschnitt, „God, the Creation and the History of Salvation" (95–246), präsentiert die klassischen Traktate der Theologie. Auf eine trinitarisch angelegte Darstellung von Schöpfung und Heilsgeschichte (vgl. 101, 106, 108 f.), die lateinischen Modellen durchaus kritisch gegenübersteht und mit einer Diskussion jüngerer Entwicklungen im Anschluss an Balthasar bzw. Rahner schließt, folgt ein Beitrag, der sich mit biblischen und philosophischen Implikationen des christlichen Verständnisses eines trinitarischen Schöpfergottes (vgl. 124, 137) und seines liebenden Handelns an den Geschöpfen auseinandersetzt. Die folgenden Beiträge thematisieren die Frage von Ursünde, von Schuld und Leid vor dem Hintergrund der Reformation und der Evolution (vgl. 143, 147). Sie präsentieren die geheimnishafte Dimension der Trinität und ihre Bedeutung für die Erneuerung christlichen Lebens (vgl. 152), aber auch für das moderne Personverständnis (vgl. 174), ohne dabei die Schwierigkeiten trinitarischer Spekulationen (vgl. 161 f.) auszublenden. Die großen Entwicklungslinien der Christologie und ihre Bedeutung für die Ausformung des katholischen Inkarnationsverständnisses (vgl. 167, 181) sind ebenso Thema wie die Lehre vom Heiligen Geist „as the eternal, uncreated love of the Father and the Son, who is the ground of our creation and sanctification" (183). Das Verständnis von Kirche als Gemeinschaft und ihre Sendung (vgl. 200) kommen dabei ebenso zur Sprache wie die theologische Deutung von Maria und der Gemeinschaft der Heiligen, die unter bewusstem Rekurs auf ihre biblischen Fundamente in ökumenischer Perspektive (vgl. 208–211, 225) weitergedacht werden. Der Abschnitt schließt mit einem Beitrag zur Eschatologie, die zum einen „a pivotal place in theology" (243) einnimmt, zum anderen aber auch der christlichen Hoffnung ihr spezifisches Fundament (vgl. 239 f.) und damit ihr Profil verleiht.

Der dritte Abschnitt des ersten Hauptteils, „The Sacramental Life" (247–357), bietet eine komprimierte Hinführung zu den einzelnen Sakramenten – wobei der Eucharistie, dem Weihesakrament und der Ehe jeweils ein eigener vertiefender Beitrag gewidmet ist. Die verschiedenen Formen und Elemente liturgischer Vollzüge werden im Blick auf „key points of *Sacrosanctum Concilium* which are important for the Church's understanding and practice of the liturgy today" (263) vorgestellt und kritisch eingeordnet. Die beiden abschließenden Beiträge sind einer theologischen Reflexion von Mission und Evangelisierung im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil (vgl. 329, 335 f., 340–343) sowie einer Theologie des Gebets gewidmet.

Der vierte Abschnitt, „Catholic Moral Theology" (359–475), setzt mit vier systematisch angelegten Beiträgen ein, die sich kritisch mit der Frage einer anthropologischen Grundlegung der Moraltheologie, mit der Bedeutung der Tugendlehre und dem Einfluss naturrechtlicher Konzeptionen auf die moraltheologische Reflexion sowie schließlich mit dem Verhältnis von Gnade und Rechtfertigung auseinandersetzen. Die drei folgenden Beiträge beschäftigen sich mit dem spannungsreichen Verhältnis von Leben und Tod (vgl. 423, 425, 440), mit der katholischen Soziallehre sowie mit dem Verhältnis von Politik und Staat.

Für den zweiten Hauptteil, „Modern Catholic Theology" (477–942), fungiert das Erste Vatikanische Konzil, dessen Bedeutung – ebenso wenig wie diejenige des Konzils von Trient – „is not merely historical, it is primarily theological and dogmatic" (630), als Wasserscheide. Der erste Abschnitt, „Sources in Catholic Theology up to Vatican I" (479–650), spannt einen weiten Bogen von den beiden Gründerfiguren Origines und Augustinus (vgl. 481) über Dionysius und die platonische Tradition samt ihrer postmodernen Ausläufer (vgl. 508 f.), die monastische Theologie und ihre spezifischen Formen (vgl. 512, 253), Thomas und die scholastische Theologie, die weisheitliche Theologie Bonaventuras, die Frühmoderne, die *devotio moderna* und das Goldene Zeitalter der französischen Schule der Spiritualität, die katholische Aufklärung und die Diskussionen um eine mögliche Dogmenhermeneutik im

Kontext der Tübinger Schule bzw. bei Henry Newman bis hin zu den dogmatischen Entscheidungen des Ersten Vatikanischen Konzils.

Der zweite Abschnitt, „Catholic Theology since 1870" (651–942), setzt mit einem Überblick über die Erneuerung der Thomasforschung im Gefolge der Modernismuskrise (vgl. 658 f.) ein und zieht die Linien bis hin zu neueren Ansätzen im Umfeld der Mittelalterforschung (vgl. 675–677) bzw. im Gefolge der jüngeren Debatten zum Verhältnis von Glaube und Vernunft (vgl. 679 f.) weiter aus. Die französische Bewegung des „Ressourcement" und ihre positiv-kritische Aufnahme der Moderne eröffnet zusammen mit dem transzendentalen Thomismus eines Maréchal, eines Rahner und eines Lonergan Perspektiven, die für eine Erneuerung der Kirche und der Theologie im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils (vgl. 688, 713–716) von nicht zu unterschätzendem Gewicht sind. Weitere Beiträge sind der ästhetisch und spirituell sensiblen Theologie Balthasars mit ihrem Plädoyer für Christusförmigkeit (vgl. 735 f.), dem Katholischen Personalismus bis hin zu Johannes Paul II., der Erneuerung der Sakramententheologie und der liturgischen Bewegung (vgl. 751, 764 f.) sowie der Bibelauslegung im Gefolge von „Divino afflante spiritu" (1943) bis hin zu Joseph Ratzingers kontrovers diskutierter Jesustrilogie gewidmet. Im Zentrum dieses zweiten Abschnitts steht ein knapper Aufriss der zentralen Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils und von deren Rezeption. Die nachfolgenden Kapitel dokumentieren wichtige Neuansätze und Schwerpunkte nachkonziliarer Debatten. Sie bieten eine kritische Hinführung zu den zentralen Anliegen der Befreiungstheologie, zur charismatischen Dimension der Kirche, die sich vor allem in zahlreichen geistlichen Bewegungen Bahn bricht, und zu den Debatten um eine katholische feministische Theologie. Die theologische Rezeption Heideggers wird ebenso thematisiert wie Ansätze zu einer Theologie des Leibes, die letztlich in einer Anthropologie der Liebe (vgl. 866–868) grundgelegt sind. Darüber hinaus werden verschiedene Modelle einer asiatischen bzw. einer afrikanischen Theologie und ihre Bemühungen um eine Inkulturation des Evangeliums vorgestellt. Zwei Beiträge thematisieren die Dynamiken der ökumenischen Bewegung sowie die neueren Entwicklungen im Dialog mit den orthodoxen Kirchen. Der Band schließt mit der Frage nach der Pluralität der Religionen und ihrer möglichen Bedeutung. Er entwirft eine erste Skizze zu einer Theologie der Religionen aus katholischer Sicht.

Das vorliegende Handbuch bietet eine ebenso umfassende wie kompetente Einführung in alle zentralen Bereiche der katholischen Theologie. Die insgesamt 56 Einzelbeiträge, die von namhaften Theologinnen und Theologen aus aller Welt verfasst worden sind, unterstreichen die Vielgestaltigkeit theologischen Denkens, ohne die konstitutive Rückbindung der Theologie an das kirchliche Lehramt zu vernachlässigen. Um ihrem Anspruch als Glaubenswissenschaft gerecht werden zu können, muss sich theologische Reflexion durch konkrete historische, soziale und kulturelle Gegebenheiten herausfordern lassen und zugleich bewusst den Dialog mit den jeweils relevanten lehramtlichen Positionen suchen – eine Vorgehensweise, die für deutschsprachige Leserinnen und Leser auf den ersten Blick durchaus provokant erscheinen mag. Das Handbuch ist ein gelungenes Beispiel dafür, wie Spannungen zwischen den scheinbar konkurrierenden Forderungen nach Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit der Theologie konstruktiv bearbeitet werden können. Die einzelnen Beiträge sind mehr als eine bloße Hinführung zu den verschiedenen Themenbereichen oder Autoren der Theologie, sie wollen auch Perspektiven eröffnen und Denkanstöße anbieten. Das Handbuch vereint die Funktion eines Kompendiums, das in knappen Übersichtsartikeln die wichtigsten Inhalte des katholischen Glaubens in gut lesbarer und zuverlässiger Weise präsentiert, auf kreative Weise mit jeweils eigenständigen Akzentsetzungen der Autorinnen und Autoren, in denen die Dynamik und Lebendigkeit theologischen Reflektierens greifbar wird. P. Schroffner SJ

Anderwald, Andrzej: *Zur Vernünftigkeit des Glaubens.* Überlegungen zum Dialog zwischen (Fundamental-)Theologie und Naturwissenschaften. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2017. 168 S., ISBN 978–83–65860–05–7.

Die Frage der Vernünftigkeit des Glaubens bildet ein klassisches fundamentaltheologisches Thema. Im Kontext der gegenwärtigen, wissenschaftlichen Denkkultur spielt dabei das Problem des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaften eine wichtige Rolle. Der polnische Fundamentaltheologe Andrzej Anderwald versucht in seinem in deutscher Sprache verfassten Buch den aktuellen Stand des Dialogs darzustellen und neue Impulse zu dessen Weiterentwicklung zu geben. Er betrachtet das Thema aus der Perspektive der polnischen Theologie, analysiert ihre Erfahrungen mit dem interdisziplinären Dialog und präsentiert Ansätze anderer polnischer Autoren zur Erneuerung des schwierigen Verhältnisses zwischen Theologie und Naturwissenschaften. Das Buch besteht aus drei Kapiteln und einem Abschlussteil, der die früheren Überlegungen mit dem Hinweis auf die Rolle der Theologie in der Suche nach einem Gesamtsinn ergänzt und vertieft.

Im ersten Kapitel beschäftigt sich der Verf. mit einer der klassischen Fragen der Fundamentaltheologie, nämlich mit dem Verhältnis von Glaube und Vernunft, das die Grundlage bzw. die wichtigste Voraussetzung für die Möglichkeit des Dialogs zwischen der Theologie und anderen Wissenschaften bildet. Er beruft sich dabei auf die Enzyklika *Fides et ratio* von Johannes Paul. II (1998) und andere Aussagen des polnischen Papstes sowie auf die Überlegungen seines Nachfolgers Benedikt XVI. im Rahmen seiner zwei wissenschaftlichen Vorträge: der Vorlesung an der Universität Regensburg (12.09.2006) und der nicht gehaltenen, aber veröffentlichten Vorlesung für die römische Universität „La Sapienza" (15.01.2008).

Ausgehend vom Bild der zwei Flügel stellt A. die von Johannes Paul II. vertretene Idee des Ineinandergreifens von Glaube und Vernunft dar. Zunächst verweist der Verf. allgemein auf die Interdisziplinarität als Forderung an die gegenwärtige Theologie (14–16). Weiter analysiert er die konkreten Aussagen des polnischen Papstes zum Verhältnis von Theologie und Philosophie (16–24) sowie von Theologie und Naturwissenschaften (25–29). Johannes Paul II. hat nach A. viele positive Beispiele des Dialogs zwischen Christentum und Philosophie von den Kirchenvätern über die Scholastik bis zu Vertretern der modernen Philosophie gewürdigt und auf die Tatsache hingewiesen, dass die Theologie „die Philosophie als Gesprächspartnerin braucht" (23). In Bezug auf die Naturwissenschaften habe der Papst hingegen „die Pluralität der Wege, die zur Wahrheit führen" (27) hervorgehoben, aber auch an die Notwendigkeit der Berücksichtigung der Weisheitsperspektive und der Sinnfrage erinnert (28–29). Zusammenfassend interpretiert A. die päpstlichen Überlegungen als Einladung zur „Suche nach neuen Wegen, die hinführen zum Erlangen der Harmonie bzw. Synthese (Integration) zwischen Glaube und Vernunft" (32).

Im zweiten Abschnitt des ersten Kapitels erörtert der Verf. das Postulat der „polyphonen Korrelation" von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. Obwohl diese Bezeichnung aus der 2004 stattgefundenen Debatte zwischen Kardinal Ratzinger und dem Philosophen Jürgen Habermas stammt (32–33), bezieht sich A. vor allem auf dessen spätere Ausführungen im Rahmen der schon erwähnten Vorlesungen, die jener schon als Papst Benedikt XVI. verfasst hat. Der Verf. analysiert zunächst die kritischen Gedanken des deutschen Papstes zur schwachen Kondition der Vernunft (34–35) und die Infragestellung des Modells der europäischen Säkularisation mit seiner Trennung von Vernunft und Glaube (36–41), dem Benedikt XVI. die Idee der Korrelation entgegensetzt. A. fasst seine diesbezüglichen Überlegungen zusammen, indem er auf zwei Vorschläge Benedikts für den Aufbau der Korrelation aufmerksam macht: „Befreiung (bzw. Klärung) des neuzeitlichen Vernunftbegriffs" (42–43) und „Öffnung für die Universalität der Wirklichkeit" (43–45). Außerdem erwähnt der Verf. die Erinnerungen des deutschen Papstes an dessen eigene Erfahrungen mit

dem interdisziplinären Dialog im Rahmen des *dies academicus* an der Universität in Bonn, den er als ein Beispiel einer gelungenen Korrelation betrachtet (45–46). Kritisch anzumerken ist, dass A. die Ausführungen anderer gegenwärtiger Theologen, die sich mit dem Thema des Verhältnisses von Glaube und Vernunft beschäftigen, völlig außen vor lässt, was den Eindruck erwecken kann, dass er nur päpstliche Äußerungen als relevant für diese Frage ansieht.

Das zweite Kapitel ist dem Verhältnis zwischen Kirche und Wissenschaft gewidmet, das nach A. „eine längere und komplexe Geschichte" hat (49). Er konzentriert sich jedoch auf die aktuelle Situation, die vor allem von der Öffnung der Kirche für die Wissenschaften geprägt ist. Der Verf. analysiert zunächst mehrere lehramtliche Aussagen zu diesem Thema von der Konstitution *Dei Filius* des Ersten Vatikanischen Konzils bis zur Enzyklika *Humani generis* von Papst Paul VI. (51–54). Besonders ausführlich erörtert er die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils (54–57), die ausgehend von der „Anerkennung der Autonomie zwischen der irdischen und ewigen Ordnung" (54) auf die Notwendigkeit des Dialogs zwischen Kirche und profanen Wissenschaften sowie die Berücksichtigung ihrer Ergebnisse bei der theologischen Ausbildung hinweisen. Weiter präsentiert A. den Stand des Dialogs in der Zeit nach dem II. Vaticanum, wobei er sich vor allem auf die Begegnungen Johannes Pauls II. mit Vertretern der verschiedenen Wissenschaften konzentriert (57–69). Als Fazit dieses Teils zählt der Verf. fünf Kriterien bzw. Voraussetzungen des Dialogs zwischen der Theologie und den profanen Wissenschaften auf (70). Besonders wichtig scheint ihm „eine Klärung der im Dialog verwendeten Begriffe" zu sein (71).

Der zweite Abschnitt des zweiten Kapitels beschäftigt sich mit verschiedenen Positionen in Bezug auf die Stellung der Theologie im Spannungsfeld der Wissenschaften. Zunächst erörtert A. die Gründe für die Ablehnung der Theologie als Wissenschaft vonseiten vieler Vertreter der anderen Wissenschaften seit dem 19. Jahrhundert (72–76). Eine besondere Rolle spielen dabei seiner Meinung nach zwei Missverständnisse, die auf zwei Voraussetzungen der theologischen Arbeit zurückzuführen sind: (1) die durch den Glauben erleuchtete Vernunft als ihr Erkenntnisprinzip und (2) ihre Bindung an das Lehramt der Kirche (76–81). In der neueren Geschichte gebe es allerdings auch positive Beispiele der Begegnung von Theologie und Wissenschaftswelt. Nach der unnötigen Wiederholung der schon früher dargestellten Gedanken Benedikts XVI. (82–83) präsentiert A. einige interessante Initiativen aus Polen, die zeigen, dass der interdisziplinäre Dialog zwischen Theologen, Philosophen und Naturwissenschaftlern in diesem Land sehr lebendig ist (83–85).

Im dritten Kapitel unter dem Titel „Theologie und Naturwissenschaft" behandelt der Verf. zwei konkrete Themen, die als Konfliktfelder im interdisziplinären Gespräch gelten: die Wunderproblematik und den Missbrauch der Wissenschaft im Rahmen des Neuen Atheismus.

A. weist auf das große Interesse für Wunder in der heutigen Zeit hin (90–92) und analysiert verschiedene kritische Stellungnahmen der Naturwissenschaftler zu diesem Thema (92–99). Weiter legt er den gegenwärtigen theologischen Wunderbegriff dar, den er als semeiologisch bezeichnet (99–103). Danach seien die Wunder als „Zeichen (*semeion*) des Wirkens Gottes in der Welt für das Heil der Menschen" (99) zu verstehen. Den Abschnitt schließt der Verf. mit Überlegungen ab, die nachweisen, dass die Kritiker aus den Reihen der Naturwissenschaft sich hauptsächlich mit einem scholastischen Wunderverständnis (Wunder als Durchbrechung der Naturgesetze) auseinandersetzen und ihre kritischen Argumente die gegenwärtige Auffassung von Wundern nicht treffen (103–106).

Als „Missbrauch der Wissenschaft" bezeichnet A. den Versuch, „eine materialistische Weltanschauung ‚wissenschaftlich' zu rechtfertigen" (109). Er weist auf die bekannten methodologischen Grenzen der Naturwissenschaften hin (110–113) und analysiert Beispiele der Überschreitung dieser Grenzen durch Vertreter des sog. Neuen Atheismus, wobei er sich vorwiegend – dabei aber sehr ausführlich – mit der Argumentation aus dem Buch „Der Gotteswahn" von Richard Dawkins auseinan-

dersetzt (115–126). Der Verf. fasst sie in zwei Punkten zusammen (die Widerlegung der Existenz Gottes durch die Evolutionstheorie und die evolutionsbiologische Erklärung der Entstehung der Religion) und betont, dass Dawkins die religiösen Überzeugungen und die wissenschaftlichen Aussagen als „Konkurrenzhypothesen" (122) betrachtet, was die Möglichkeit des Dialogs zwischen beiden ausschließt. In seinem Kommentar dazu bezeichnet A. die Position von Dawkins als „mehrfachen Missbrauch" bzw. „Instrumentalisierung" der Wissenschaft (125). Trotzdem muss die Theologie seiner Meinung nach die Argumente der Vertreter des Neuen Atheismus ernst nehmen und sich mit ihnen im Rahmen des interdisziplinären Gesprächs auseinandersetzen (126).

Im letzten Abschnitt des dritten Kapitels bietet der Verf. einige Hinweise für „eine Glaubensrechenschaft im Kontext einer wissenschaftlichen Denkkultur" (126), die seiner Meinung nach eine sehr wichtige Herausforderung für die Fundamentaltheologie bildet. Er nennt dabei drei konkrete Aufgaben: 1. „eine kritische Würdigung der Geschichte des Verhältnisses zwischen Theologie und Naturwissenschaften" (130), 2. „Kritik jeglichen Missbrauchs der Wissenschaft" (131) und 3. „eine dialogische Offenheit für die anderen Formen der Wissenschaften" (ebd.). Er zählt auch einige Namen der gegenwärtigen Theologen im deutsch- und englischsprachigen Raum auf, die sich für das Suchen nach neuen Formen des Dialogs zwischen Theologie und Naturwissenschaften einsetzen (132).

Der Abschlussteil unter dem Titel „Theologie und die Suche nach einem Gesamtsinn" bildet der Meinung des Rez. nach zugleich das interessanteste Fragment des ganzen Buches. A. beschränkt sich hier nicht auf bekannte lehramtliche Äußerungen und allgemeine Überlegungen zu Notwendigkeit und Kriterien des interdisziplinären Dialogs, sondern gibt konkrete Impulse zu seiner Weiterentwicklung, indem er zwei im deutschsprachigen Raum wenig bekannte Ansätze polnischer Denker darstellt: den Vorschlag des Kosmologen, Philosophen und Theologen Michał Heller (Templetonpreisträger im Jahr 2008!) und das Postulat des Fundamentaltheologen Jerzy Cuda.

Heller postuliert die Entwicklung einer neuen theologischen Disziplin, die er „die Theologie der Wissenschaft" nennt und als „Reflexion über die Wissenschaften im Licht der Offenbarung" (139) sowie als „Ort der Begegnung der Theologie mit den Wissenschaften" (142) konzipiert. Konkret bezeichnet er das Universum als den gemeinsamen Gegenstand der Naturwissenschaften und der Theologie, wobei er zugleich auf zwei den Methoden der empirischen Wissenschaften nicht zugängliche Eigenschaften der Welt hinweist, nämlich die Kontingenz und „den axiologischen Charakter der Welt" (140). Deswegen sieht Heller die Betrachtung der Naturwissenschaften aus der Werteperspektive und die Reflexion über die Offenbarungsangaben, „die uns erlauben auf die Wissenschaft als einen spezifischen Menschenwert zu schauen" (141), als zwei wichtige Aufgaben der Theologie der Wissenschaft. Sie solle sich dabei auf gute Kenntnisse der Philosophie der Wissenschaften einerseits und eine theologisch korrekte Schöpfungslehre andererseits stützen (142).

Cuda entfaltet hingegen ein Projekt der Fundamentaltheologie als „Menschenwissenschaft", die „die wissenschaftliche Komplexität des Menschenbildes um die geoffenbarte Identität des Menschen" (143) ergänzt. Um diese Aufgabe zu erfüllen, müsse die Theologie mit Naturwissenschaften und Philosophie kooperieren (144). Cuda schlägt dafür das Modell des hermeneutischen Zirkels vor, in dem sowohl die „Teile" das Verständnis der „Ganzheit" als auch umgekehrt die „Ganzheit" das Verständnis der „Teile" bedingen (145). Seine Konzeption der Theologie bringt A. folgendermaßen auf den Punkt: „Theologie ist nicht für alles zuständig, aber für das Ganze" (143). Die spezielle Rolle der Fundamentaltheologie bestünde dabei darin, die Glaubwürdigkeit der geoffenbarten Erklärung der Menschenidentität aufzuweisen (146).

Zusammenfassend stellt A. fest, dass beide Postulate als Ansporn zur weiteren Entwicklung des interdisziplinären Dialogs zwischen der Theologie und den Natur-

wissenschaften im Sinne der Zusammenarbeit, „die zu einer integralen Vision der Wirklichkeit führt“ (147), dienen können.

Trotz des leicht irreführenden Titels (das Problem der Vernünftigkeit des Glaubens spielt im Buch A.s nur eine sekundäre Rolle, es geht ihm vorrangig – dem Untertitel gemäß – um das Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaften), einiger Sprach- und Grammatikfehler sowie unnötiger Wiederholungen, die an manchen Stellen die Lektüre etwas stören, bildet die besprochene Publikation ein insgesamt lesenswertes und interessantes Buch, das als ein wertvoller Beitrag zu einem sehr wichtigen und höchstaktuellen Thema betrachtet werden kann. Besonders aufschlussreich sind die Anknüpfungen an polnische Erfahrungen des Verf. und Ansätze anderer polnischer Autoren. Sie machen diese in deutscher Sprache veröffentlichte Abhandlung zu einem bedeutsamen Baustein für den internationalen theologischen Austausch, der heute ebenso wichtig ist wie das interdisziplinäre Gespräch. R. Biniek

Wohlmuth, Josef: *Theologie als Zeit-Ansage*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2. korrigierte Auflage 2016. 163 S., ISBN 978–3–506–78532–9 (Paperback); 978–3–657–78532–2 (EPUB).

Der emeritierte Bonner Dogmatiker Josef Wohlmuth, zweimaliger Studiendekan am Theologischen Studienjahr der Abtei Dormitio in Jerusalem und von 2004 bis 2011 Leiter des Cusanuswerks, hat sich zeitlebens im Rahmen seiner Disziplin „mit philosophischen Fragen im Umfeld des Judentums beschäftigt“ (7) – und dieses Buch, das rasch eine zweite Auflage erlebte, versammelt sieben spannend zu lesende, einschlägige Beiträge dazu.

Der erste, titelgebende (9–37), ist eine programmatische, aus Anlass seiner Ehrenpromotion durch die Theologische Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt (2014) gehaltene Vorlesung (vgl. dazu den Dank, 36 f.), die mit einer Reihe konkreter Zeit-Ansagen für Theologie und Kirche endet (26–35), darunter die Reform kirchlicher Strukturen, innerchristlicher Ökumene, von Kirche und Judentum und die Frage, ob es ein neues Konzil braucht. Vor dem Hintergrund des von Papst Franziskus so vehement betriebenen Instrumentes der Synodalität liest sich dieser Vorschlag geradezu aktuell: „Es wird also Zeit, für ein Konzil der Zukunft entsprechende Vorschläge für die Gewährleistung der Repräsentativität auf den Tisch zu legen und weltweit zu diskutieren. Gezielte Repräsentativität will heißen, das *ante et post concilium* geboten ist, das messianische Volk Gottes in die Meinungsbildung vor und in den Rezeptionsprozess nach dem Konzil einzubeziehen.“ (33) Das, so scheint es, passiert gerade, wie die unter Franziskus abgehaltenen Synoden zeigten – so schwer sich damit auch Bischöfe weltweit tun!

Der zweite Beitrag (39–61) klopft Joseph Ratzingers Klassiker „Einführung in das Christentum“ aus dem Schwellenjahr 1968 wohlwollend auf seine Aktualität ab, die „bis zum heutigen Tag“ in „grundlegende Fragen […] verwickeln“ (61) könne. Mit Blick auf Kierkegaards Clownserzählung, dem Auftakt in Ratzingers Buch, stellt Wohlmuth zwei Fragen, die nachhallen: „Sollten also die Theologen nicht allen Ernstes daran gehen, die Clownsgewänder der Vergangenheit abzulegen? Gibt es nicht bis heute das hörbare Geraune in der Kirche, diese müsse endlich, wie man sagt, aus dem Mittelalter heraustreten und sich radikal der Gegenwart stellen?“ (42).

Die anderen fünf Beiträge beschäftigen sich mit folgenden Themen: Aspekte kosmischer Liturgie (63–85); Herrenmahl und soziales Handeln (87–102); Messianischer Lebensstil und vernunftgemäße Liturgie (103–112), aufgehängt an einer in einem Interview gefallenen Bemerkung von Christoph Schlingensief; Stellvertretung (113–118); sowie Eucharistie und Priestertum (119–157).

Die beiden letzten Beiträge charakterisiert Wohlmuth selbst als eine philosophisch-theologische und eine theologische Meditation. Das merkt man allen Beiträgen an: Sie wollen nicht nur „gescheit“ sein (vgl. die Liste mit Hintergrundliteratur, 159–163), klug analysieren (bis hin zu dem herbeigeführten Todesflug der German-

wings-Maschine 9525 im März 2015 in den französischen Alpen), sondern bewegen: nämlich Tiefendimensionen erschließen helfen. Wozu taugt Theologie, die das nicht tut oder nicht will? A. R. Batlogg SJ

Homolka, Walter / Striet, Magnus: *Christologie auf dem Prüfstand.* Jesus der Jude – Christus der Erlöser. Freiburg i. Br.: Herder 2019. 144 S., ISBN 978–3–451–38090–7 (Hardback); 978–3–451–83090–7 (PDF).

Dieses Buch geht auf eine gemeinsame Veranstaltung auf dem Katholikentag 2018 in Münster zurück, hat aber auch einen aktuellen Hintergrund, wie das gemeinsame Vorwort (7–9) feststellt: „Das Gespräch zwischen Juden und Christen muss lebendig sein, und wir dürfen die bisher erreichten Annäherungen heute und morgen nicht leichtfertig verspielen. Im luftleeren Raum vollziehen sich diese Debatten nicht. Das Religionsfeld ist unruhig, und: um eine Freiheit gewährende gesellschaftliche Moderne muss immer wieder neu gerungen werden. Unsere Hoffnung: Aus dem jüdisch-christlichen Gespräch möge ein religiös begründeter Widerstand gegen den Antisemitimus erwachsen." (9)

Zusätzliche Aktualität und Brisanz erhalten die Überlegungen der beiden Gelehrten vor dem Hintergrund der Kontroverse, die private, auf Oktober 2017 datierte Notizen des früheren Papstes Benedikt XVI. („Gnade und Berufung ohne Reue – Anmerkungen zum Traktat ‚De Iudaeis'") auslösten, die dieser im Juli 2018, offenbar auf Drängen von Kardinal Kurt Koch, zur Veröffentlichung in der Zeitschrift *Communio* (*IkaZ* 47 [2018] 387–406) freigab. Sein darauf beruhender Briefwechsel mit dem Wiener Oberrabbiner Arie Folger erschien bereits in der nächsten Ausgabe derselben Zeitschrift (*IkaZ* 47 [2018] 611–617). Die lebhaft geführte Debatte kreiste um den Verdacht, Joseph Ratzinger favorisiere die Substitutionstheorie, wie Magnus Striet in dem seinem Beitrag angehängten „Nachtrag" (139 f.) zusammenfasst. Jedenfalls sah sich Ratzinger genötigt, auf die negativen Reaktionen zu seinem ersten Text in einem neuerlichen Beitrag zu reagieren, der in der *Herder Korrespondenz* veröffentlicht wurde („Nicht Mission, sondern Dialog", in: *HerKorr* 72 [2018/12] 13 f.) – so viel zu dem im Februar 2013 bei seinem historischen Rücktritt bekundeten Vorsatz, sich aus der Öffentlichkeit zu verabschieden und in die Stille und ins Schweigen zurückzuziehen.

Rabbiner Walter Homolka, Professor für Jüdische Theologie und Rektor des Abraham Geiger Kollegs an der Universität Potsdam, ist eine der prominentesten jüdischen Stimmen im deutschen Sprachraum. Sein Beitrag „Der historische Jesus aus jüdischer Sicht" (11–70) referiert die jüdische Annäherung („Heimholung") Jesu seit der Aufklärung. Joseph Salvador, Abraham Geiger, Samuel Hirsch, Joseph Klausner oder Schalom Ben-Chorin sind nur einige der wichtigen Namen, die dabei eine Rolle spielten. Wie problematisch sich Judenhass und theologischer Antijudaismus auswirkte und wie wenig daraus für den christlich-muslimischen Dialog gelernt wurde, zeigt u. a. der kurze Abschnitt über den „Mythos vom christlich-jüdischen Abendland" (22–24): „Deshalb muss das Christentum, wenn es zu einem echten jüdisch-christlichen oder christlich-muslimischen Dialog kommen soll, seinen Absolutheitsanspruch relativieren" (24). Inspirierend sind auch die Ausführungen über die Trennung in den historischen Jesus und den kerygmatischen Christus, die auf Rudolf Bultmann oder Karl Barth einwirkten; hier finden sich auch kritische Anmerkungen zur Jesus-Triologie von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. (vgl. 26–28). Der Regensburger Pastoraltheologe Heinz-Günther Schöttler wird im Gefolge der durch die Karfreitagsfürbitte für die Juden im lateinischen Ritus 2008 ausgelösten Verwerfungen („Das Verhältnis zwischen der jüdischen Gemeinschaft und der römisch-kaholischen Kirche wurde damals auf eine Weise bis an die Grenzen der Belastbarkeit gebracht, wie seit Jahrzehnten nicht mehr", 31) eigens genannt – als sensibler Theologe, der sich der fatalen Auswirkungen bewusst war (vgl. 31 f.).

Homolkas Fazit bzw. Plädoyer ist eindeutig: „Ich meine, es ist nun Aufgabe der christlichen Theologen, eine Christologie zu schaffen, die ohne ein zur Karikatur entstelltes Judentum auskommt, das der christlichen Identitätsfindung und Lehre bisher als Projektionsfläche diente. Jetzt sind konkrete Schritte für eine Neuformulierung der christlichen Lehre nötig" (34). Als innovative christliche Theologen sind dabei eigens genannt: Friedrich-Wilhelm Marquardt, Christoph Schwöbel, Christian Danz, Kayko Driedger Hesslein, Berndt Schaller, Johann Baptist Metz, Bertold Klappert, Helmut Hopig, Erwin Dirscherl, Christoph Markschies und Jan-Heiner Tück (vgl. 34–43, 57). Tücks bei Sach 2,12 entlehnte Bezeichnung der Juden als „Augapfel Gottes" lasse „keinen Raum für Substitution oder Enterbung" (55). Die Päpste Franziskus (vgl. 53 f.) und Johannes Paul II. (vgl. 67 f.) erscheinen gegenüber Benedikt XVI. eindeutiger und überzeugender, wohl auch deswegen, weil sich der bayerische „Theologenpapst" selbst im Wege stand, nicht zuletzt bei den jüngsten Versuchen, die Konzilserklärung *Nostra aetate* auszudeuten. Ungeachtet vieler Erklärungen, so Homolka, „noch mehr guter Absichten sowie der rapiden Zunahme christlich-jüdischer Veröffentlichungen ist es dennoch fraglich, ob die Christen wirklich bereit sind, die weitreichenden Konsequenzen der Gegenwart des Judentums im Christentum für die christliche Theologie zu akzeptieren" (67). Er warnt dabei vor der „Pathologisierungfalle", in die auch Gerd Theißen getappt sei: „Wer aber Jesus als Revitalisierer versteht, läuft Gefahr, das Judentum zu pathologisieren. Wenn man Jesus ein Mehr an Vitalität zuspricht, muss man dann nicht im Umkehrschluss seiner jüdischen Umwelt und dem sich daraus entwickelnden modernen Judentum Lebendigkeit absprechen?" (67).

Diese und weitere Fragen wie auch der Hinweis, dass die verschiedenen Jesusbilder und damit verbundene Theologien, die die Kirchen transportierten, „allesamt die Narben des Streits [tragen]" (70), machen nachdenklich – und provozieren heilsam. Der letzte Satz dieses überaus anregenden Beitrags macht deutlich, dass es stets darum geht, in jedem christlich-jüdischen Dialog die bleibende Erwählung des Judentums ernst zu nehmen wie auch die Willensfreiheit des Menschen positiv wertzuschätzen.

Dies tut, auf brillante Weise, überaus anspruchsvoll und auf höchstem akdemischem Niveau, auch der zweite Beitrag: „Christliche Theologie im Angesicht des Judeseins Jesu" (71–140). Der Freiburger Fundamentaltheologe Magnus Striet macht schon eingangs darauf aufmerksam, dass begriffliche Arbeit ebensowenig wie Theologie mit ihrem Anspruch auf absolute Gottesaussagen „nicht unschuldig" (72) seien. Theologischer Antijudaismus ist für Striet die logische „Kehrseite" bzw. Folge „einer bestimmten, satifaktionstheoretisch konzipierten Soteriologie" – „mit verheerenden Folgen für das jüdische Volk" (74). Auch er nennt Johann Baptist Metz als einen jener Theologen, denen Auschwitz theologisch zu schaffen machte, im Gegensatz zu anderen Theologien, die „ungeniert bis heute so weitergehen, als sei nichts geschehen" – ganz abgesehen davon, dass es auch „theologisch unsensible Rückschritte" (81) gäbe, für die etwa Joseph Ratzinger stünde (vgl. 81, Anm. 13, bes. 113–121, 139–140).

Die „Problemanzeigen" überzeugen: das Judesein Jesu als bleibende Provokation für christliche Theologie, der Zusammenhang zwischen Satisfaktionslehre und Antijudaismus, ethischer Monotheismus, das unselige (und unproduktive) Erbe von Neuplatonismus und Augustinus, das bis in die Gegenwart hineinwirkt. Striet positioniert sich auch ohne Umschweife: „Müssen sich die Juden zu Christus bekennen, damit sie das Heil erlangen? Man kann und muss diese Frage strikt systematisch angehen, weil sie keine historische ist, und dann lautet die Antwort eindeutig: Nein" (121). Interessant ist dabei der Nachsatz: „Dabei halte ich die Kategorie des ‚ungekündigten Bundes' für nur wenig zielführend" (121). Warum? „Gottes Bund kann nur ungekündigt sein, weil es keinen Grund gibt zu glauben, dass Gott ihn gekündigt haben könnte. Israel glaubt dies, und die Kirche darf ohnehin nichts anderes behaupten, solange sie theologisch in der Logik der Selbstoffenbarung Gottes denkt, die ihren Kern darin hat, dass Gott selbst sein Wesen als unbedingte Liebe in seiner Menschwerdung endgültig hat offenbar werden lasssen" (126). Gegenüber

allen „Eindeutigkeitsfundamentalisten aller Zeiten“ (127) macht Striet auch auf die bleibende Differenz aufmerksam (vgl. 126–129). Stark ist seine Kritik an der Sühnetheologie, die christologisch begründet ist (vgl. 129–130) – und hier geht Striet auch direkt auf Homolka ein: „Ist Gott Ursprung von allem, so hat er auch das riskiert, was sich realgeschichtlich zuträgt. Diese Verantwortung ist ihm nicht zu nehmen. Das Theodizeeproblem lässt sich nicht beruhigen. Es gibt keinen größeren Zynismus angesichts der Gemordeten der Geschichte, als dem Gott Plotins mit intellektuellem Weihrauch zu huldigen, nur weil man seinen Gott nicht mit den Übeln und dem abgrundtief Bösen, das in der Geschichte herrscht, belasten will“ (130).

Der Epilog (131–139) und der aus aktuellem Anlass angehängte, oben bereits erwähnte Nachtrag (139–140) bekräftigen Striets Position, die nicht allen gefallen wird, die aber keine intellektuellen Schlupflöcher oder Quasilösungen zulässt: „Dass den Juden eschatologisch ein Bekenntnis zu Christus abverlangt werden wird, um erlöst werden zu können, ist ausgeschlossen“ (133). Daran lässt sich doch weiterarbeiten! Alles andere wäre ein Rückschritt oder mindestens ein Stillstand im christlich-jüdischen Dialog.

Was mich verwunderte, will ich nicht unterschlagen, nämlich dass in beiden Beiträgen zwei Namen nicht fallen, obwohl sie sachlich einiges zur Debatte beitrugen bzw. beitragen: Franz Mußner († 2016) und Christian Rutishauser.

A. R. Batlogg SJ

Stoll, Christian: *Die Öffentlichkeit der Christus-Krise*. Erik Petersons eschatologischer Kirchenbegriff im Kontext der Moderne. Mit einem Vorwort von *Hans Maier*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2017. 454 S., ISBN 978–3–506–78628–9 (Hardback); 978–3–657–78628–2 (PDF).

„Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk“, das ist der Titel der 1992 von Barbara Nichtweiß veröffentlichten Studie, die Petersons Werk umfassend erschloss und eine intensive internationale Peterson-Rezeption und -Forschung auslöste. Nicht nur die neunbändige kritische Gesamtausgabe seiner Werke ist daraus hervorgegangen, sondern auch eine Fülle von Beiträgen aus theologischer, historischer, religionswissenschaftlicher und philosophischer Sicht, die, kristallisiert um die beiden Hauptakteure B. Nichtweiß und G. Caronello, so gut wie keinen Aspekt des peterson'schen Œuvres unbehandelt gelassen haben. Ist nicht über Peterson schon alles gesagt worden? Und nun ist diese Wiener Dissertation über Peterson, betreut von Jan Heiner Tück und Werner Löser, erschienen, die wiederum den Titel tragen könnte: „Neue Sicht auf Leben und Werk“! Das Neue ist im Titel angedeutet. Peterson wird als Theologe der Krise erfasst. Das ist zuerst die Krise von Christentum und Kirche in der Zwischenkriegszeit. Die rasche Modernisierung nach dem Großen Krieg untergrub die Fundamente der tief in die vormodernen Strukturen eingesenkten Kirchen in Deutschland. Theologie wurde zum Krisendiskurs. Die meisten Theologen waren unterwegs auf der Suche nach der verlorenen Nützlichkeit der Religion, sie suchten die kontingenzvermindernde Funktion der Religion in der Vormoderne unter den geänderten Umständen neu zu erweisen. Andere laborierten an den überkommenen Paradigmen der Theologie und sortierten sie auf neue Weise. Eine gewisse Christozentrik wie bei Barth oder Balthasar schien ein Mittel der Wahl zu sein. In dieser Krise steht auch Peterson, aber er steht dort alleine, denn kein anderer folgte ihm auf seinem Weg. Zu katholischen Erneuerern wie Przywara oder Balthasar hielt er Distanz, den Neuaufbruch der sog. Dialektischen Theologie kritisierte der 1930 zur katholischen Kirche konvertierte Bonner Professor für Kirchengeschichte und Neues Testament mit harten Worten. Peterson konfrontierte die Krise mit der Krise, der Christus-Krise. Mit Christus hat der neue Äon begonnen, die Welt ist seitdem die alte Welt, gehört zum alten Äon, ist zum Vergehen und zum Gericht bestimmt. So hat die Rede von der Krise in diesem Buch eine doppelte Bedeutung. Nach ihren beiden Seiten ist sie noch nicht vorüber, und daraus kommen das Interesse und die

Fragestellung von Christian Stoll: Ob von Peterson etwas für die Modernisierungskrise des heutigen Christentums zu gewinnen ist? Ob der „Outsider" der Theologie (Giancarlo Caronello) Kirche und Theologie einen anderen Weg in die Moderne weisen kann?

Was es heißt, Christus als Krise der Krise zu denken, zeigt Stoll entlang der drei Begegnungen, die Petersons theologischen Weg geprägt haben. Gegenüber Harnack insistierte Peterson darauf, dass nach dem Ende des landesherrlichen Kirchenregiments die Kirche nicht ins Private absinken dürfe, dass in ihr Recht und Autorität erhalten bleiben müssen. Die Begründung erfolgt aus dem Reich Gottes, das heißt aus der Eschatologie: Die Welt ist erschüttert, seitdem Christus zur Rechten Gottes erhöht worden ist, wie könnte das eine nur private Angelegenheit sein? Die Eschatologie hat ihre eigene Öffentlichkeit, das deutet sich gegenüber Harnack schon an. Im Dialog mit Barth vertieft sich der Sinn der Christus-Krise. Der Abschnitt über Peterson und Barth ist für mich der beste, weil innovativste des Buches. Gemeinhin wird angenommen, Peterson habe sich von Barth ab- und der katholischen Theologie zugewandt, oder umgekehrt: Er habe Barth, der seine Thomas-Vorlesung gehört hat, ein Stück weit katholisiert. Aber so ist es nicht, das zeigt Stoll mit aller Deutlichkeit aus den Texten. Peterson war mindestens so „dialektisch" wie Barth, so sehr wie die erste Auflage des Römerbriefs, aber er wollte nicht zugeben, dass sich die Diastase von Christus-Offenbarung und Welt nur im Inneren der Existenz abspielt. Er warf Barth (dem frühen Barth!) Unanschaulichkeit vor und votierte deshalb für Dogma, Recht und Autorität in der Kirche. Die Offenbarung ist Einspruch gegen die Welt, dieser muss anschaulich werden. Dass es ihm bei seinem Eintreten für das Dogma nicht um dessen Inhalte geht, arbeitet Stoll, der auch sonst der Sprachgestalt der Theologie Petersons Beachtung schenkt, gut heraus. Dogma ist eine Praxis des Einspruchs, es ist eine eschatologische Sprachform. Ansonsten waren Barth und Peterson einig in der Ablehnung des thomistischen Intellektualismus. Zu den Inhalten der traditionellen katholischen Theologie hat Peterson nie eine Nähe gefunden. Er konzipierte die Kirche so, wie Barth sie konzipiert hätte, wenn er katholisch gewesen wäre. Was nun die Anschaulichkeit betrifft: Von Carl Schmitt, dem dritten Gesprächspartner, lernte Peterson das Juristische und das Politische und bezog dies auf die Kirche, die er im Rahmen seiner altkirchlichen Studien als die *ekklesia*, die Vollversammlung der Bürger einer antiken *polis* erkannt hatte. Die *polis* der Kirche ist das himmlische Jerusalem, die Himmelsstadt. Liturgische Akklamationen der Kirche auf Erden sind Rechtsakte, Bestätigungen des rechtmäßigen Kyrios, der für die Kirche Christus ist. Nicht viel hätte gefehlt, und Peterson wäre Schmitt auf seinem vom italienischen Faschismus inspirierten Weg in die totalitäre Massendemokratie gefolgt, war er doch in den formalen Elementen – Dezisionismus, Repräsentation, Akklamationen des Volkes zu den vorgelegten Entscheidungen, Ablehnung des Diskurses – mit ihm einig. Aber das Eschatologische ist wieder die Wegscheide. Schmitt wollte theologische Begriffe für die politische Machtbeschaffung instrumentalisieren, Peterson hielt sich an den kommenden Christus, der jede politische Ordnung in Frage stellt. Mit Stoll wäre zu streiten über die Rolle des Aristoteles im Monotheismus-Traktat. Erweist sich dessen Satz „nicht gut ist Vielherrschaft, einer sei Herr" tatsächlich als „prägnante Charakterisierung der Christozentrik Petersons" (227), oder ist er nicht vielmehr Ausdruck jener monarchianischen Theologisierung der Politik, gegen die Peterson im Namen der Trinität vorging?

Im nächsten Schritt unternimmt Stoll eine systematische Zusammenschau der Theologie Petersons unter dem Vorzeichen des Öffentlichkeitsbegriffs, sehr wohl im Bewusstsein der Fallstricke, die sich bei der Systematisierung eines unsystematischen, immer nur kontextuell arbeitenden Denkers ergeben. Ganz entgeht Stoll diesen Fallstricken nicht. An Peterson werden Fragen herangetragen, die nicht die seinen waren. Zu diesen hat er dann wenig Genaues zu sagen. Das gilt zum Beispiel für die Frage nach dem Verhältnis der Kirche zum Staat. Peterson postuliert hier lediglich eine negative Beziehung: Seine Theologie setzt der totalitären Selbstdivinisierung des Politischen

eine Grenze. Nur indirekt lässt sich daraus eine positive Beziehung zum liberalen, religionsneutralen Verfassungsstaat ermitteln. Eigene politische Gestaltungsideen bringt Peterson nicht ein. Seine Himmelsstadt ist nach dem Modell einer Monarchie gebaut. – Im Lesefluss ergeben sich in diesem Kapitel Redundanzen, werden doch die immer gleichen und im Grunde ja nur wenigen Elemente des peterson'schen Denkens in immer neuen Konstellationen aufgegriffen. Und doch ist es ein nicht zu unterschätzendes Verdienst, einmal, soweit ich sehe zum ersten Mal, eine solche synthetische Gesamtschau der Theologie Petersons zu entwerfen.

Im letzten Kapitel geht es sodann um Petersons Beitrag zum katholischen Diskurs über die Kirche in der Moderne. Peterson hat kontextsensibel, damit auch modernitätssensibel gearbeitet; ist er deswegen für ein geklärtes Verhältnis der Kirche zur Moderne in Anspruch zu nehmen? Stoll geht die Sache so an, dass er Petersons Zugang zur Moderne mit dem des II. Vatikanum vergleicht. Hier liegen zwei Kirchendiskurse vor. Verhältnis zu Moderne: Peterson – kritisch; Vatikanum II – dialogisch. Kirchenbegriff: Peterson – juridisch; Vatikanum II – Kirche als universales Heilssakrament. Kann man das übereinbringen? Bei Stoll sieht es so aus, als wolle er das II. Vatikanum mit Peterson nachbessern, etwa in Bezug auf den Öffentlichkeitsbegriff und die Begründung des Amts. Dass aber die Öffentlichkeit so wenig im Focus des Konzils steht, von der Liturgie als *cultus publicus* (SC 7) einmal abgesehen, hat sicher auch sachliche Gründe, die weiter gehen als deren Verwurzelung im vorkonziliaren, an der *Societas perfecta*-Ekklesiologie orientierten *Ius Publicum Ecclesiasticum*. Man müsste einmal den instruktiven Katalog von Öffentlichkeitsmodellen, die Stoll in diesem Buch und in früheren Zeitschriftenaufsätzen vorgelegt hat, durchgehen unter der Frage, welcher davon mit der Kirche des Konzils kompatibel ist. Ich vermute, das peterson'sche Modell wäre nicht dabei.

Aber was ist denn nun genau der peterson'sche Öffentlichkeitsbegriff und was kann er für die Kirche heute erbringen? Diese Frage, die den ganzen Text durchzieht, wird zum Schluss beantwortet. Was bedeutet er über die bisher schon immer thematisierte Zurückweisung politischer Selbstidolatrisierung, die in der Eschatologie begründet ist und in der Liturgie proklamiert wird, hinaus positiv? Ist der „Gottesdienst als Lebensform" zu verstehen? Gibt es eine davon herkommende „Ethik für Christenbürger"? Die Antwort gibt Stoll mit dem evangelischen Theologen Bernd Wannenwetsch, der 1997 ein Buch vorgelegt hat, das die Ausdrücke des letzten Satzes im Titel führt. Die letzten Seiten profitieren sehr von Wannenwetschs in der Tat sehr instruktiven Überlegungen zur Öffentlichkeit der Kirche, die aus dem Gottesdienst erwächst. Wannenwetsch kannte Peterson nicht einmal, hat ihn jedenfalls nicht benutzt. So wunderlich kann es gehen. Der lange Weg über Peterson war gar nicht nötig. Man kann auch schneller und sogar besser ans Ziel kommen.

Trotz des fatalen Endes ist Stolls Werk höchst ertragreich und sehr zu loben, nicht nur wegen seiner Gründlichkeit und seiner überragenden Literaturkenntnis. Ich sehe einen dreifachen Ertrag:

(1) Aus der ganz neu entdeckten Nähe zwischen Barth und Peterson folgt: Es gibt auch eine katholische „dialektische" Theologie. Das haben wir bisher trotz Balthasars Barth-Buch nicht gewusst. Sie ist katholisch darin, dass sie die Dialektik ekklesiologisch anschaulich werden lässt. An Peterson ist zu sehen, was für einen Gewinn das über Barth hinaus ausmacht.

(2) Petersons Theologie bestätigt auf ganzer Linie das systemtheoretische Axiom, nach dem operative Geschlossenheit die Bedingung für Umweltoffenheit ist. Wo diese operative Geschlossenheit besteht, hat er gezeigt: im Gottesdienst. Von da aus konnte er umweltoffen sein, konnte er als einer der wenigen Theologen seiner Zeit dem NS-Totalitarismus theologisch entgegentreten. Die Krise der katholischen Kirche unserer Zeit rührt vielleicht daher, dass die operative Geschlossenheit der vom II. Vatikanum ausgehenden Kirche unsicher ist. An dem Typus von Petersons Theologie ist deshalb in der fortdauernden Krise Maß zu nehmen.

(3) Der letzte und meines Erachtens wichtigste Ertrag dieses Buches vollzieht sich gleichsam im Rücken von Stolls Ausführungen. Er kommt dort zum Vorschein, wo Stoll von den „Leerstellen" Petersons spricht. Peterson hat keine Inkarnation im Sinne der Menschwerdung Gottes (278). Nach ihm nimmt Gott nicht die Natur des alten Menschen an; Erlösung ist nicht Erlösung des Menschen, sondern vom Menschen (295). Dementsprechend gibt es bei ihm keine Theologie von Natur und Gnade (345–349). Das Kreuz hat bei ihm keine Heilsbedeutung, er kennt keine Sühneopfertheologie (296–302). Peterson weiß nichts von der Gegenwart Christi in den eucharistischen Elementen (336 f.). Er lehnt eine Gründung der Kirche durch Jesus ab, ist nicht interessiert an der Einsetzung der Bischöfe durch die Apostel, lehrt keine apostolische Sukzession (325–331). Er denkt von dem aus, was in der Kirche geschieht, also aktualistisch, und nicht ontologisch, von Seinsbegriffen aus. Und noch einiges andere wäre da zu nennen. Kontext- und modernitätssensibel wie er war, ist er auf diese Dinge einfach nicht mehr gekommen. Peterson war nicht vorbelastet durch die Tradition. Das heißt aber doch: Es gibt eine Theologie, eine bei Peterson zweifellos gute, sogar eine katholische Theologie, die ohne diese Altlasten auskommt. Hat nicht Peterson dem eusebianisch-konstantinischen Christentum in seinem Monotheismus-Traktat den Abschied gegeben und damit auch der Menschwerdungs-Weihnachtstheologie, die damit zusammenhängt? Was dabei herauskommt, eine wirklich postkonstantinische Theologie zu machen, das hat er gezeigt. Und Stoll hat uns dafür die Augen geöffnet. Das ist die in diesem Buch vermittelte „neue Sicht".

Th. Ruster

Frauen in der Kirche: Denkanstöße zur Geschlechterfrage – Donne nella Chiesa: Spunti de riflessione sulla questione di genere. Herausgegeben von *Jörg Ernesti, Martin M. Lintner, Markus Moling* (Brixner Theologisches Jahrbuch; 9). Brixen / Innsbruck: Verlag A. Weger / Tyrolia-Verlag 2019. 230 S., ISBN 978–3–7022–3738–7 (Hardback).

Seit einigen Jahren und in vielen Regionen der Welt gehört zu den auch im Bereich der katholischen Kirche am nachdrücklichsten diskutierten Themen die Frage, ob und wie die Stellung der Frauen in der Kirche entfaltet und gestärkt werden kann. Sie wird in nicht selten lautstarken Formen erörtert – und dies nicht nur unter den betroffenen Frauen, sondern auch im Bereich der akademischen Theologie und des kirchlichen Lehramts. Was sich dabei zeigt, lässt sich nicht auf einen einfachen Nenner bringen. Es weist vielmehr zahlreiche Aspekte auf. Davon einen Eindruck zu vermitteln, macht das Programm des vorliegenden Bandes aus. Dass die Stellung der Frauen in der katholischen Kirche neue und erweiterte Formen annehmen kann, ja soll, bestimmt die Positionen, die in den recht unterschiedlich ausgerichteten Beiträgen mal mehr, mal weniger entfaltet werden. Das Spektrum der Themen, die in den Aufsätzen behandelt werden, ist sehr breit. Ob und in welchen Formen es gegebenenfalls in der näheren oder ferneren Zukunft auch eine Zulassung von Frauen zum geweihten Amt geben kann und geben sollte, kommt immer wieder zur Sprache. Ein eindeutiges Ja auf diese Frage wird zugunsten der Darlegung der verschiedensten Gesichtspunkte pro und contra zurückgehalten.

Die Autorinnen und Autoren der insgesamt 14 Beiträge gehören mehrheitlich zum Lehrkörper der Philosophisch-Theologischen Hochschule Brixen. Sie repräsentieren die verschiedenen philosophischen und theologischen Fachgebiete. Sie steuern in ihren Texten bei, was sich ihnen dort an Einsichten und Ansichten zum Thema „Denkanstöße zur Geschlechterfrage" gezeigt hat. So bietet der Band schließlich ein vielgestaltiges, tendenziell umfassendes Panorama ihrer einschlägigen Aspekte. In mehreren Beiträgen legen Autoren ihre exegetischen, dogmatischen und kanonistischen Auffassungen zu der Frage dar, welche Gesichtspunkte im Blick auf eine Ordination von Frauen zum Diakonen- und Priesteramt zu beachten sind. *Christoph J. Amor* hat sich dazu geäußert in „Geschlecht als Weihehindernis? Streitfall Frauenordination"

(21–40), und *Michael Mitterhofer* in „Can. 1024 – Die heilige Weihe empfängt gültig nur ein getaufter Mann. Zeitgemäße und unzeitgemäße Notizen zu einem komplexen Thema" (147–165). In zwei Beiträgen lenken die Autoren den Blick auf die laufenden Debatten zur Frage, was die aktuellen Diskussionen zur Geschlechterphilosophie und -soziologie für die innerkirchlichen Auseinandersetzungen beitragen können: *Johann Kiem* ist der Verf. von „Das Phänomen ‚Gender'. Chancen und Grenzen pädagogischer (De)Konstruktionsansätze von Geschlechterrollen" (103–112). Auf *Martin M. Lintner* geht der Text zurück „Der Kirche liebe Not mit Gender. Eine kritische Bestandsaufnahme anhand von *Amoris laetitia*" (113–132). In einigen Beiträgen wird an Frauen erinnert, die, ohne mit einem Amt in der Kirche betraut gewesen zu sein, ihr Christsein überzeugend gelebt haben – „Königin Christina von Schweden" (1626–1689) und „Klara von Assisi" (1193–1253). In zwei Aufsätzen geht es um einige Beobachtungen zur Stellung von Frauen in einigen alttestamentlichen Texten – *Ulrich Fistill*, „Ihr dürft nicht ihre Töchter zu Frauen für euch nehmen! (vgl. Neh 13,25). Das biblische Mischehenverbot im Hinblick auf die Weitergabe des jüdischen Glaubens" (67–78) und *Maria Theresia Ploner*, „‚Me Too' biblisch. Sexuelle Gewalt an Frauen im kollektiven Gedächtnis Israels" (195–208). In zwei weiteren Beiträgen wird über die Verläufe und Ergebnisse von Gesprächen informiert, die zum Thema „Die Frauen in der Kirche" stattgefunden haben: *Eva-Maria Faber*, „Um Himmels willen nicht mehr ohne… Das Projekt ‚Für eine Kirche mit* den Frauen" (57–66) und *Alexander Notdurfter*, „Weder Hand noch Altar. Über Frauen, Kirchen und Theologien" (181–194).

Lässt man die in diesem Jahrbuch präsentierten Texte noch einmal gesamthaft auf sich wirken, so kann man nur feststellen: Der Band ist eine durchaus hilfreiche, in gutem Sinne unaufdringliche, aber umso facettenreichere Handreichung für jeden/jede, der/die in der gesellschaftlich und dann auch kirchlich laufenden Debatte über eine Neugestaltung der Rolle der Frauen engagiert ist. Seine Einheit ist eine lockere. Man wird ihm wohl am ehesten gerecht, wenn man ihn als eine Zusammenstellung recht unterschiedlicher und durchaus nicht erschöpfender Informationen und Reflexionen, die zur Urteilsbildung beim Thema „Frauen in der Kirche" beitragen können, versteht. Das Bild, das dem Leser der Beiträge schließlich in Erinnerung bleibt, weist freilich eine Leerstelle auf, die nicht ohne Bedeutung ist und deswegen nicht unerwähnt bleiben soll: Sie betrifft die theologischen Letztbegründungen der Gestalt und des Auftrags der Kirche. Sie haben nach Gottes Willen nicht nur apostolische, sondern auch, ja im ursprünglichsten Sinn marianische Dimensionen. Und in eben diesen gründen dann auch die jeweiligen Lebens- und Glaubensvollzüge aller ihrer Glieder, der Männer wie der Frauen. W. Löser SJ

Eucharistie – Kirche – Ökumene: Aspekte und Hintergründe des Kommunionstreits. Herausgegeben von *Thomas Söding* und *Wolfgang Thönissen* (Quaestiones disputatae; 298), Freiburg i. Br.: Herder 2019. 496 S., ISBN 978–3–451–02298–2 (Paperback); 978–3–451–82298–8 (PDF).

Im Februar 2018 haben die deutschen Bischöfe eine „Orientierungshilfe" herausgegeben: „Mit Christus gehen – Der Einheit auf der Spur. Konfessionsverbindende Ehen und gemeinsame Teilnahme an der Eucharistie". Eine Anregung von Papst Franziskus, die er 2015 einer evangelischen Christin in einem Gespräch gegeben hatte, aufgreifend eröffnen sie die Möglichkeit für einen evangelischen Partner bzw. für eine evangelische Partnerin in einer konfessionsverbindenden Ehe, während einer katholischen Eucharistiefeier zu kommunizieren, wenn sie ein starkes Bedürfnis empfinden, dies zu tun. Zuvor sollen sie sich in einem Gespräch mit einem Vertreter der Kirche vergewissert haben, dass dieser Schritt gut begründet ist. Der Empfang des eucharistischen Leibes und Blutes Christi in einem katholischen Gottesdienst wird als möglich angesehen, weil er als eine Darstellung einer schon bestehenden,

im Sakrament der Taufe und der Ehe sowie im Ja zum Evangelium gründenden Gemeinsamkeit verstanden werden kann.

Der vorliegende Band wird durch den Text der „Orientierungshilfe" sowie einen „Anhang" eröffnet. Dieser „Anhang" bietet einige Themenvorschläge für das der Einladung zur Kommunion im katholischen Eucharistiegottesdienst vorausgehende Gespräch. Nimmt ein einer nicht-katholischen Kirche angehöriger Christ die ihm nun eröffnete Möglichkeit wahr, so realisiert er einen geistlichen und kirchlichen Akt, der nicht wenige theologische und ökumenische Aspekte aufweist. Im Wesentlichen konvergieren diese miteinander; doch stehen sie hier und da auch in Spannung zueinander. Die insgesamt 20 Aufsätze, die von engagierten und durchweg kompetenten Autorinnen und Autoren verfasst und nun im vorliegenden Band veröffentlicht worden sind, ergeben in ihrer Summe eine quasi-systematische Deutung und Darstellung dieses Aktes. Einen Auftakt zu diesen Aufsätzen bildet eine „kurze Einführung in die ‚Orientierungshilfe'" (41–61). Sie stammt aus der Feder der beiden Herausgeber des Buches, *Thomas Söding* und *Wolfgang Thönissen*. Die dann folgenden Aufsätze sind zu fünf Gruppen zusammengestellt. Diese stehen jeweils unter einem leitenden Gesichtspunkt. So kommen die wesentlichen Dimensionen, die den Akt des ökumenisch geöffneten Kommunionempfangs ausmachen, zum Tragen. Dies sind die ordnenden Stichworte: 1. Kirche und Eucharistie; 2. Sakrament und Glaube; 3. Katholizität und Ökumene; 4. Gewissen und Norm; 5. Kodex und Praxis. Wie ein roter Faden zieht sich durch viele der Aufsätze die Erinnerung an frühere Entscheidungen, die unter bestimmten Bedingungen bereits auf die Zulassung nicht-katholischer Christen zum eucharistischen Kommunionempfang hinausliefen. Dabei ist vor allem an die Nr. 8 der Erklärung „Unitatis redintegratio" des II. Vatikanischen Konzils sowie an die §§ 3 und 4 des can. 844 des CIC (1983) zu denken. Ein inhaltliches Motiv, das ebenfalls in allen Beiträgen zu diesem Band eine starke Beachtung findet, hängt mit der Deutung der Ehe als „Kirche im kleinen" – „Hauskirche" (LG 11) – zusammen. Auch wenn die beiden Ehegatten unterschiedlichen christlichen Kirchen angehören, verbindet sie gleichwohl auch in sakramentaler Perspektive zum einen ihr Getauftsein auf den Namen Jesu und zum anderen ihr zur Begründung ihrer Ehe gesprochenes Jawort. Alle Beiträge zum vorliegenden Band lassen erkennen: Die „Orientierungshilfe" hat den Sinn, eine Gewissensentscheidung des in einer konfessionsverbindenden Ehe lebenden evangelischen Partners im Blick auf seine Kommunionteilnahme zu begleiten und zu befördern. Und alle Beiträgerinnen und Beiträger kommen darin überein, dass sie den ökumenisch wichtigen Schritt, den die deutschen Bischöfe mit der „Orientierungshilfe" gesetzt haben, für möglich und hilfreich halten. Eine gewisse Zurückhaltung gegenüber der die „Orientierungshilfe" bestimmenden Argumentationsweise kommt allerdings in dem Beitrag des Tübinger Moraltheologen *Franz-Josef Bormann* – „Norm und Gewissen. Moraltheologische Überlegungen zu einer problematischen Tendenz in der jüngeren Lehrentwicklung" (333–353) – zum Tragen. Er gibt zu bedenken, dass es auf Dauer glaubwürdiger und auch hilfreicher wäre, wenn die kirchlicherseits vertretenen, das konkrete Handeln der Gläubigen leitenden Normen bestimmter und verbindlicher gefasst würden als es seit einiger Zeit in einigen Bereichen und nun auch da, wo es um die Zulassung oder Einladung nicht-katholischer Christen zur Kommunion im katholischen Gottesdienst geht, der Fall war. So könnte sich das persönliche Gewissensurteil vorbehaltloser an ihnen ausrichten und müsste deren Defizite nicht aus eigener Kraft und Einsicht kompensieren.

Auf eine Gruppe von Beiträgen sei eigens hingewiesen. Es handelt sich um die Stellungnahmen, die von Theologinnen und Theologen verfasst wurden, die die unterschiedlichen Konfessionen und Traditionen repräsentieren. Sie legen das jeweilige Abendmahlsverständnis und die daraus sich ergebende ökumenische Praxis dar. *Dorothea Sattler* steht für die katholische Konzeption, *Friederike Nüssel* für die evangelische, *Uwe Swarat* für die baptistische, *Athanasios Vletis* für die orthodoxe und schließlich *Hacik Rafi Gazer* für die armenisch-apostolische. Was sich in diesen Texten zeigt, ragt einerseits in die in der „Orientierungshilfe" angezielte katholische

Gottesdienstpraxis hinein und ist andererseits darüber hinaus für den Bereich der Fragen relevant, die die Abendmahlgemeinschaft zwischen den christlichen Kirchen überhaupt betreffen.

Die Ausführungen, die im vorliegenden Buch gesammelt sind, lenken die Aufmerksamkeit nachdrücklich, ja fast ausschließlich auf die Einladung evangelischer Ehepartnerinnen und Ehepartner zum Empfang der Kommunion im katholischen Eucharistiegottesdienst. Diese thematische Konzentration hat ihren Preis: Es kommt nur am Rande zur Sprache, dass der Vollzug des Kommunionempfangs in eine vieldimensionale eucharistische Liturgie eingebettet ist. In dieser ereignet sich hier und jetzt die Kirche. In leibhaftig konkreter Weise tritt sie, die das Volk Gottes und der Leib Christi und der Tempel des Heiligen Geistes ist, in der Gemeinde der versammelten Gläubigen hervor. Und in der Teilnahme der Christen am ganzen eucharistischen Gottesdienst zeigt sich und festigt sich ihre in der Taufe begründete Zugehörigkeit zu dieser Kirche. In einem Aufsatz kommt das Eingebettetsein des Kommunionempfangs in das Ganze der Feier der Eucharistie noch am ehesten zur Geltung: Dort, wo an die Weisungen des Wiener Kardinals Schönborn erinnert wird, der die Zulassung nicht-katholischer Christen zur Kommunion daran bindet, dass sie ein aufrichtiges „Amen" zu den im II. Eucharistischen Hochgebet zur Sprache kommenden Gehalten sagen können – *Stefan Kopp*, „Das ‚Amen' zum Hochgebet und beim Kommunionempfang" (111–134).

Wer die Fülle der Aussagen, die der Leserin und dem Leser dieses Buches angeboten und auch zugemutet werden, noch einmal gesamthaft auf sich wirken lässt, wird sich in neuer Weise als gerüstet erleben, die ökumenisch anspruchsvolle Öffnung der katholischen Eucharistiepraxis mitzutragen. Deswegen sollte dieses Buch im ökumenisch sensiblen Bereich der katholischen Gottesdienstpraxis ernsthaft beachtet werden.

W. Löser SJ

500 Jahre Reformation – wo steht die Ökumene?. Herausgegeben von *Bertram Stubenrauch, Athanasios Vletsis, Friederike Nüssel* und *Michael Huber* (Beiträge aus dem Zentrum für ökumenische Forschung München; 6). Berlin: LIT-Verlag 2018. 392 S., ISBN 978–3–643–13674–9.

Im Jahre 2017 jährte sich zum 500. Mal der Jahrestag der Wittenberger Reformation. In vielen Veranstaltungen und in vielen Veröffentlichungen wurde die vielschichtige Bedeutung dieses Ereignisses für die christlichen Kirchen und die neuzeitliche Welt erörtert. Dabei stellte sich auch nachdrücklich die Frage, ob die christlichen Kirchen die als Folge der reformatorischen Ereignisse verloren gegangene oder zumindest beeinträchtigte Einheit wiedergewinnen könnten. Die ökumenische Bewegung, die seit einem Jahrhundert die Kirchen neu aufeinander zugeführt hat, ohne freilich ihr letztes Ziel – ihre sichtbare Einheit – schon erreicht zu haben, bestimmte die einstweilen jüngste und gleichzeitig bedeutendste Phase der Folgegeschichte der Reformation. In die nun schon lange Reihe der ökumenisch angelegten Gesprächsprojekte fügte sich von April 2016 bis Juni 2017 eine dreisemestrige Vortragsreihe an der Universität München ein. Sie wurde von mehreren Institutionen getragen – vom Münchener „Zentrum für ökumenische Forschung", von der „Eugen-Biser-Stiftung", vom „Zentrum Seniorenstudium" der Universität München und vom „Ökumenischen Institut" der Universität Heidelberg. An zehn Vortragsabenden traten jeweils drei Referentinnen und Referenten auf. Sie legten als Vertreterinnen und Vertreter ihrer Kirchen und ihrer Theologien eine katholische, eine protestantische und eine orthodoxe Position zu einem ökumenisch relevanten Thema dar. Die zehn Themen waren so ausgewählt, dass sie tendenziell umfassend das breite Spektrum der aktuellen ökumenischen Konvergenzen und Divergenzen zur Sprache kommen ließen. Der vorliegende Band enthält die Texte, die die Theologinnen und Theologen vorgetragen haben.

Dies waren ihre Themen: 1. Abend: Gottes eine Kirche – unsere gespaltenen Konfessionen?; 2. Abend: Schrift, Konzil oder Papst – wer hat das Sagen in der Kirche?; 3. Abend: Zweiklassengesellschaft? – Laien und Amtsträger; 4. Abend: In der Taufe geeint, entzweit am Tisch des Herrn – wie lange noch?; 5. Abend: Glaube und Vernunft – Konflikt oder Harmonie?; 6. Abend: Erlösung im Widerstreit – was gibt uns Grund zur Hoffnung?; 7. Abend: Streitfall Ehe?; 8. Abend: Lebensschutz um jeden Preis? Fragen zur Bioethik; 9. Abend: Gelebter Glaube – Liturgie, Askese, Spiritualität; 10. Abend: Einheit oder Gemeinschaft – Ökumenische Zielvorstellungen.

Die insgesamt 30 Texte, die in München vorgetragen wurden und nun hier zugänglich gemacht worden sind, lassen die ökumenische Szene in ihrer Lebendigkeit, Mannigfaltigkeit und Ernsthaftigkeit erkennbar werden. Stellvertretend seien drei von ihnen genannt. Der erste Text stammt von *Ludwig Mödl*, der in bemerkenswert lebendiger und anschaulicher Weise dargestellt hat, was den gelebten Glaubensvollzug, wie er unter Katholiken seit Langem und in Stücken auch heute noch erlebt werden kann, kennzeichnet – „Was macht den Katholiken aus?" (309–314). Er lässt erkennbar werden, dass sich das geistliche Leben, wie es katholischerseits eingespielt ist, schwerpunktmäßig in der Sphäre leiblicher Vollzüge entfaltet. Der zweite Text wurde von *Friederike Nüssel* vorgetragen – „Ökumenische Zielvorstellungen – Protestantische Perspektive" (344–355). Sie zeichnet zunächst die neuere Geschichte der ökumenischen Bewegung nach und legt dann dar, dass sich das protestantische Konzept künftiger Gemeinschaft unter den christlichen Kirchen nach wie vor am Artikel 7 des „Augsburgischen Bekenntnisses" (1530) zu orientieren hat. Der dritte Text stammt von *Anastasios Kallis* – „Orthodoxe Perspektive" (39–51). Er erinnert zunächst an einige ökumenische Übereinkünfte, zu denen die orthodoxen Kirchen im zurückliegenden Jahrhundert beigetragen haben. Sodann deutet er an, dass und wie die Grundbestimmung der Synodalität, der sich die orthodoxen Kirchen verpflichtet wissen, ökumenisch fruchtbar gemacht werden könnte, ja sollte.

Lässt man die zahlreichen Texte, die den vorliegenden Band füllen, noch einmal im Ganzen auf sich wirken, so wird man den Eindruck gewinnen können, es komme hier erneut deutlich zur Geltung, was vor einigen Jahren beim Versuch, die ökumenische Szene gesamthaft zu kennzeichnen, als „Ökumene der Profile" bezeichnet wurde. Diese wurde als Alternative zur „Konsensökumene" verstanden. Ja, so stellt es sich auch heute, da die Reformation schon ein halbes Jahrtausend zurückliegt, noch dar: Zu den verschiedenen Themen, die ökumenisch relevant sind, können, ja müssen die konfessionell entstandenen und überlieferten Positionen einander in ihrer Unterschiedlichkeit gegenübergestellt werden. Das ist die Gesamtaussage der vorliegenden Dokumentation.

Abschließend sei noch auf ein Defizit in den ansonsten anregenden und ausreichenden Darlegungen hingewiesen. Nicht ein einziges Mal stößt der Leser der vielen Seiten auf das, was die Verwurzelung der Kirche im Judentum ausmacht. Dies wäre aber doch für das ökumenische Suchen und Trachten der christlichen Kirchen hochrelevant; denn die Spaltungen, die die christliche Welt belasten, haben ihre Ursache auch darin, dass die bleibende Verwiesenheit der Kirche auf Israel nicht oder nicht in rechter Weise Beachtung gefunden und Gestalt gewonnen hat. Von daher muss sich der innerchristliche, ökumenische Dialog auch auf den christlich-jüdischen Dialog hin öffnen; denn nur so können sich die tieferen Gründe für die Spannungen und Trennungen zwischen den christlichen Kirchen zeigen und heilsame Entscheidungen ins Auge gefasst werden. W. Löser SJ

Hoff, Gregor Maria: *Religionsgespenster.* Versuch über den religiösen Schock. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2017. 250 S., ISBN 978–3–506–78706–4 (Paperback).

„Lumpensammlerin" hat der an der TU Dortmund lehrende Theologe Thomas Ruster die Fundamentaltheologie einmal genannt. Diese Disziplin interessiere sich für alles, was relevant ist, um christlichen Glauben als vernünftig auszuweisen und dem

klassischen Vorurteil entgegenzutreten, man müsse seinen Verstand sozusagen an der Kirchentüre abgeben, bevor man eintritt… „Rechenschaft ablegen" lautet dafür das Stichwort nach 1 Petr 3,15! Der Salzburger Fundamentaltheologe Gregor-Maria Hoff erweist sich hier als Meister seines Fachs, denn er bemüht dafür sogar das Phänomen des Gespenstes. Aber nicht das des Kommunismus, das fundamentaltheologisch natürlich ebenfalls relevant wäre, sondern ein von Peter Sloterdijk im Jahr 2009 entdecktes: „Ein Gespenst geht um in der westlichen Welt – das Gespenst der Religion" (14).

Worum geht es? „Gespenster", so Hoff, „wird man nicht einfach los. Sie lassen sich nicht vertreiben. Man muss sich ihnen stellen, sich über ihre Motive Rechenschaft geben und über ihre Funktionsweise aufklären. Daran arbeitet dieses Buch" (11). Schon in der Einleitung (13–25) wird deutlich, wie ernst es um die Metapher des Religionsgespenstes bestellt ist. Sie setzt ein mit einem schockierenden Bild aus einer Videoaufnahme, das die Hinrichtung eines auf dem Boden liegenden Polizisten zeigt – bei der Erstürmung des Bürogebäudes des Satiremagazins *Charlie Hebdo* in Paris durch IS-Terroristen im Januar 2015. Das zweite Bild: Abu Ghraib, die fotografische Inszenierung des Todes. Es geht folglich um eine Art Religionskritik der Gegenwart: „Der Blick auf *Religionsgespenster* stellt religiös eingespielte Codierungen gesellschaftlicher Prozesse zur Diskussion" (18 f.).

Und das auf essayistische Art und Weise, didaktisch ebenso gewieft wie hilfreich eingerichtet: Denn am Ende jedes der neun Kapitel gibt es eine kompakte, thesenhafte Zusammenfassung, die auch dabei hilft zu kontrollieren, ob man den Gedankengang nachvollziehen und auf den Punkt bringen kann, was bei der Überfülle an Beobachtungen und Anmerkungen sehr anspruchsvoll und keineswegs immer leicht ist (52–53: Die theoretische Figur des Gespensts; 68–69: Das Gespenst des Glaubens; 88–90: Unter Schock – Zur Erfahrung von Unwirklichem; 118–119: Ein Raum des gespenstisch Bösen; 131–132: Gespenstische Gewalt – im Namen Gottes; 151–153: Religionskritische Sphären; 187–189: Gespensterkabinette – zwischen Leben und Tod; 218–219: Räume des Verschwindens; 236–237: Das Fleisch Gottes – die Auflösung gespenstischer Hybridität; sowie die Zusammenfassung 246–248: Religionsgespenster).

Grenz- und Schockerfahrungen kommen zur Sprache, der Tod, Risse in Gesellschaft und Kirche(n) werden benannt. Stichwörter wie Transzendenzsiegel, Islamismus, Abendland, Säkularisierungserwartung, *Public Religions*, Lampedusa begegnen, um nur einige zu nennen. Was ist vom Glauben zu halten angesichts vielfältiger Infragestellungen? Prominente Gewährsmänner sind: Theodor W. Adorno, Giorgio Agamben, José Casanova, Peter Sloterdijk, Karl Rahner, Johann Baptist Metz, Armin Nassehi, … Vieles ist und viele sind hier versammelt zwischen zwei Buchdeckeln, man bestaunt ein Feuerwerk an Namen, Ereignissen und Zuständen – es sind faszinierende Analysen und kühne Tiefgänge, einseitig natürlich oft, aber nicht vereinnahmend, nicht immer leicht lesbar, aber gewinnend geschrieben – bis hin im Übrigen zu den Traditionen vom leeren Grab und einer knappen Analyse der Emmaus-Perikope am Ende: „Das *leere Grab* wird damit zur theologischen Ortsbestimmung radikaler Transzendenz. Das religiöse Ereignis, das dieser Ort verbürgt, ist dem ‚Schock aus dem Nichts' ähnlich – man kann es nicht erwarten. […] Das schockiert – weil es eine Hoffnung in Gang setzt, die alles verwandeln könnte" (245). – Eines macht diese Essay-Sammlung (drei Beiträge waren bereits früher veröffentlicht) auch deutlich: Theologie kann spannend sein, selbst wenn (und obwohl) sie die Anstrengung des Begriffs nicht scheut, wenn sie analysiert, das Gespräch mit den „Gegenwarten" sucht und nicht nur „ewige Wahrheiten" mehr oder weniger gekonnt und originell repetiert.

A. R. Batlogg SJ

4. Spirituelle Theologie

Lohfink, Gerhard: *Das Geheimnis des Galiläers*. Ein Nachtgespräch über Jesus von Nazaret. Freiburg i. Br.: Herder 2019. 280 S., ISBN 978–3–451–38270–3 (Hardback); 978–3–451–82270–4 (PDF).

Im dritten Kapitel des Johannesevangeliums wird berichtet, dass Nikodemus, ein Pharisäer und bekannter Jude, bei Nacht zu Jesus gekommen ist, um mit ihm in ein Gespräch über sein Wirken und sein Wesen einzutreten. Es kommt zu seinem Höhepunkt in der Aussage Jesu, er sei der von Gott in die Welt gesandte „einzige Sohn Gottes". Wer sich ihm glaubend öffne, der werde nicht gerichtet, sondern gerettet. Er lebe dann im Licht und seine Taten würden dann in Gott vollbracht (Joh 3,1–21). In diesem Nachtgespräch offenbart sich Jesus vor Nikodemus und in ihm vor dem Volk, dem er entstammt, und schließlich vor der Gott suchenden und sich ihm öffnenden Welt.

Der Verf. hat sich zweifellos durch den Bericht über das Nachtgespräch zwischen Jesus und Nikodemus inspirieren lassen, nun seinerseits seine das Wirken und das Wesen, kurz: das „Geheimnis" des „Galiläers" – das ist Jesus von Nazareth – betreffenden Einsichten und Anliegen in der Form eines ausführlichen Protokolls eines Nachtgesprächs vorzutragen. Dieser fiktive Dialog findet im Laufe einer langen Nacht statt. Der eine Partner repräsentiert einen gebildeten Bibelausleger, dem es wichtig ist, dem Anspruch, den Jesus als Sohn Gottes erhoben und gelebt hat, zustimmend Ausdruck zu verleihen. Ohne Zweifel lässt dieser Partner durchgehend die Positionen zur Sprache kommen, für die der Verf. des Buches, also Gerhard Lohfink, selbst einsteht. In einem eigenen Kapitel, das das Buch unter der Überschrift „Ein Bekenntnis" beschließt, gibt der Verf. offen zu erkennen, dass dies der Fall ist. Der andere Partner ist ein gebildeter und gleichzeitig immer wieder eigene Einsichten und auch Einwände formulierender Zeitgenosse. Er stellt nicht selten Fragen, lässt sich aber doch gleichzeitig in der Regel auch auf den Weg mitnehmen, der ihm von seinem Gegenüber gezeigt wird. In ihrem sich über Stunden hinziehenden Gespräch blicken die beiden miteinander intensiv auf eine enorme Zahl biblischer, in der Regel in den Evangelien aufbewahrter Texte. Die vom Verf. gewählte Form der Wiedergabe eines sich über Stunden hinziehenden Dialogs hat den Sinn und ist geeignet, den Leser dieses Buches zum Augen- und Ohrenzeugen dieses Ereignisses werden zu lassen. Und so entsteht für ihn die Situation, angesichts des Gegenübers und Miteinanders der Dialogpartner selbst Stellung beziehen zu können, ja zu sollen.

Thema des Nachtgesprächs ist der Austausch über das, was sich beim aufmerksamen Blick auf eine große Zahl von Texten, die einerseits Szenen aus dem Leben Jesu und andererseits von Jesus gesprochene Worte überliefern, zeigt. Und der Leser des Buches erlebt sich nun als jemand, der eingeladen ist, mit den beiden Gesprächspartnern aufmerksam auf die Formen und die Inhalte dieser Texte zu schauen. Was die miteinander Sprechenden sehen und sagen und dem ihren Dialog mit- und nachvollziehenden Buchleser zu erkennen geben, ist die sich bildende und dann fest übernommene Überzeugung, dass das in den Texten zur Sprache Kommende so authentisch ist, dass es für echt-jesuanisch gehalten werden muss. Was Jesus gesprochen und getan hat und was in den Evangelien tradiert wird, hat seinen Grund in der Sendung, der zu folge er von Gott als sein letztes Wort und Werk für diese Welt bestimmt ist.

Die Jesus und sein „Geheimnis" vergegenwärtigenden Texte, die in dem „Nachtgespräch" angeschaut und ausgewertet werden, sind im vorliegenden Buch zu Gruppen geordnet. Es handelt sich um markante Worte, die Jesus gesprochen hat und die in den Evangelien tradiert werden, um Gleichnisse, in denen Jesus das Kommen der Gottesherrschaft zur Sprache gebracht hat, um Erzählungen, in denen Jesu Leben und Wirken festgehalten wird, schließlich um die Wiedergabe der inneren Spannungsbögen, die Jesu Verkündigung kennzeichnen.

Mit diesem Buch bezieht sein Verf. erneut und nachdrücklich Position auf dem Feld der neutestamentlichen Forschung. Diese war und ist neuzeitlich nicht selten dadurch gekennzeichnet, dass einige ihrer bekannten Vertreter die Sendung und den göttlichen Anspruch Jesu für eine frühkirchliche, in die Bibel rückprojizierte Konstruktion gehalten haben. Einige dieser Neutestamentler und ihrer Werke, von denen sich der Verf. ausdrücklich distanziert, werden namentlich genannt: Wilhelm Bousset (1863–1920) mit seinem Buch *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus* sowie Gerd Theißen mit seiner Schrift *Wie kam es zur Vergöttlichung Jesu?* (2008). Auch Rudolf Bultmann wird bisweilen erwähnt. Das vorliegende Buch hat ohne Zweifel nicht zuletzt den Sinn, eine dem kirchlichen Jesusglauben auch unter dem Anspruch neuzeitlicher Bibelforschung verbunden bleibende Position zu bezeugen. Der Titel, den der Verf. seinem Buch gegeben hat – *Das Geheimnis des Galiläers* –, soll in diese Richtung weisen. Wie schon in seinen früheren Büchern so hat der Verf. auch jetzt wieder betont, dass das Leben und Wirken Jesu von Nazareth die Geschichte und die Sendung Israels aufnimmt, ja erfüllt. Der Verf. hat sein Buch dem Mainzer Exegeten Marius Reiser gewidmet. Ihm weiß er sich in den grundlegenden Positionen nah verbunden. Deswegen empfiehlt er auch die Lektüre zweier seiner Werke – *Der unbequeme Jesus* (2011) sowie *Kritische Geschichte der Jesusforschung* (2013).

Man kann diesem Werk des Verfassers nur eine breite Leserschaft wünschen. Es genügt beiden Ansprüchen: dass es eine solide Argumentation bietet und dass es einen literarischen Genuss bedeutet, sich in es zu vertiefen. W. Löser SJ

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

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

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter **www.herder.de** beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: +49 761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

ThPh 94 (2019) 565–634

Buchbesprechungen

1. Systematische Philosophie und Philosophiegeschichte

Gott denken: Zur Philosophie von Religion. Richard Schaeffler zu Ehren. Herausgegeben von *Christoph Böhr* und *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* (Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft). Wiesbaden: Springer 2019. IX/375 S., ISBN 978–3–658–21944–4 (Hardback); 978–3–658–21945–1 (PDF).

Die vorliegende Festschrift für Richard Schaeffler ist, worauf im Vorwort mit Recht verwiesen wird, einem „der bedeutendsten deutschen Religionsphilosophen" (V) und seinem Lebenswerk gewidmet. Schaeffler, der im Februar 2019 verstorben ist, erhielt im Jahre 2018 diese Festschrift aus Anlass seines 90. Geburtstags. Das Thema, das in dieser Festschrift im Kreis der Fachgelehrten erörtert wird, gehört – daran lässt das Vorwort keinen Zweifel – „in die Mitte der Philosophie" (ebd.). Es lässt sich also nicht ignorieren und als belanglos beiseiteschieben.

Auffällig ist zunächst, dass *Richard Schaeffler* in dieser Festschrift mit zwei eigenen Beiträgen vertreten ist. Denn dort ist der bisher noch unveröffentlichte Habilitationsvortrag abgedruckt, den er 1961 an der Universität Tübingen über Anselm von Canterbury und dessen Widersacher Gaunilo von Marmoutier gehalten hat. Gleichzeitig kommt aber auch der späte Schaeffler mit einem eigenen Beitrag zu Wort, der sich mit den „Bedingungen des menschlichen Redens von Gott" (105) befasst.

Schaeffler greift in dem letztgenannten Beitrag auf die Begriffe ‚ermächtigende Macht' und ‚befreiende Freiheit' zurück. Werden diese Begriffe angewandt auf die Gegenstände unserer Welt-Erfahrung und auf unsere eigene Subjektivität, so handelt es sich nach Schaeffler nicht etwa um ‚Wesensbegriffe', die uns angeben, was die Gegenstände und wir selbst sind, sondern um Wirkbegriffe, die angeben, „in welches energetische Verhältnis diese zueinander treten" (120). Die Wirkbegriffe zeichnet die Tatsache aus, dass gerade sie in besonderer Weise geeignet sind, „den Dingen und dem erkennenden Subjekt ihre Vorbehaltenheit zu wahren" (ebd.). Die ‚Ermächtigung', die durch die Dinge geschieht, die uns zu denken geben, ist, wie Schaeffler betont, „die Befähigung zum freien Urteil, durch das wir der Welt in kritischer Distanz gegenübertreten" (ebd.). In dieser Distanz zur Welt bewahrt für ihn das Subjekt seine Unverfügbarkeit. Die Art, wie dieses sich anschauend und denkend zu den Objekten verhält, sei, so stellt er heraus, „seine unverwechselbare Weise auf deren Anspruch zu antworten" und „nicht eine einfache Funktion seines ‚Ortes in der Welt'" (ebd.). Seine Natur komme zwar in dieser Weise des Antwortens zur Erscheinung, bleibe aber „von dieser Erscheinung verschieden und unserem erkennenden Zugriff entzogen" (ebd.). Sofern von unserer Antwort gilt, dass sie „den Anspruch der Dinge nie ‚ausschöpft', wahren auch die Dinge ihre Vorbehaltenheit. Noch deutlicher ist dies der Fall, wenn ‚die ermächtigende Macht' und die ‚befreiende Freiheit' als Gottesprädikate verwandt werden". Sie geben in diesem Fall nicht unmittelbar an, wie Gott wirkt, sondern „wie er seine Kreaturen zu einer spezifischen Weise des Wirkens befähigt" (121). Gott ist mithin „die verborgene Quelle, aus der diese Wirkmächtigkeit seiner Kreaturen entspringt" (ebd.). In der Sprache der philosophischen Tradition können wir sagen: Die erwähnten Begriffe werden im Sinne der Attributionsanalogie verwandt, benennen sie doch Gott als denjenigen, „der seinen Kreaturen die ermächtigende Macht und befreiende Freiheit ‚attribuiert', die sie nötig haben, wenn sie in einen Dialog miteinander eintreten sollen" (ebd.). Im Bereitstellen solcher Begriffe besteht nach Schaeffler „der Dienst, den ein philosophisches Reden den Verkündern der Glaubensbotschaft zu leisten vermag" (ebd.). Wichtig ist in diesem Zusammenhang freilich, dass von Gottes ‚ermächtigender Macht' und ‚befreiender Freiheit' zu reden nach Schaeffler nicht bedeutet, „Gottes ‚Ansichsein' zu beschreiben, wie es unabhängig

von seinem ‚Für uns werden' besteht" (ebd.). Es bedeutet vielmehr, „sein Für-uns Werden als eine Gabe zu begreifen, der das erkennende Subjekt und seine Objekte ihre Eigenart und ihre wechselseitige Beziehung verdanken" (ebd.). ‚Gott denken' bedeutet mithin „ihn als den Geber in dem wieder[zu]erkennen, was er dem Subjekt und seiner Erfahrungswelt ‚attribuiert'" (ebd.). Ein solcher Gottesgedanke wahrt, wie Schaeffler betont, die Unbegreiflichkeit Gottes, und begreift Gott „zugleich als den Grund, der dem Menschen die Welt erst begreiflich macht" (ebd.).

In die Festschrift ist auch ein Beitrag von *Jens Halfwassen* aufgenommen, der bereits 2008 im „Archiv für Religionsgeschichte" erschienen ist. Nach Halfwassen beginnt mit Xenophanes etwas wesenhaft Neues, dessen Geschichtsmächtigkeit gar nicht überschätzt werden könne, nämlich „ein Monotheismus durch Ontologie" (141). Die Verwandlung der Theologie in Ontologie auf der Grundlage des Einheitsgedankens, welche sich bei Xenophanes anbahnt und von Parmenides dann vollstreckt wird, sei, so betont Halfwassen, „für den Gottesbegriff der Metaphysik dauerhaft bestimmend geworden" (ebd.) bis zu „Hegel und den ontotheologischen Denkversuchen der Gegenwart" (ebd.). Die jüdische, christliche und islamische Rezeption der griechischen Metaphysik habe diese Umwandlung „auf dem Boden dreier mosaischer Religionen nachvollzogen" (ebd.). Die Einschmelzung des überweltlichen Gottes der Bibel und des Koran in eine henologische Ontologie „kam zustande durch eine konsequente Reinigung von allen Vorstellungsresten unter dem Vorzeichen einer negativen Ontologie" (ebd.). Insofern hatte Nicolaus Cusanus nach Halfwassen durchaus Recht, „wenn er bei Juden, Christen, Moslems und Philosophen denselben Gott fand, denn sie verehren alle den Einen Gott, mehr noch, sie verehren in Gott das ‚Eine'" (ebd.).

Andere Akzente finden sich in dem Beitrag von *Rémi Brague* zum Thema „Gott der Christen, Gott der Muslime, derselbe Gott?", der mit der folgenden Schlussbetrachtung endet: „Wenn ich die Antwort auf meine anfangs gestellte Frage zusammenfasse, so lautet sie: Ja und Nein" (193). Für das Ja spricht: „An und für sich ist Gott ein einziger und derselbe für das Christentum, und jede Religion, ferner ist er ein und derselbe für alles Bemühen seitens der Philosophen und Wissenschaftler, ein göttliches Weltprinzip zu ertasten" (ebd.). Die Gebete werden bildhaft gesprochen, „von einem göttlichen Ohr gehört" (ebd.). Für das Nein spricht: „Die heiligen Bücher des Christentums und des Islam enthalten über Gott Berichte, die miteinander nicht oder nicht so einfach in Einklang zu bringen sind. Die Gotteserfahrung, von der die biblischen Bücher Zeugnis ablegen und vor allem der Gipfel dieser Erfahrung in der Gestalt Jesu, ist nicht diejenige des Korans und des Hadith" (ebd.). Die erste Bedingung für einen echten Dialog zwischen Christentum und Islam besteht für Brague darin, dass man sich der Unterschiede, die faktisch bestehen, bewusst wird.

Stephan Grätzel weist darauf hin, dass Schaeffler „eine neue Seite des transzendentalen Denkens herausgestellt" (198) habe. Er hebt nämlich nicht nur ab auf die Begrenztheit unseres Erkennens und Denkens, auf „die Seite der kantischen Philosophie" also, „die auch dem Illusionismus und Konstruktivismus Vorschub geleistet hat", sondern er entdeckt im Erkennen auch „eine immer notwendige Offenheit für die Zukunft" (ebd.). Zudem sieht er im Erkennen einen stets fortschreitenden Dialog mit der Wirklichkeit" (ebd.). Entscheidend für Schaeffler ist also die Einsicht, dass sich der Mensch nicht allein im Bereich des reinen Monologs bewegt, den das erkennende Ich mit sich selbst führt, sondern wesentlich für den Menschen ist, dass er von Ereignissen herausgefordert und vorangebracht wird. Wenn Schaeffler von der Herausforderung durch das Ereignis spricht, dann versteht er unter dem Ereignis „nicht nur ein gesättigtes und abgeschlossenes Geschehen" (199), sondern das Ereignis ist für ihn gerade wegen seines Herausforderungscharakters offen für „die Dimension der Zukunft" (ebd.). In diesem Zusammenhang wird nach Schaeffler auch deutlich: Die Einsicht, dass die Wahrnehmungsaufgabe gegenüber der jeweils erbrachten Wahrnehmungsleistung einen unüberholbaren Überschuss enthält, ermöglicht die Freilegung einer ‚verborgenen Tiefe der Dinge', die sich inmitten unserer Wahrnehmung verbirgt. Wenn wir erkennen, „dass es im Wahrnehmen immer einen

Überschuss des Objektiven gibt und dass dieser Vorsprung nie eingeholt werden kann", dann wird damit ein erster Schritt getan zu einem „Frieden mit der Natur" (ebd.). Ein solcher Frieden mit der Natur kann nach Grätzel „nicht anders als mit einem Dialog beginnen, bei dem die Natur das erste Wort spricht" (ebd.). Ein solcher Dialog – davon ist er überzeugt – müsse heute erst wieder gelernt werden, da er „nicht mehr Teil unserer Erfahrung und Kultur" (ebd.) ist. Ein selbstbezogenes Verhalten des Menschen habe sich vor allem in der Ethik breitgemacht. Da wir durch die naturwissenschaftlichen Forschungen immer mehr über die Natur wissen, wird ein solcher Dialog immer anspruchsvoller. Es lässt sich freilich auch nicht leugnen, wir können „heute besser im Buch der Natur lesen als jemals zuvor" (202). Gleichzeitig hält Grätzel es aber für notwendig, „auch die Brücken zum Mitmenschen und zu Gott zu schlagen und sie nicht aus dem Auge zu verlieren" (ebd.). Ein Friede mit der Natur ist für ihn nur möglich „wenn wir auch die Abgründe in uns selbst und zum Nächsten erkennen und über sie Brücken bauen" (ebd.).

Für *Stefan Walser* beschreitet Schaeffler unter den verschiedenen Versuchen, Gott zu denken, zweifellos „einen besonderen Weg" (261). Denn er denke nicht nach über Gott „mit allen Methoden religionsphilosophischen Denkens – transzendental, sprachanalytisch, phänomenologisch" –, sondern lasse sich zu denken geben „von jenen, die möglicherweise dem Phänomen am nächsten sind" (ebd.). Dies sind aber, wie Walser betont, „nicht Philosophen, auch nicht Theologen, sondern Beterinnen und Beter" – Menschen also, welche „die Gottesrede in der Anrede praktizieren" (ebd.). Während sich Philosophen ebenso wie Theologen permanent mit dem Einwand der Unüberprüfbarkeit und Sinnlosigkeit ihrer Aussagen konfrontiert sehen, gebe es bei den Betenden nach Walser „zumindest auf den ersten Blick einen unmittelbaren Bezug zur ‚Sache', einen Sitz im Leben, oder […] eine Referenz, auf die sich ihre Sprache bezieht" (ebd.). Weil die Rede von Gott heute nicht mehr selbstverständlich, sondern dem Einwand ausgesetzt ist, gegenstandlos und inhaltsleer geworden zu sein, wende sich Schaeffler jenen zu, „die beanspruchen, Bedeutung und Referenz zu bezeugen" (ebd.). Der originäre Ort der Gottesrede ist für ihn also das Gebet. Schaeffler geht so voran, dass er untersucht, was glaubende Menschen tun, wenn sie beten, und woran sie denken, wenn sie an Gott denken. Ihn interessiert, mit Pascal gesprochen, nicht allein der Gott der Philosophen, sondern auch der Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs, also der Gott, der in der Bibel und in den religiösen Erfahrungen von Menschen bezeugt ist. Und er unternimmt es, diese Zeugnisse auszuwerten und versucht, sie rational zu verstehen. Er entwickelt also keinen Gottesbegriff, um dann zu prüfen, ob es vernünftig oder widersprüchlich ist, zu einem solchen Wesen zu beten. Schaeffler geht umgekehrt von der Gebetspraxis aus, die er vorfindet und stellt die Frage, ob das Gottesverständnis, von dem diese ausgeht, sinnvoll oder kritisierbar ist. Aus dem Gottesnamen und der Art und Weise, wie Menschen ihn anwenden und mit ihm umgehen, entwickelt Schaeffler einen Gottesbegriff, der in seiner kürzesten Form lautet: „Ein Gott ist der, dessen Namen angerufen werden kann, auch wenn Himmel und Erde vergehen".

Holm Tetens greift in seinem Beitrag „Gott als Antwort auf Fragen, die wir nicht loswerden" auf eine der markanten religionsphilosophischen Grundideen Schaefflers zurück, die lautet, in die philosophische Theologie sei dadurch einzuüben, dass man die Gottesrede im Ansatz wie in Kants Religionsphilosophie, aber deutlich über ihn hinausgehend rekonstruiert, nämlich als postulatorische Rede auf der Basis von Vernunftpostulaten, die auf eine Krise der Vernunft selbst reagieren. Tetens betont, von dieser Idee Schaefflers habe er viel gelernt, sie habe ihn auch zu seinem Konzept rationaler Theologie inspiriert, das bei allen Unterschieden in den Details seinen Überlegungen doch zugrunde liege. Konkret versteht er seine rationale Theologie als „Antwort auf den Naturalismus" (279), der davon ausgeht, dass es einzig die Erfahrungswirklichkeit gibt, die mit den Mitteln der Wissenschaften im Prinzip zureichend erfasst, beschrieben und erklärt werden kann"(ebd.). Tetens bezweifelt diese These. Er gibt zu bedenken, viele Naturalisten unter den Philosophen täten

zwar so, „als ob der Naturalismus logisch zwingend aus den Ergebnissen der empirischen Wissenschaft folgen würde“ (ebd.). Dies ist seiner Meinung nach allerdings falsch. Denn die Ergebnisse der empirischen Wissenschaften implizierten nur den Satz: „Es gibt die Erfahrungswelt, wie sie mit den methodischen Mitteln der empirischen Wissenschaften erfolgreich beschrieben und erklärt werden kann“ (ebd.). Das bezweifelt sicherlich kein vernünftiger Mensch. Das berechtigt jedoch noch nicht dazu, umstandslos die Kernbehauptung des Naturalismus zu übernehmen, die Erfahrungswirklichkeit sei die einzige Realität, die es gibt. Denn der Naturalismus könnte falsch sein. Dann aber könnten auch seine Teilantworten auf die Sinnfragen und vor allem das Negative und Desillusionierende dieser Teilantworten falsch sein. Tetens schließt daraus, dass wir uns mit den Antworten des Naturalismus auf unsere Sinnfragen möglicherweise gar nicht mehr oder weniger resigniert abfinden müssen. Vor allem ist er der Meinung, „als Philosoph sollte man sich jedenfalls nicht von vornherein und unbesehen mit den negativen Auskünften der Naturalisten zu den Sinnfragen abfinden“ (ebd.): Ihm zufolge kann man nämlich den Naturalismus in fünf Schritten herausfordern, die auf „ein Forschungsprogramm für eine rationale Theologie im Zeitalter eines kulturellen Naturalismus“ (280) hinauslaufen. Zu diesen fünf Schritten merkt Tetens an.

1) „Rationale Theologie beginnt damit, auf der Basis einschlägiger Krisenerfahrungen sorgfältig begrifflich zu explizieren und nachzuweisen, dass erstens der Naturalismus diese [Sinnfragen], wenn überhaupt, höchstens anthropologisch negativ beantwortet, und dass er zweitens auch gar nicht bewiesen ist“ (ebd.). 2) Rationale Theologie fährt fort mit dem Nachweis, „dass das Postulat, dass die Sinnfragen doch positive Antworten besitzen, eine Hoffnung beinhaltet, die, konsequent zu Ende gedacht, jeweils eine Entität voraussetzt, welche Eigenschaften besitzt, die die abendländische Metaphysik und Theologie üblicherweise nur Gott zugeschrieben hat“ (ebd.). 3) Auf diesen Schritt folgt sodann der Nachweis, „dass das strikt generalisierte Postulat, wirklich alle Sinnfragen seien anthropologisch positiv zu beantworten, das Dasein und Wirken Gottes impliziert“ (ebd.). 4) Der vierte Schritt kehrt das Ergebnis des dritten Schrittes um und betont: „Das Postulat des Daseins und Wirkens Gottes impliziert das Postulat, dass alle Sinnfragen positiv beantwortet werden können“ (ebd.). 5) Abschließend hält Tetens fest: „Die rationale Theologie schließt mit dem Nachweis, dass es angesichts kohärent durchdachter und durchbuchstabierter positiver Antworten auf die Sinnfrage vernünftiger ist, in seinem Leben auf Gott als Schöpfer und Erlöser zu hoffen, als alle Hoffnung naturalistisch fahren zu lassen“ (ebd.).

Wesentlich für die von ihm vertretene rationale Theologie ist nach Tetens dreierlei: Erstens atmet sie kantischen Geist, knüpft sie doch bei Kants klarsichtiger anthropologischer Diagnose an, „dass wir von Fragen geplagt werden, die wir als vernünftig nachdenkliche Wesen nicht einfach auf sich beruhen lassen können“ (294). Zweitens macht sie sich Kants Überlegung zu eigen, „dass der philosophische Gottesgedanke als ein letztlich moralisch begründeter und motivierter Gedanke zu begreifen ist“ (ebd.). Schließlich handelt es sich bei dem philosophischen Gottesgedanken drittens um ein Postulat der praktischen Vernunft. Er antwortet auf Kants dritte Leitfrage: Was darf ich hoffen? Tetens ist der Überzeugung, dass eine rationale Theologie selbst im Zeitalter einer kulturellen Hegemonie des Naturalismus auf diese Frage selbstbewusst antworten darf: „Wir dürfen auf Gott hoffen. Ein solches Hoffen ist entgegen allen naturalistischen Einsprüchen und Plausibilitäten nicht widervernünftig, sondern es ist durchaus vernünftig“ (ebd.).

Nach *Christoph Böhr* gehen große Teile der Moderne und der Postmoderne vom Tod Gottes als einer unumstößlichen Grundannahme aus. An die Stelle der Letztbegründung des Lebenssinns in Gott tritt ihm zufolge eine anders ausgerichtete Letztbegründung des Lebenssinns der heute allermeist „nicht mehr in der Vernunft, der Rasse oder Klasse“ verortet wird, sondern vielmehr „im eigenen Ich, einem Ich, das sich in eine Ordnung des Seins nicht mehr eingebunden fühlt“ (318), mit Gottfried Benn gesprochen, einem verlorenen Ich. Schaefflers besondere Leistung besteht

nach Böhr darin, dass er einen Mittelweg einschlägt zwischen einem gnoseologischen Optimismus, der keinen Zweifel hegt an der vollständigen Erkennbarkeit Gottes und der Welt, und einem gnoseologischen Pessimismus, der die Erkennbarkeit Gottes und der Welt für schlechterdings unmöglich hält. Auf der Linie Kants argumentierend, behauptet Schaeffler, dass die Wirklichkeit zwar immer größer sei als das, was wir in Raum und Zeit erkennen können, dass aber diese Einschränkung gründlich missverstanden wäre, wenn man die menschliche Erkenntnis ausschließlich als „eine Aufbauleistung der Vernunft ohne Bezug zur erkannten Wirklichkeit" (ebd.) verstehen würde. Keine Alternative ist es auch für Böhr, wenn man sich mit einem schwachen Denken begnügt und die Frage nach dem Sein und seiner Erkennbarkeit auf sich beruhen lässt und vielleicht sogar als grundsätzlich unbeantwortbar zurückweist. Für ihn gibt es „genügend Gründe, die in Verruf gekommene Vernunft nicht im Abseits stehen zu lassen, wenn nach gestaltungsleitenden Grundsätzen gesucht" wird (327). Selbst wenn ihre Kraft begrenzt und ihre Schwäche offenkundig ist, muss uns das nach Böhr nicht davon abhalten, die Bedeutung zu erkennen, die sie hat als „das konstitutive Fundament des Humanen" (ebd.). Deren Schwäche kann freilich nur schadlos bleiben „in der Anerkennung des Postulats eines Sinnes, der jede menschliche Vernunft übersteigt, von dem jedoch jede menschliche Vernunft ein ‚signum demonstrativum' ist" (ebd.). H.-L. Ollig SJ

Religionsphilosophie und Religionskritik: Ein Handbuch. Herausgegeben von *Michael Kühnlein*. Berlin: Suhrkamp 2018. 946 S., ISBN 978–3–518–29740–7 (Paperback); 978–3–518–74077–4 (EPUB).

In der Einleitung zu dem vorliegenden Handbuch betont der Herausgeber, die klassische Säkularisierungsthese könne mittlerweile als überholt gelten, denn „an die Stelle einer vernunftteleologischen Megastory der Entzauberung" sei mittlerweile „die hermeneutische Einsicht in den historisch kontingenten Entstehungscharakter des säkularen Zeitalters getreten" (11). Das Ziel des vorliegenden Handbuchs ist nach *Michael Kühnlein*, vor dem Hintergrund hermeneutisch unübersichtlicher Debatten einen Klärungsprozess in Gang zu setzen, bei dem es darum geht, die semantischen Ressourcen der Religion vernünftig einzuschätzen, „bevor man ihr argumentatives Erbe antritt oder sich gänzlich dazu entscheidet, jede Übersetzungsleiter wegzuwerfen" (ebd.). Das Buch ist so strukturiert, „dass in Übersichtsartikeln zu einzelnen prominenten Werken die interdisziplinäre Resonanzgeschichte der Religionsphilosophie und die der Religionskritik in Theologie, Politik und den Sozialwissenschaften chronologisch erfasst werden" (11 f.). Bei der Auswahl der Autoren greift Kühnlein auf die folgenden Relevanzkriterien zurück: a) Prominenz der Urheberschaft, b) Relevanz der Schrift, c) esoterische Präsentation und d) Präsenz im Seminarbetrieb. Ausdrücklich betont er im Vorwort, das Handbuch wolle kein Kanon sein, die Entscheidung für die Aufnahme eines Werkes sei daher auch nicht als Abwertung anderer wichtiger Beiträge der Philosophiegeschichte zu verstehen, im Zweifelsfall habe er sich aber „stets für die religionsphilosophische Literatur der Gegenwart entschieden" (12). Bei der Auswahl der insgesamt 80 Werke liegt der Schwerpunkt also auf religionsphilosophisch relevanten Publikationen in Neuzeit und Moderne.

Die antike Tradition ist mit vier Autoren, nämlich Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus, vertreten. Bei Platon wird seine Distanzierung von einem materialistisch-naturalistischen Weltbild hervorgehoben, bei Aristoteles dessen Entwicklung einer Vernunfttheologie, die Gott als denkende Substanz bestimmt, bei Plotin „die von ihm vorgenommene Grundeinteilung der Wirklichkeit in die drei Hypostasen Eines, Geist und Seele" (63) und bei Augustinus die intellektuell äußerst anregende „neuplatonisch-katholische Interpretation der Heiligen Schrift" (74). Bei den mittelalterlichen Autoren kommen drei Vertreter der christlichen Tradition zu Wort: Anselm von Canterbury, dessen philosophische Theologie „im ganzen Mittelalter wirksam" (81) war, Thomas von Aquin, dem wir ein aristotelisch geprägtes „umfas-

sendes System der christlichen Lehre" verdanken und mit dem wir „auch heute noch […] als Klassiker rechnen müssen" (124), und Meister Eckhart, der anstelle des thomistischen Kompromisses eines Nebeneinanders und Ineinanders von Gott und Welt einen „prozessualen Immanentismus und Transzendentalismus" vertrat (134). Hinzu kommen als Vertreter der islamischen Tradition: Abi Hamut al Gazali, der sich als „Kritiker der Philosophie und Erneuerer des religiösen Denkens in der islamischen Welt" (84) einen Namen gemacht hat, und Averroes, der „in der Tradition der arabischen Aristoteliker die Geistesfreiheit der Philosophen gegen religiös motivierte Angriffe zu verteidigen" (101) suchte. Schließlich wird als Vertreter der jüdischen Tradition Maimonides genannt, dem es darum ging, „die prinzipielle Vereinbarkeit von jüdisch-religiöser Tradition und Vernunfterkenntnis aufzuzeigen" (111) und der „auch heute noch eine nahezu paradigmatische Stellung im jüdischen Denken einnimmt" (103). Das 14. und 15. Jahrhundert ist in dem Handbuch durch Nicolaus Cusanus, Marsilio Ficino und Giordano Bruno vertreten. Der Cusaner, so wird betont, war um die „Klärung eines angemessenen Verständnisses der mystischen Theologie" (139) bemüht, von Ficino stamme „die umfassendste systematische Diskussion des Seelen-Begriffs auf der Basis eines christlichen Platonismus in der Philosophie der Renaissance und des Humanismus" (164), Bruno schließlich setzte „dem christlichen Offenbarungsglauben eine naturphilosophisch-begründete pantheistisch-animistische Religiosität entgegen" (167).

Der Überblick über mit dem Religionsthema befasste Autoren in Neuzeit und Moderne beginnt mit Hobbes. Für ihn ist Theologie nicht mehr unabhängig von Politik zu denken. Ihre konfessionellen Wahrheitsregime müssen ihm zufolge „eingehegt und vom Willen des gesetzgebenden Souveräns her gedacht bzw. neutralisiert werden" (178). In Pascals Apologie des Christentums erweist sich der christliche Glaube als die angemessene anthropologische Grundhaltung, da er „der Existenzsituation des Menschen im Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit gerecht wird" und zugleich „die wahre Sinnerfüllung des menschlichen Daseins eröffnet" (194). Spinoza nimmt durch seine Gleichstellung Gottes mit der lebendig wirkenden Natur eine Zwischenstellung ein „zwischen neuen kirchendistanzierten Frömmigkeitsbewegungen und einem atheistischen Naturalismus" (205). Locke vertritt ein Toleranzkonzept, das eine religionspragmatisch begründete Trennung von Staat und Religion vorsieht, weil „ohne Toleranz in den Sphären von Politik und Kirche […] ein Friede nicht denkbar" (216) ist. Leibniz verteidigt die Vernunftgemäßheit des christlichen Glaubens, indem er dafür argumentiert, dass die unleugbaren Übel in der Welt mit einem gütigen und gerechten Gott vereinbar sind, da sie „notwendige […] Bestandteile einer Ökonomie des Bestmöglichen sind" (228). Nach Rousseau braucht der Mensch zwar keine Religion, um vernünftig zu urteilen und moralisch zu handeln, aber er braucht „das Bewusstsein einer Allmacht außerhalb des menschlichen Handlungsradius, um menschliche Willkür und Ermächtigung gegenüber der Natur und allen Mitgeschöpfen zu begrenzen" (240). Humes „Dialoge über die natürliche Religion" stellen im Gegensatz zu den teils zum Atheismus tendierenden Schriften der Aufklärung und den bereits religionswissenschaftlich ausgerichteten Traktaten seiner Zeit „ein zutiefst von theologischen Fragestellungen geprägtes Dokument dar" (253), das freilich eine eindeutige Positionsbestimmung seines Autors nicht erlaubt.

Kant begreift Religion als „Selbstdeutung der praktischen Vernunft im Hinblick auf deren Realisierung" (293). In der Religionsschrift formuliert er auf dieser Grundlage „die Gehalte der christlichen Religion als Selbstdeutungen des sittlichen Bewusstseins" (ebd.). Fichtes Philosophie geht nicht darin auf, als ‚subjektiver' Idealismus nur den Übergang zu Schellings ‚objektivem' und Hegels ‚absolutem' Idealismus zu bilden. Denn er verbindet später „mit seinem ausgeprägten Freiheitspathos […] eine aufgeklärte Ethik-Theologie mit einer mystisch gefärbten Religionsphilosophie der Liebe" (284). Schelling operiert mit dem Begriff der Persönlichkeit Gottes, der auf den prinzipientheoretischen Grundlagen seiner Freiheitsschrift basiert und die Funktion hat, „die Selbstoffenbarung Gottes sowie sein Verhältnis zu ihr als ein

freies [zu] konstruieren“ (326). Die Endabsicht der Schöpfung besteht für ihn in der Ausscheidung des Bösen und der Realisierung der Liebe. Hegel „als wirkmächtigster Philosoph des deutschen Idealismus“, erhebt in seinen Hauptwerken und Vorlesungen den Anspruch, „die gesamte Wirklichkeit durch die dialektische Entfaltung von Logik, Natur- und Geistphilosophie systematisch zu begreifen, das heißt durch begriffliche Analyse und mittels der Ableitung der kategorialen Bestimmungen von Denken und Sein in ihrem logischen Zusammenhang umfassend zu erschließen“ (304).

Feuerbach negiert die theologische Lehre von einem Schöpfergott. „Anstelle eines auf übernatürlichen Vorstellungen beruhenden Glaubenssystems, welches in der spekulativen Philosophie Hegels seinen stärksten Verbündeten habe“, plädiert er „für eine Umwandlung von Theologie in Anthropologie“ bzw. für einen Übergang „von der abstrakten Systemphilosophie in eine Philosophie der Mitmenschlichkeit“ (338). Als Kritiker des Kapitalismus entwickelte Karl Marx „eine Metakritik der Religion“ (352), deren methodischer Ausgangspunkt nicht mehr zeitlose philosophisch-anthropologische Gattungs- und Denkkategorien bilden. Vielmehr geht er aus „von bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen Menschen einer bestimmten Epoche ihr Leben produzieren und reproduzieren“ (ebd.). Von einer spezifisch Marx’schen Religionskritik kann, anders als gemeinhin angenommen, nicht gesprochen werden. Marxens Umgang mit der Religionskritik lässt sich vielmehr als Metakritik begreifen, weil er die vorgefundene Kritik kritisch unter die Lupe nimmt, ihren blinden Fleck sichtbar macht und sie überführt in eine Gesellschaftskritik in praktischer Perspektive. Zu Nietzsche merkt das Handbuch an, er habe mit seinem Buch „Antichrist“ „das wohl berühmteste und wirkungsvollste religionskritische Werk der europäischen Geistesgeschichte“ (405) verfasst. Allerdings habe er hier „an Religionskritik nur in bisher unerhörter Schärfe formuliert, was schon lange mehr oder weniger Gemeingut war“ (404). Trotz bestimmter Schwundprozesse sei aber die Religion in Europa ebenso wie die „alte Metaphysik und Moral“ (ebd.) nicht einfach von der Bildfläche verschwunden. Die „aggressiven Töne“, die von Nietzsche zu hören waren, hätten eher die Wirkung gehabt, ihn aufgrund seiner überzogenen Kritik „fragwürdig zu machen“ (ebd.).

Wilhelm James favorisiert in Abgrenzung von positivistischen und idealistischen Religionskonzepten ein pragmatistisches Religionskonzept, geht es ihm doch darum, „die konkrete Realität religiöser Erlebnisformationen am Ort ihres individuellen Auftretens zu untersuchen“ (419). Faktisch liefert er „eine reichhaltige, hermeneutisch orientierte Phänomenbeschreibung der vielfältigen Gestalten religiöser Lebensvollzüge“, deren Sinnansprüche von ihm „einer pragmatistisch ausgerichteten Kritik unterzogen werden“ (ebd.). Rudolf Ottos Schrift über „Das Heilige“ bildet „einen Markstein in der Geschichte der Religionsphilosophie und Religionswissenschaft des 20. Jahrhunderts“ (477). Bei aller Kritik von theologischer Seite „ist das Erbe Ottos – vor allem seine Kategorien und seine Begrifflichkeit – immer lebendig geblieben“ (ebd.). Denn ohne Rekurs auf Ottos Schrift lässt sich seitdem nicht mehr über das Heilige sprechen. Sie übt zudem „überall dort, wo das Nicht-Rationale, sei es in Mythos oder Mystik, aber auch in der Religionspsychologie eine zentrale Rolle spielt, einen anhaltenden Einfluss aus“ (ebd.). Die von Hermann Cohen entwickelte Religionsphilosophie ist „in letzter Instanz intersubjektive Ethik“ (480), deren Ziel es ist, vom Mitmenschen her und auf den Mitmenschen hin zu denken. Ein solcher Schritt ist aber nur möglich durch eine Reflexion auf das Phänomen des Mitleids, das bereits in der prophetischen Predigt zugunsten der Armen zur Geltung kommt und„ von dem aus sich das Wesen einer teilnehmenden Intersubjektivität verständlich machen lässt“ (ebd.). Max Scheler versucht, in kritischer Anknüpfung an Husserls Lehrstück vom emotionalen Erleben „die kategorialen Erlebnisfundamente von Religion aufzuweisen“, um auf dieser Grundlage „eine natürliche Theologie jenseits der Alternative zwischen kirchlichem Offenbarungspositivismus und autonomem Vernunftidealismus zu entfalten“ (510). Auf diesem Hintergrund entwickelt er „seine Lehre von den göttlichen Eigenschaften und den darauf bezogenen religiösen

Akten“ (ebd.). Als „Exponent der Dialogphilosophie“ bezeichnet Martin Buber mit dem „Grundwort Ich-Du den geglückten, wahrhaften Dialog“, der „ein Proprium von Menschsein“ ist, hingegen „mit dem Grundwort Ich-Es […] den fast alltäglich gewordenen Weg der Verdinglichung“ (ebd.) sowie der Entfremdung von sich und den anderen. Die Begegnung im Dialog läuft weder auf einen Prozess der Verschmelzung hinaus, noch impliziert er die Herrschaft des einen über den anderen. Der von Sigmund Freud in dem Essay „Die Zukunft einer Illusion“ geäußerten Religionskritik kommt im Blick auf sein Gesamtwerk nicht die Bedeutung zu, die ihr in der Öffentlichkeit oft zugeschrieben wird. Heute gilt es zu konstatieren, dass sich die mit diesem Essay verbundene „Erwartung, die Menschheitsneurose Religion werde sich wie eine Kindheitsneurose auswachsen und der wissenschaftlichen Vernunft weichen […] nicht erfüllt“ (541) hat.

Martin Heidegger trennt nicht nur scharf zwischen der Phänomenologie als einer ontologischen und der christlichen Theologie als einer ontischen, auf Christus, den Gekreuzigten, bezogenen Wissenschaft, sondern betrachtet auch das Verhältnis von christlichem Glauben und Philosophie als „Verhältnis zweier absolut verschiedener ‚Existenzmöglichkeiten‘“(549). Einerseits geht er davon aus, dass „die Philosophie eine für die Theologie korrektive, d. h. mitleitende Aufgabe übernehmen muss“ (552), andererseits bleibt es für ihn dabei, dass der Glaube für die Philosophie ein „Todfeind“ ist, insofern er im Widerspruch steht zu dem, was die Philosophie als freie Übernahme des ganzen Daseins ausmacht. Für John Dewey ist das Religiöse das ideale Moment des Lebens und der Kultur. Allerdings wird es durch den Begriff des Übernatürlichen und auch durch die historischen Religionen entstellt. Inkulturation bedeutet daher für ihn Befreiung von der historischen Religion. Die Grenzen von Deweys Ansatz liegen „in dem Focus auf eine bestimmte Form des Religiösen und der Unterbelichtung der Vielfalt von Religion […] auch in ihren institutionalisierten Formen“ (562). Nach Gabriel Marcel ist Gegenstand des religiösen Glaubens eine tiefere Realität, die wir sorgfältig erfassen müssen. Der Glaubende öffne sich dem Anruf dieser Realität. Der Ungläubige dagegen verweigere eine solche Antwort. Das moderne Leben mit all seinen Ablenkungsmöglichkeiten lasse uns oft unaufmerksam an diesem Anruf vorbeigehen. Dennoch sei dieser Anruf eine Wirklichkeit, die es ernst zu nehmen gilt, ja „eine offensichtliche Spezifizität der ‚condition humaine‘“ (573). Karl Rahner, der maßgeblich zur Öffnung der katholischen Theologie im 20. Jahrhundert beigetragen hat, unternimmt in seinen Arbeiten den Versuch, die nachtridentinische, neuscholastisch geprägte katholische Schultheologie für Fragestellungen zu öffnen, die sich in der Philosophie der Moderne von Kant und Heidegger her stellen, und ist darum bemüht, die Theologie im Ausgang von deren Anfragen neu zu durchdenken. Albert Camus vertritt einen Humanismus, der einen schonungslosen Blick auf sinnlose Routine und unerträgliches Leiden verbindet mit einer „leidenschaftlichen Absage an jegliche Form von Nihilismus“ (596). Seines Erachtens kommt es darauf an, dass der Mensch im Streben nach Glück und in kreativer Selbstbehauptung seine Würde verteidigt „in einer Welt ohne metaphysische Absicherungen“ (ebd.). Jean-Paul Sartre bestreitet, obzwar konsequenter Atheist, die Existenz Gottes nicht direkt, geht aber davon aus, dass sie irrelevant sei für die menschliche Existenz. Wenn er auch kein Nihilist ist, vertritt er doch „insgesamt einen tief verwurzelten, radikalen Existenzpessimismus, der in seinem Freiheitsverständnis gründet, das er von der Fähigkeit zur Nichtung ableitet“ (605).

Charles Hartshorne nimmt aufgrund seines panentheistischen Gott-Welt-Verständnisses an, dass die Welt ein Teil Gottes ist. Gleichzeitig aber geht er davon aus, dass Gott mehr ist als die Welt. Gott und Welt sind für ihn weder unabhängige Gegenstände, noch sind sie miteinander identisch, sondern „Gott umfasst die Welt und geht gleichzeitig über sie hinaus“ (620). Da wir in diesem Sinne in Gott sind, partizipieren wir an der göttlichen Liebe. Paul Tillich unternimmt „eine modernegemäße Reformulierung des überlieferten Glaubensbegriffs“ (643). Im Blick auf eine „Gesellschaft, in der das Individuum aus allen kosmischen und metaphysischen

Sinngarantien herausgelöst ist" bestimmt er das Proprium des Glaubens als „Mut zum Sein" (650). Mut versteht er dabei als eine Selbstbejahung des Seienden trotz der immer gegenwärtigen Drohung des Nichtseins. Die Aktualität des Religionsdenkens von Karl Jaspers liegt angesichts des religiösen Terrors der Gegenwart auf der Hand. Für das Verhältnis von Religion und Philosophie gilt nämlich, dass die Religion, um wahrhaftig zu bleiben, „das Gewissen der Philosophie" braucht, andererseits aber auch die Philosophie, um gehaltvoll zu bleiben, der „Substanz der Religion" (661) bedarf. Um der aktuellen Konflikte Herr zu werden, gilt es zu damit Ernst zu machen, „dass Religion und Philosophie nur gemeinsam den Weg in eine friedliche Zukunft weisen können" (ebd.). Jürgen Moltmann wirkte mit seiner Theologie der Hoffnung „vorbild-gebend für viele Richtungen emanzipatorischer kirchen-und gesellschaftskritischer Theologie und Frömmigkeit in aller Welt, vor allem für Theologien der Befreiung, für feministische, politische und postkoloniale Theologien" (672).

Hans Blumenberg entwarf „mit Hilfe des Prinzips der Selbsterhaltung der Vernunft problem- und metaphernorientierte Deutungen der europäischen Geistesgeschichte als Abfolge humaner Selbsterhaltungen und Selbstbehauptungen" (674). Gegen eine Interpretation der Säkularisierung als einer ‚Kategorie historischen Unrechts' verteidigt er die Legitimität der Neuzeit. Ernst Bloch vollzog einen „Spagat zwischen marxistisch inspirierter, dekonstruktiver Religionskritik und aufhebender, konstruktiver Religionsbeerbung" (700). Christentum und alttestamentliches Judentum interpretiert er aus der Perspektive „einer sozialistischen Hoffnungshermeneutik" (ebd.). Emmanuel Levinas sucht angesichts der Katastrophen der Schoah und des Zweiten Weltkriegs „eine Antwort auf die Frage nach der Menschlichkeit des Menschen" und „der Möglichkeit eines Ausbrechens aus der Totalität des Seins", die „so etwas wie Transzendenz unmöglich zu machen" (702) scheint. Levinas erkundet daher, „wie Transzendenz in ihrer Unendlichkeit nicht nur behauptet, sondern wirklich erfahren und gerade in ihrer Undenkbarkeit gedacht werden kann" (ebd.). Die neue politische Theologie von Johann Baptist Metz verfolgt das Ziel, die eschatologische Botschaft des Glaubens unter den Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft zu reflektieren. Sie führt bei ihm zu einer „Rede von Gott mit dem Gesicht zur Welt, die unfähig ist, sich vom Leid der Anderen erfolgreich zu distanzieren" (724). Mit Peter L. Bergers Publikation „Zwang zur Häresie" ist „eine nachhaltige Umorientierung der Religionssoziologie" (737) verbunden. Statt einer Orientierung am Säkularisierungsparadigma stehen nunmehr die „Pluralität und Optionalität von religiösen Überzeugungen, Einsichten und Praktiken im Mittelpunkt" (ebd.). Richard Swineburne vertritt als Vertreter der zeitgenössischen analytischen Religionsphilosophie die These, „dass die Rationalität religiösen Glaubens die Rationalität der Annahme (Überzeugung) des Werts der darin enthaltenen religiösen Ziele und der Wahrscheinlichkeit des entsprechenden Glaubensbekenntnisses auf Basis einer angemessenen Untersuchung der Gründe für und gegen dessen Wahrheit voraussetzt" (747). John L. Mackie arbeitet bei der Entwicklung seines Religionskonzepts mit drei unterschiedlichen, einander ergänzenden Strategien. Er kritisiert erstens die Argumente für die Existenz Gottes, behauptet zweitens, dass die zentralen Aussagen des Theismus einander widersprechen, und entwickelt drittens „eine naturalistische, von der Wahrheit des Theismus unabhängige Erklärung der Religion" (757). Vor dem Hintergrund der von Heidegger geübten „Kritik an der Seinsvergessenheit abendländisch metaphysischer Rationalität" unterscheidet Jean-Luc Marion „zwischen der vom Menschen ausgehenden Logik des Idols und der von Gott ausgehenden Logik der Liebe" (767) und verortet Gott „außerhalb menschlicher Seinskonzepte" (ebd.). Hermann Lübbe vertritt in seiner Religionstheorie einen „funktional-pragmatischen Theorieansatz" (787). Das Proprium der Religion macht er daran fest, dass sie „Kontingenzbewältigungspraxis" (782) ist, insofern wir uns in religiöser Praxis zu einer Kontingenz verhalten, welche sich „der Transformation in Handlungssinn prinzipiell widersetzt" (783). Nach Niklas Luhmann verliert die Religion als „Kommunikationsform über Sinn" (840) in der Moderne durch die Beschränkung auf ihre Kernfunktion keineswegs an

gesellschaftlicher Bedeutung. Indiz hierfür sei „die aktuelle Vielfalt religiöser Formen" (837). Luhmann vermutet freilich, dass die Funktion von Religion immer weniger bei großen Religionen wahrgenommen werde, sondern gerade bei „ausdifferenzierten religiösen Formen, die neue und angepasste Kommunikationen über Sinn etablieren" (ebd.). Die Bedeutung von Jürgen Habermas für den aktuellen Religionsdiskurs liegt darin, dass er für die Religionsphilosophie im nachmetaphysischen Zeitalter wichtige Impulse gesetzt hat. Nicht mehr „die kommunikative Eliminierung des religiösen Erbes" ist für Habermas angesagt, sondern dessen „Urbanisierung" (871). Sie scheint für Habermas „die ultimative Antwort auf die Malaisen der Moderne zu sein" (ebd.). Allerdings darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen werden, „dass hierfür nicht unbedingt die Resilienz der Religion, sondern vielmehr die drohende Perspektivlosigkeit der praktischen Vernunft verantwortlich zu machen ist" (ebd.). Letztendlich sind es nämlich „die sozial-ökonomischen Kolonisierungsprozesse der Moderne, die Habermas zu einem Umdenken in der Sache zwingen" (871 f.). Richard Dawkins beruft sich bei seiner Kritik des „Gotteswahns" auf Kants gnadenlose Abrechnung mit dem Glauben an ein jenseitiges Wesen. Allerdings geht er über Kant hinaus. Denn bei ihm entfällt die von Kant noch als verbindlich angesehene Bedeutung der Religion für Ethik und Moralphilosophie. Der Gottesgedanke hat für ihn keinerlei Relevanz für ein ethisch-moralisches Bewusstsein. Zur Gruppe von angelsächsischen Philosophen, denen „die Attitüde eines gleichermaßen aggressiven wie missionarischen Atheismus gemeinsam ist" (894) gehört auch Daniel Dennett. Immerhin räumt Dennett ein, so wie jeder Zuschreibungsversuch einer intrinsischen Wahrscheinlichkeit im Fall der Gotteshypothese zum Scheitern verurteilt sei, sei es „auch die Hypothese eines schlechthin kontingenten, gleichwohl durch sich selbst existierenden und überdies komplexen, da vielfältige Regularitäten ausbildenden Universums" (905). Bezogen auf das kosmologische Fundament des Naturalismus qua Darwinismus stehe dieser „nicht besser – ja genau genommen ebenso gut oder schlecht da wie der jeder Religion als solcher inhärente Supranaturalismus" (ebd.).

Der Sammelband schließt mit einem vom Herausgeber verfassten Beitrag über Charles Taylors Opus „Ein säkulares Zeitalter". Kühnlein betont dort, die Säkularität einer Gesellschaft zeichne sich für Taylor dadurch aus, „dass ihr die grundsätzliche Fragilität ihrer moralisch-spirituellen Optionen bewusst ist" (941). Von daher sei auch Taylors Definition der Religion ganz zugeschnitten auf die Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz, die nun beide gleichermaßen „wählbare Optionen" (ebd.) sind. Taylor erläutert diese These dahingehend, dass wir eine Welt verlassen hätten, in der man als selbstverständlich ansah, dass der Ort der Fülle außerhalb oder ‚jenseits' des menschlichen Lebens angesiedelt ist, und stattdessen in ein konfliktreiches Zeitalter eingetreten seien, „in dem einer solchen Deutung von anderen Deutungen widersprochen wird" (ebd.). Charakteristisch für diese Deutungen ist, dass sie diesen Ort in unterschiedlicher Weise ins Innere des menschlichen Lebens verlagern. Kühnlein verhehlt nicht, dass Taylors Säkularisierungsnarrativ durchaus auch auf Kritik gestoßen ist, und geht daher davon aus, „dass ein abschließendes Urteil über das säkulare Zeitalter noch aussteht" (943). Gleichzeitig meint er, unabhängig davon könne schon jetzt gesagt werden, dass Taylor hellsichtig habe zeigen können, „warum die angeblich säkulare Bastion des Westens so uneinnehmbar nun doch nicht ist" (ebd.). H.-L. Ollig SJ

Seitschek, Hans Otto: *Religionsphilosophie als Perspektive.* Eine neue Deutung von Wirklichkeit und Wahrheit. Wiesbaden: Springer 2017. 432 S., ISBN 978–3–658–12243–0 (Hardback); 978–3–658–12244–7 (PDF).

Das Buch, gestützt auf die Habilitation des Autors (= S.), erscheint in der Reihe *Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft* und „hat das Ziel, die Religionsphilosophie innerhalb der Philosophie systematisch neu zu bestimmen". Dies geschieht auf einem Denkweg in sieben Schritten. Die philosophische Reflexion über

Religion nennt S. „die Grundlage der christlichen Glaubenslehre und ihrer wissenschaftlichen Untersuchung, der Theologie“ (in Unterscheidung zwischen religiösem Wissen und Wissen über Religion – während bei Platon noch religiöse Philosophie begegnet).

1. (9–74) Systematik: Klare Trennung zwischen Religion und Ideologie sowie Definitionen zu Theologie (vernünftige Erklärung und Übersetzung des Offenbarungsguts), religiöser Philosophie (Denken innerhalb der Religion), Religionsphilosophie (Frage nach deren Wesen und Wahrheit, in Unterscheidung von Innen- und Außenperspektive), Philosophie der Religion (als Spezialgebiet) und Religionswissenschaft (strenge Außenperspektive ohne Wesens- und Wahrheitsfrage).

2. (75–97) Philosophische Lebensform und christlicher Logos. Zunächst Platon, über das Gute, jenseits der Seiendheit. Das gibt Religionskritik, doch ist er „noch vorsichtig, die Religion zu einem eigenen Reflexionsfeld“ zu machen. Auch für Aristoteles „gründet die richtige Lebensform in der Philosophie“: „Leben nach der Vernunft.“ (Religiös wieder klingt der Titel „Göttlicher Mann“.) Für das Christliche tritt Augustinus auf, mit „Religion als Reflexionsgegenstand der Philosophie“.

3. (99–121) Innen- und Außenperspektive: Religionsphilosophie bei Thomas v. Aquin. Erst mit *De ente et essentia* zeigt S. seine Reflexion nichtchristlicher Religionen im Abschnitt über Islam in der *Summa contra Gentiles* und dem Brief an eine Fürstin über den Umgang mit jüdischen Untertanen.

4. (123–147) Religion in Philosophie: Hegel. Er verschmilzt die Disziplinen zu einer religiösen Philosophie. Zentralbegriff: „Geist“, in der Phänomenologie zu studieren, mit dem „buddhistischen absoluten Nichts“ (Kyoto-Schule) konfrontiert. Hegel nennt sein Philosophieren Gottesdienst. Dagegen wendet sich der Folge-Schritt.

5. (149–198) Philosophieren jenseits von Religion: F. Nietzsche. Paradoxerweise gerät bei ihm die Religion in die zentrale Position. S. nennt diese Religionsphilosophie eine ex-negativo-Perspektive. Zentral ist: Nietzsches Blick auf Jesus und die Verbindung von christlich grundierter Erlösung und Décadence in seiner Kulturphilosophie. Nach einem Blick auf Religionskritik im 19. Jhdt sein Urteil über das Christentum: Im Kern schwach, nennt es die Schwäche Stärke und erhebt sie zur moralischen Norm. „Seitenblick auf Sokrates“; dann: Nietzsches Blick auf Jesus. Fazit: Gottsucher und Antichrist. Seine „Verkündigungsfigur“ wird Zarathustra. „Décadence und Erlösung“ ist der Titel zum Thema Wagner. Doch im Zarathustra zeigt der Kritiker einen „verkündigenden Stil im Sinne religiöser Philosophie“. Wie, wenn die Überwindung der verhassten Religion(en) ihn zu einem positiven Ansatz hätte bringen können?

6. (199–275) Perspektive und Methode: Neue Wege der Religions-Sicht im 20. Jhdt. Sie erscheint als Inneres. Wichtig: S. Kierkegaard. Andere: W. James, M. Heidegger, K. Jaspers, das Verhältnis des Atheismus zum Theismus in der analytischen Religionsphilosophie, das kosmologische Argument analytisch, bei J. L. Mackie, R. Swinburne und J. Hick; Pluralistische Theologie als Philosophie der Religion. Wegen dessen Kant-Bezugs geht S. selbst auf ihn ein. Das führt zu Argumenten wie gegen eine pluralistische Religionen-Theologie. Geboten sei besonders argumentative Stützung der Existenz Gottes, womit Religion „steht und fällt“.

7. (277–351) Arbeitsfelder der Religionsphilosophie im 21. Jhdt. Neue Argumente für Gottes Existenz, im Rückblick auf J. Duns Scotus und den Aquinaten. Gefühl reicht so wenig wie G. Vattimos „pensiero debole“ (281). Gott erweist sich als starker und letzter Grund der Wirklichkeit, was ihn nicht instrumentalisiert. Er bleibt (J. Böhme, W. J. Schelling) „der selbst nicht zu ergründende ‚Urgrund‘ oder ‚Ungrund‘ des Seins“. „Die Welt ist selbst nichts Göttliches, kann aber auf einen göttlichen Ursprung verweisen.“ „Gott erweist sich (Swinburne) als guter, starker und letzter Grund der Wirklichkeit “

S. nennt Philosophen, die Argumente für Gott bieten, und geht vor allem auf das „epistemische Argument“ ein: aus gleichzeitiger Wahrnehmung, göttlicher und menschlicher, in Analogie. Menschen nehmen in unterschiedlicher Weise Zeiten,

Zeitabschnitte und Räume wahr. Gleichzeitige Vorgänge werden wahrgenommen, und lassen „auf einen universal Wahrnehmenden schließen. Dies Erfassen ist nötig, um die Wahrheit der Wahrnehmungen zu sichern. Nicht jeder muss dies Argument so lieben wie S.; neu jedenfalls ist es, auch für den Rezensenten.

S. tritt für Religion als Wirklichkeits-Deutung ein. Gegen J. Assmann diskutiert er die Frage von Monotheismus und Gewalt, dann die Rolle von Naturrecht und Anthropologie, behandelt verschiedene Humanismen bis zur Kernbestimmung „Menschenwürde". Schließlich blickt er voraus: Religion und Öffentlichkeit in Europa zu Beginn des 21. Jhdts.: Zwei Arten von Säkularisierung, bis zu dem Urteil: Religionsphilosophie ist in den Debatten des 20. und 21. Jhdts. noch zu wenig anzutreffen.

8. Dreieinhalb Seiten (353–356) beansprucht der Schluss. Dessen Schluss-Satz: „Religion und Philosophie sind aufeinander verwiesen und benötigen einander als kontrovers konstruktives Gegenüber, um sinnvoll ein Mehr an Wirklichkeitsdeutung zu erreichen, in wachem Bewusstsein der höchsten Realität – Gott."

Dem Niveau des Buchs entspricht der Apparat: Abkürzungsverzeichnis, gegliederte Bibliographie; zweispaltig Personenregister und Sachverzeichnis. Zudem stellt der Verfasser sich selbst vor (431 f.). – Dankbare Empfehlung. J. Splett

Nusser, Karl-Heinz: *Der blinde Fleck der Evolutionstheorie.* Ansätze zu einem gewandelten Naturverständnis. Freiburg i. Br. / München: Karl Alber 2018. 284 [288] S., ISBN 978–3–495–48957–4 (Paperback); 978–3–495–81714–8 (PDF).

Wie so manche naturwissenschaftlichen Theorien, wird auch die Evolutionstheorie von ihren Vertretern oft dazu benutzt, bestimmte philosophische Positionen zu begründen oder in Frage zu stellen. Solche Infragestellungen werden dann gerne von den Medien aufgegriffen und als neuester Stand der Wissenschaft dargestellt. Aus diesem Grund ist es sehr verdienstvoll, dass der Verf. in seinem Buch ausführlich den verschiedenen Positionen der Evolutionstheorie nachgeht und ihre vermeintlichen philosophischen Implikationen kritisch beleuchtet. Dabei zeigt sich, dass Darwin selbst in seiner ursprünglichen Position viel vorsichtiger war, als es dann seine Anhänger in Bezug auf weitergehende Folgerungen aus der Evolutionstheorie gewesen sind. Am Ende der meisten Kapitel werden die Resultate noch einmal kurz zusammengefasst.

In einer ausführlichen Einleitung stellt der Verf. den Zweck seines Buches dar und gibt eine detaillierte Übersicht über die verschiedenen Kapitel. Er beginnt mit der Darstellung problematischer heutiger Theorien über die Genmanipulation, die sich zu ihrer Rechtfertigung auf die Evolutionstheorie berufen. Nun bedeutet aber die von der Aufklärung verteidigte Freiheit jedes einzelnen Menschen, dass man ihm nicht zumuten kann, sich „als Produkt genomischer Manipulationen durch andere ansehen" zu müssen (16). Schon 1989 vermerkte Georg Picht, dass die Naturwissenschaft „deshalb, weil sie nach dem Wesen von Natur nicht fragt, die Natur zerstört" (17). Dieser Zerstörung der Natur durch neodarwinistische Strömungen gilt es, Einhalt zu gebieten. Die Evolutionsbiologie „enthält nur Behauptungen über die Entstehung des Lebens, aber kann nichts über dessen Zielcharakter sagen. Damit sprengt die Evolutionstheorie die Grenzen der Biologie; denn diese muss immer von zielgerichteten Abläufen ausgehen" (22). Der Darwinismus enthält verschiedene Elemente, die nicht notwendigerweise miteinander verknüpft werden müssen.

Im ersten Kapitel zeigt der Verf. nicht nur, dass von der Physik her das Leben nicht erklärt werden kann, sondern zeigt auch an Hand der Argumentation von Hans Jonas, dass die Subjektivität des Forschers immer als grundlegend vorausgesetzt werden muss, auch wenn der Forscher sie in seinen Theorien ausdrücklich leugnet. Der menschliche Ausgangspunkt aller Naturwissenschaft, zu dem auch das alltägliche Verständnis der Natur und der Umgang mit ihr gehören, ist unhintergehbar. Wer dies bestreitet, sägt den Ast ab, auf dem er sitzt. Im zweiten Kapitel setzt sich der Verf. kritisch mit der seit Descartes herrschenden Auffassung auseinander, das

menschliche Subjekt sei eine Art reiner Geist, der seinem Leib als etwas völlig anderem gegenübersteht. Dabei treffen freilich nicht alle Kritikpunkte die Position von Descartes selbst, sondern die spätere Interpretation seiner Theorie.

Das dritte Kapitel weist auf, dass die Menschenrechte in Gefahr geraten, wenn man aufgrund der Evolutionstheorie meint, es gäbe ein Mensch-Tier-Kontinuum. Eine Tierethik, „die zu Recht die Leugnung von Empfindungsfähigkeit, von Lust und Schmerz [...] kritisiert, verfällt indes in das andere Extrem, dass sie Lust und Schmerz als solche zum Maßstab nehmen will und nicht deren beurteilende Erkenntnis, die nur der Mensch hat" (110). Es besteht nämlich keine prinzipielle Gleichheit zwischen Mensch und Tier.

Das vierte Kapitel setzt sich mit dem Materialismus von Stephen Hawkins auseinander. Dabei beginnt der Verf. zunächst einmal mit dem altgriechischen Materialismus der Vorsokratiker, der Ähnlichkeiten mit manchen heutigen Theorien aufweist. Aber schon Anaxagoras und dann Platon und Aristoteles zeigten, dass die bloße Rückführung von allem auf die Materie keine ausreichende Erklärung für die Veränderung liefern kann, sondern dass dazu auch „die Form bzw. das Wesen als der Grund des Zieles und Werdeprozesses gedacht werden" muss (128), wie Aristoteles gezeigt hat. (Die Tatsache, dass heutige materialistische Theorien viel mit vorsokratischen Auffassungen gemein haben, zeigt, dass der von Naturwissenschaftlern gerne vorgebrachte Einwand, Aristoteles sei durch die modernen Erkenntnisse überholt, erst recht gegen materialistische Erklärungen der Evolution erhoben werden kann.)

Somit erweist sich das aristotelische Denken in vielen Punkten auch für heute als maßgebend, wie der Verf. im nachfolgenden fünften Kapitel darlegt. Zunächst einmal erörtert der Verf. freilich auch, was am aristotelischen Weltbild aufgrund unseres heutigen Wissens überholt ist. Es gibt aber eben auch eine ganze Reihe von Vorgängen, bei denen „die Naturphilosophie des Aristoteles und deren Methode mit den modernen Naturwissenschaften in Verbindung gebracht werden kann" (130). Ausführlich diskutiert der Verf. die Zielstrebigkeit, die für Aristoteles zentral ist und die wir allenthalben in der Natur antreffen. Ferner weist uns Aristoteles „auf die ursprüngliche Gegebenheit einer Biosphäre" hin (147). In der Zusammenfassung dieses Kapitels betont der Verf.: „Darwins Theorie der Entstehung der Arten nimmt, ganz aristotelisch, ihren Ausgang von dem Streben jedes Exemplars einer Art nach einer bestmöglichen Ausstattung, um in der Konkurrenz mit anderen Exemplaren bestehen zu können" (151).

Damit ist schon das Thema des nächsten Kapitels angesprochen, nämlich Darwins Evolutionstheorie. Zunächst geht es dabei aber um „Darwins erste naturhistorische These über die Entstehung der Arten" von 1859 (153). Der Verf. schildert, wie Darwin zu seiner ursprünglichen Theorie gelangt und wie er dabei von Malthus' Annahme einer Überbevölkerung der Menschheit sowie von Paleys rein äußerlicher Auffassung von Zielgerichtetheit abhängt, während er die Ansichten von Aristoteles nicht kannte. Unter Verweis auf James Lennox stellt der Verf. fest, dass Darwin durchaus noch von Finalität spricht und dass sich auch einige Neodarwinisten finden, „die dieser selektiven Finalität von Darwin positiv gegenüberstünden" (164). Die Finalität wird dann „aber durch die Begriffe Mutation und Rekombination abgelöst" (179). In diesem Zusammenhang erörtert der Verf. im Einzelnen die Entwicklungen der Evolutionstheorie bei Darwin selbst und in seiner späteren Rezeption, zumal im Zusammenhang mit der Genetik, wobei er darauf hinweist, dass in der Beurteilung dieser Theorien unter den Wissenschaftlern keineswegs die Einstimmigkeit herrscht, von der oft in der populären Darstellung der Eindruck erweckt wird.

In seinen weiteren Darlegungen kritisiert der Verf. zunächst (Kap. 7) zwei besonders kritische Themen, nämlich die Rede vom Zufall und das durch den späteren Darwin geschaffene „Missverständnis eines Tier-Mensch-Kontinuums" (179). Die weiteren Kapitel sind den philosophischen Voraussetzungen und Implikationen der Evolutionstheorie und ihrer kosmologischen Ausweitung gewidmet. Dabei zeigt der Verf. u. a. auf, dass das aristotelische Verständnis einer Art weder deren immer-

während Existenz noch deren Unveränderlichkeit beinhaltet, jedoch keinen Wandel zulässt, „der die Arten auseinander entstehen ließe, ohne die Grundlagen von in die Materie eingelassenen Formen", wie dies Darwin tut (198). Kritisch untersucht der Verf. sodann die Versuche, alles von den Genen her zu erklären. Er verweist darauf, dass die Überschätzung der Rolle der Gene auch von Fachwissenschaftlern kritisiert wird, da „lebendige Ganzheiten nicht aus den Eigenschaften von deren Komponenten abgeleitet werden können" (225). Wer indes die irrige Auffassung vertritt, man könne das Ganze des Lebewesens aus den Genen erklären, für den gilt dann, „dass es von der Natur des Lebens her für die Genetiker keine Grenze ihrer Verfahren gibt". Damit gerät aber „die Respektierung der Menschenwürde" in Gefahr (226).

Dies führt zu einer grundsätzlichen philosophischen Kritik des Reduktionismus (Kap. 10). Denn: „Ein problematischer Reduktionismus liegt immer dann vor, wenn er zwar Teile eines Ganzen thematisiert, aber nicht deren Abhängigkeit vom Ganzen Rechnung trägt, sondern das Ganze allein aus den für sich genommenen Teilen aufbauen will" (227). Dies geschieht dann, wenn in der Evolutionstheorie die früheren Formen „als Teile der späteren Formen interpretiert" werden, „obwohl sie als unabhängig von diesen als durch ihre eigene Form existierend erkannt werden müssten, was aber nicht gelingt" (227). Denn für Teile gilt, dass sie „einen wechselseitigen Bezug und einen Zusammenhang mit dem Ganzen" haben (228). Sie bestimmen also „das Ganze notwendig, aber nicht hinreichend" (229). Darum muss bei der Evolution „die Reflexion zuerst auf die Funktion des fertigen Lebewesens gehen und von da aus auf die Geschichte. Aber die Evolutionsgeschichte kann nur erzählt und nicht erklärt werden" (231 f.). Ferner gilt gegen alle Versuche, alles von den Molekülen her erklären zu wollen: „Ein physikalischer Naturalismus kann Denken und Bewusstsein nicht erklären. Die menschlichen Handlungen wie Wahrnehmen, Denken und Entscheiden können [...] nicht durch mechanische Interaktion ihrer materiellen Teile [...] entstehen" (240). Diese Thematik führt der Verf. dann im folgenden elften Kapitel noch weiter und zeigt unter Berufung auf Brigitte Falkenberg, dass „die reduktionistischen Thesen von der kausalen Verursachung des Denkens und des Bewusstseins durch die Neuronen" inzwischen „gewichtiger Kritik" selbst „von Seiten der Physik ausgesetzt" sind (245). An den Beispielen des Schmerzes, des Gedankens der Negativität und Andersheit sowie des Absoluten skizziert der Verf. unter Berufung auf Robert Spaemann die spezifische Eigenart der Erkenntnis, die nicht von der Physik her erklärbar ist. Schließlich setzt sich der Verf. noch mit dem Versuch auseinander, durch die Einführung des Begriffs „Teleonomie" eine mechanistische Erklärung der Zielstrebigkeit zu liefern.

Gegen Ende seiner Erörterungen formuliert der Verf. das Grundproblem der Evolutionstheorie so: „Wenn die Evolutionstheorie an sich Materie sein soll und in sich die Bedingungen des Anfangs und des Ziels aktuell enthielte, dann wäre sie das, was die Philosophie schon immer unter Gott verstanden hat, nur mit der Behauptung, dass sie sowohl ursprüngliche Wirklichkeit als auch reine Möglichkeit wäre. Dies aber ist ein eklatanter Widerspruch" (272).

In seiner Schlussbetrachtung weist der Verf. darauf hin, dass heute leider „eine durch die ökonomische Dynamik befeuerte Wissenschaft" daran geht, „den Begriff der Natur neu zu definieren", und meint, man könne den Menschen eigenmächtig grenzenlos verbessern, wobei sie übersieht, „dass auch diese brillant-moderne Fortschrittstheorie auf der unbegrenzten Ausbeutung der Materie der Natur beruht und deren Würde und Eigensein missachtet". Darum will der Verf. dazu beitragen, „utopische Selbsttäuschungen zu vermeiden und Phantasien des größten erreichbaren Fortschritts zugunsten des Guten und Besten, das die Natur schon ist, zu unterlassen" (276).

Der Verf. hat mit seinem Buch gezeigt, an welchen Punkten die Evolutionstheorie problematisch wird und welche unabsehbaren Folgen der blinde Fortschrittsglaube hat, den bestimmte Wissenschaftler unter Berufung auf ihr Verständnis der Evolutionstheorie propagieren. Dass es sich dabei um Ansichten handelt, die heutzutage

tatsächlich vertreten werden, wird ebenso mit aller Gründlichkeit belegt wie die Tatsache, dass es durchaus möglich ist, bestimmten Grundgedanken der Evolutionstheorie zuzustimmen und dennoch eine reduktionistische Auslegung der Evolution zu vermeiden. Man muss dem Verf. dafür dankbar sein, dass er sich die Mühe gemacht hat, alle seine Ausführungen gründlich zu belegen, auch wenn das ausführliche Eingehen auf die schon bei Darwin anzutreffenden unterschiedlichen Auslegungen der Evolutionstheorie samt den möglichen Konsequenzen, die aus ihr gezogen werden können, sowie die gründliche Diskussion der dadurch aufgeworfenen philosophischen und praktischen Fragen eine aufmerksame Lektüre dieses Buches erfordert. Dies gilt vor allem für Leser, denen die hier erörterten Wissenschaften weniger vertraut sind.

H. Schöndorf SJ

Kuciński, Andrzej Dominik: *Naturrecht in der Gegenwart*. Anstöße zur Erneuerung naturrechtlichen Denkens im Anschluss an Robert Spaemann. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2017. 626 S., ISBN 978–3–506–78710–1 (Paperback).

Ist es anachronistisch, über das Naturrecht nachzudenken? – Der letzte Versuch, eine größere Aufmerksamkeit auf diese Thematik zu lenken, war die Bundestagsrede Papst Benedikts XVI. im September 2011. Seither ist viel Zeit vergangen, und andere Themen und Schwerpunkte scheinen die öffentlichen Diskussionen und Auseinandersetzungen zu bestimmen – gesellschaftlich wie kirchlich. – „Gäbe es kein von Natur Rechtes, so ließe sich über Fragen der Gerechtigkeit gar nicht sinnvoll streiten", hat Robert Spaemann einmal gesagt. Und der seit den Anfängen der philosophischen Ethik geführte Streit um das Naturrecht galt ihm als entscheidender Beleg für dessen bleibende Existenz und Notwendigkeit. In diesem Streit um die Grundlagen unserer Praxis kann das voluminöse Werk *Naturrecht in der Gegenwart* von Andrzej Kuciński (= K.) als eine Wortmeldung gelten, die nicht überhört werden sollte.

War die Bundestagsrede des Papstes eher problematisierend und fragend formuliert, so scheint gerade das Denken Robert Spaemanns geeignet zu sein, Antworten zu finden – besitzt es doch im Begriff der Natur und der in ihr waltenden Teleologie seinen Mittelpunkt. Dementsprechend markiert K. die Rede Benedikts XVI. von der „Ökologie des Menschen" als wesentlichen Impuls, um in einer umfassenden Bestandsaufnahme des Werkes Spaemanns die darin enthaltenen Anstöße zu eruieren (19).

Die Arbeit, 2016 als Promotion im Fach Moraltheologie an der Universität Bonn angenommen, hat zwei Teile: (1) Zunächst werden die Kriterien für eine für die Gegenwart erneuerte Rede vom Naturrecht herausgearbeitet (49–230), um auf dieser Grundlage (2) die wesentlichen Inhalte und die Aktualität des Beitrags zu formulieren, der sich im Werk Spaemanns findet (231–570). – Methodisch geht K. dabei (a) von einer Konvergenz des philosophischen Denkens Spaemanns zur Theologie unter dem Leitbegriff der Wahrheit aus, ohne ihn freilich gegen sein eigenes Selbstverständnis als „christlichen Philosophen" zu vereinnahmen. Sein besonderes Potential situiert er vielmehr im Kontext der Postmoderne, von Modernitätskritik und ökologischer Krise. Als eigene Aufgabe stellt sich ihm (b) angesichts der essayistischen, an das sokratische Philosophieren angelehnten und daher gerade in konkreten Fragen sehr punktuell argumentierenden Denk- und Schreibweise Spaemanns der Entwurf einer systematischen Gesamtschau, die er mit Bezug auf die beiden Grundmotive entfaltet, die Spaemann selbst für sein Denken kenntlich gemacht hat: die teleologische Struktur alles Lebendigen und die Tatsache, daß Gott ist (24 f.).

(1) Im Ausgang von einer konzisen Klärung des Begriffs des Naturrechts (1.1, 49–56) werden im ersten Teil, der etwa ein Drittel der Arbeit ausmacht, über die Nachzeichnung der zentralen geschichtlichen Hauptlinien seiner Entwicklung (1.2, 56–79) die jüngeren Kontroversen über Relevanz und Problematik des Naturrechts ausführlich herausgearbeitet (1.3, 80–188) und die gegenwärtigen konkreten Herausforderungen für die naturrechtliche Reflexion benannt (1.4, 189–211). Als zentrales

Leitmotiv erscheint dabei der Gedanke eines *dynamischen Naturrechts*, mit dessen Hilfe es möglich ist, die „naturrechtlichen Prinzipien […] in ihrer geschichtlichen Vermittlung zu begreifen, um konkret zu werden und rechtliche Relevanz zu erhalten" (186), d. h. die Vermittlung von universaler Ethik und geschichtlicher Kontingenz, von allgemeinen moralischen Prinzipien und ihrer Konkretisierung in Einzelsatzungen zu leisten. Bereits der Ausdruck „Naturrechtsdenken" weist auf diese dynamische Gestalt hin, die von einem eher bescheidenen Kernbestand an materiellen Normen ausgehen sollte und die menschliche Wesensnatur unter dem Gesichtspunkt der Aufgegebenheit als der Vorgegebenheit wahrnimmt – dabei jedoch keineswegs im Bereich allgemeiner Formulierungen verbleiben will, sondern an einer positiven Umsetzung ins Konkrete interessiert ist. Ihren entscheidenden Mittel- und Bezugspunkt finden die konkreten Herausforderungen, die sich daher für ein naturrechtliches Denken in der Gegenwart benennen lassen, in der *menschlichen Person*: insbesondere in bioethischen Fragen des Menschenrechts auf Leben und der künstlichen Erschaffung neuen menschlichen Lebens, ferner in den Bereichen Ehe und Familie, aber auch in den Zusammenhängen von Privateigentum, sozialen Rechten oder der Friedensfrage (189–211; zu ergänzen wäre hier als „neue" Thematik etwa der Komplex der *künstlichen Intelligenz*).

In Form eines Zwischenergebnisses summiert K. die Anforderungen für eine erneuerte Rede vom Naturrecht in fünf Punkten: (a) In einer Situation des Umbruchs oder der Läuterung im Bereich naturrechtlicher Diskussionen ist an dessen grundsätzlicher Sinnhaftigkeit festzuhalten. – (b) Die zentrale Rolle kommt hierbei der Beantwortung der Frage zu, ob es eine menschliche Natur gibt. – (c) Der Naturrechtsgedanke besitzt gerade angesichts des neuzeitlichen Emanzipationsbestrebens eine wesentliche Bedeutung für die Vermittlung der Offenbarungsmoral, um dem Sinn personalen Seins besser entsprechen zu können (wobei das Naturrecht einen Anfang und nicht ein Ende markiert). – (d) Gegenüber den Tendenzen einer Desintegration des Menschlichen in der Trennung von Biologie und Psyche, Geschlechtlichkeit und personaler Begegnung, Körper und Geist hat die naturrechtliche Rede vor allem stets im Zeichen der Integration des Menschen zu stehen (219), – wobei sie (e) nicht nur eine negative Grenze des Handelns bezeichnen, sondern auch positiv gefüllt sein sollte und (f) insbesondere der erhöhten Verantwortung des Menschen angesichts der Steigerung seiner Machbarkeit Rechnung trägt (212–230). – Erweist sich „der Zusammenhang von Allgemeinem und Konkretem" als „Schlüsselthema bei der möglichen Erneuerung des Naturrechtsdenkens", so läßt sich dieses präziser – und zumal angesichts der modernen Subjektaffirmation – als „Grundproblem der Verschränkung von Objektivität und Subjektivität in personenbezogenen Zusammenhängen" (226), „von wesensbezogener Objektivität und individuumsbestimmter Subjektivität" (224) fassen.

(2) Die besondere Stärke des Beitrags Robert Spaemanns liegt nun gerade in einer solchen Perspektivierung auf die *Person* als Erschließungsgrundlage des Naturrechts: Die Person ist das Paradigma des Seienden, der paradigmatische Fall unseres Wirklichkeitsverständnisses überhaupt. Weil die Wirklichkeit sich im Modus des Personalen erschließt, kann es Personen auch nur im Plural geben. Person besagt so die Gleichzeitigkeit von Objektivität und Subjektivität, und Personsein ist objektiv gewordene Subjektivität. Denn: Personsein heißt nicht nur eine Natur sein, sondern eine Natur haben: „Die Fähigkeit, sich zu seiner ‚Weise des Lebens' verhalten zu können, entscheidet darüber, dass wir Personen nicht ‚etwas', sondern ‚jemand' nennen" (238). Der Begriff des *Lebens* wird dabei zum Kernbegriff für die Erschließung von Sein, Personsein und Auf-etwas-aus-Sein, d. h. der Teleologie des Natürlichen. Von hier aus wird nicht nur eine organische Verbindung von Metaphysik und Ethik im Denken Spaemanns zugänglich. Zugleich gibt die besondere Personorientierung seines Naturrechtsdenkens den wesentlichen Grund für dessen Thematisierung zu erkennen: Es geht Spaemann darum, das Überleben des Menschen zu sichern und einer Selbstabschaffung des Subjekts entgegenzutreten.

Im zweiten Teil der Studie wird daher über die naturteleologische Betrachtung des Lebendigen im Allgemeinen (2.1, 231–302) und die Teleologie der menschlichen Natur im Besonderen (2.2, 303–341) das Personendenken Spaemanns als „Affirmation des Menschlichen" erschlossen (2.3, 342–426). Hier liegt der eigentliche Nukleus der Ausführungen. Auf seiner Grundlage lassen sich anschließend praktisch-ethisch die Handlungsteleologie und Dimensionen des Naturrechts im Rahmen einer grenzenbewussten Ethik konkretisierend aufzeigen (427–546). Als roter Faden für diese Sequenz von „Teleologie-(menschlicher) Natur-Person-Handeln" dient K. die Orientierung an den Hauptwerken Spaemanns: (2.1) *Natürliche Ziele* (früher: *Die Frage Wozu?*, 1979), (2.2) *Das Natürliche und das Vernünftige* (1987), (2.3) *Personen* (1996), (2.4) *Glück und Wohlwollen* (1989) und *Grenzen* (2001).

(2.1) Im Ausgang von den frühen Qualifikationsschriften zeichnet K. zunächst werkgenetisch die Entdeckung der Teleologieproblematik bei Spaemann im Bereich der Gesellschaftswissenschaften, der politischen Philosophie und Soziologie nach. Der Verlust teleologischen Denkens, gedeutet als Inversion der Teleologie zeitigt eine Verfallsgeschichte, die schließlich zum Evolutionismus führt und mit der einseitigen Verwissenschaftlichung des Lebens zugleich eine Aufhebung der Subjektivität mit sich bringt. Mit dem Plädoyer für eine Wiedergewinnung des Begriffs des Lebendigen kann demgegenüber die Naturteleologie als Prolegomenon zum Naturrecht (nicht zuletzt gegen die cartesianische Trennung von *res extensa* und *res cogitans*) in ihrem integrativen Potential sichtbar werden (283–298). – (2.2) Im Bereich der menschlichen Natur erscheint die Teleologie in der besonderen Spannung von (objektiver) Natur und (subjektiver) Vernunft bzw. Freiheit. Gegen ein Auseinanderdriften in die negativen Extreme eines Naturalismus und eines Spiritualismus liegt der Schlüssel zum Denken einer fundamentalen Einheit von Mensch und Natur für Spaemann im Gedanken einer „bewahrenden Erinnerung" oder „erinnernden Bewahrung" der Natur als Maßstab menschlichen Handelns (320–328). Natur kann als sittlicher Maßstab im Horizont des Personalen erscheinen, sofern sie darin nicht nur als Bestand einer prinzipiell unwandelbaren Wesensnatur, sondern im Zusammenspiel von Lebensäußerungen und innerer Subjektivität erfasst wird: „In der ontologischen Untrennbarkeit und gleichzeitigen Verschiedenheit der objektiven menschlichen Natur und ihrer subjektiven Realisierung in der individuellen Person verbirgt sich die eigentliche anthropologische Zuspitzung der dargestellten Problematik" (341). – (2.3) Ist für die Erschließung des Personbegriffs selbst der Begriff des Lebens von zentraler Bedeutung, so können damit nicht nur grundsätzlich (a) die Bedeutung der biologischen Zugehörigkeit zum Menschengeschlecht als alleiniges Kriterium des Personseins und die Nichtnotwendigkeit des aktualen Vorhandenseins von Personalitätsmerkmalen für die Feststellung der Personalität sichergestellt werden, so dass „alle Menschen Personen sind" (347–352). (b) Über die Rehabilitierung des Gedankens einer (Geist-)Seele anhand des Lebensbegriffs lassen sich überdies mit deren Transzendenz und Unsterblichkeit jene Dimensionen von Unbedingtheit annähern, die für die Feststellung und Begründung der Menschenwürde als einer unverlierbaren Größe unerlässlich sind (361–379). Zu ergänzen wäre hier die zentrale Bedeutung des *Wahrheitsbegriffs* und dessen Gründung in der Existenz Gottes als entscheidende Bedingung der Möglichkeit des Personseins, wie Spaemann sie in seinem sog. „letzten Gottesbeweis" formuliert hat. (c) In den Bereich des Praktischen verweist schließlich die Ausarbeitung verschiedener Phänomene des Personalen, wie des Gewissens oder der Freiheit (379–400).

Der eigentlich naturrechtlichen Thematik, die logisch aus der teleologischen Betrachtung der Wirklichkeit und ihrer Konkretisierung im Humanum hervorgeht, nähert sich K. (2.4) unter drei Gesichtspunkten an: (a) der Handlungstheorie (insbesondere der Lehre von den Einzelhandlungen, deren Haupt- und Nebenfolgen sowie der Lehre von den „in sich schlechten Handlungen", 434–448), (b) der Verantwortung als ethischem Schlüsselbegriff (448–455) sowie schließlich (c) der mit der Teleologie korrespondierenden Rehabilitierung des Eudaimonismus als umfassendem

Horizont der Ethik Spaemanns unter dem Leitmotiv der Synthese von Glück und Liebe als Wohlwollen (469–493). In diesem Zusammenhang, der den interessantesten Teil der Arbeit ausmacht, findet sich nicht zuletzt eine differenzierte Aufarbeitung der Spaemann'schen Argumente gegen Konsequentialismus und Diskursethik, die von ungebrochener Aktualität sind (455–469). „Auch wenn Spaemann keine systematische Theorie des Naturrechts vorlegt […], [so macht] das Verbleiben in der naturrechtlichen Tradition ein selbstverständliches Fundament seines gesamten Gedankengebäudes aus […]. Das Naturrecht […] steckt das weltanschauliche Feld ab, auf dem sich einzelne Teile seiner Philosophie erst entwickeln können" und ist so „Bestandteil der teleologischen Sicht der Wirklichkeit" (494). Aus diesem (impliziten) Hintergrund heraus werden die expliziten Äußerungen Spaemanns zum Naturrecht verständlich, die in diesem vor allem die Anwaltschaft vernunftgemäßen Lebens realisiert sehen und es als Handlungsgrenze und Garantie der Normalitätsbewahrung akzentuieren (493–547). So befreit Spaemann das Naturrecht vom „Anschein eines endgültig vergangenen ethischen Modells und rüstet es für die gegenwärtigen Debatten aus, in denen die Frage nach der grundsätzlichen Bewahrung der bislang vertrauten Form des Humanum immer virulenter wird" (579).

Unter den Ansätzen zur Erneuerung naturrechtlichen Denkens hat der Entwurf Robert Spaemanns sicherlich das innovativste, originellste und umfassendste Potential. Es ist das Verdienst der Studie von K. dieses Potenzial in einer groß angelegten systematischen Gesamtschau seines Denkens zu präsentieren, die in ihrer Detailliertheit auch für den der Spaemann'schen Philosophie Kundigen manche überraschende Neueinsicht bereithält. Mühe bereitet dem Leser allenfalls die Länge der Arbeit. Trotz der vorzüglichen Gliederung, die Überschaubarkeit schafft, und mehrfach eingeschalteter Zusammenfassungen sind Redundanzen nicht vermieden. Gerade im Hinblick auf die Teile 2.1 bis 2.3. hätte man sich eine größere Durchformung der Gedankengänge und eine stärkere Raffung der Ergebnisse gewünscht.

Doch schmälert dies nicht die Tatsache, dass mit dem Buch ein herausragendes Kompendium Spaemann'schen Denkens vorliegt, für das man dankbar sein kann. Denn auch für Diskussionen um neuere Themen (Gender, KI) bietet es eine gute Grundlage und ein Referenzwerk – sofern man bereit ist, die Diskussionen um die Grundlagen unseres Verständnisses des Gerechten als Sachdiskurse und nicht als Machtdiskurse zu führen. H.-G. Nissing

Höffe, Otfried: *Die hohe Kunst des Alterns.* Kleine Philosophie des guten Lebens. München: C. H. Beck 2018. 187 S., ISBN 978–3–406–72747–4 (Hardback); 978–3–406–72748–1 (EPUB)

Otfried Höffe (= H.) legt in zehn Kapiteln seine *Kleine Philosophie des guten Lebens* zur Kunst des Alterns vor. Der Ausdruck „Altern" ist programmatisch zu verstehen und durchzieht das Buch wie ein roter Faden, denn H. wehrt sich – wie die Überschrift zum 2. Kapitel lautet – „Wider die Macht negativer Altersbilder" – gegen eine Diskriminierung alter Menschen und des Alters generell. Deshalb wendet er sich auch gegen die Redeweise, wir lebten in einer „alternden Gesellschaft", und spricht stattdessen positiv von „gewonnenen Lebensjahren" (3. Kapitel). Zwar verschweigt H. nicht mögliche und tatsächliche Negativseiten, denn „Alter schützt nicht vor Torheit". So zeigen sich manche Menschen im Alter mürrisch, verbittert, verhärtet. Sie leben im Bewusstsein, dass ihnen die Zeit davonläuft, dass sie einsam werden und betrachten das Pflegeheim gar als „soziale[n] Vortod". „Wehe dem, der nicht im Schutz der Liebe altert" (93).

Die Gelassenheit des Alters stellt sich nicht automatisch ein, sie will eingeübt werden. Dazu dienen nach H. die Ratschläge der Lebensklugheit, die sog. „vier L": Laufen, Lernen, Lieben, Lachen – also Bewegung, Lesen, um auch der Langeweile zu entgehen, Pflege der Sozialbeziehungen und Lachen als „Musik für die Seele" (100). Während die „vier L" Pflichten gegenüber sich selber als pragmatische Imperative

beinhalten und deshalb zur Individualethik gehören, zählt H. Pflichten gegen andere auf, die vor allem sozialethische Imperative gegenüber alternden Menschen benennen: Ehre das Alter im Sinne des Gebots des Dekalogs, nütze nicht die Schwäche der Älteren zu deinen Gunsten aus, übe „Dankbarkeit aus Gerechtigkeit" (104), denn in der Kindheit haben wir in der Regel vielfältige Hilfe von den Eltern erfahren. H. vergisst in diesem Kontext nicht zu erwähnen, dass durch die demographische Entwicklung weniger junge Menschen später die Renten finanzieren müssen. Deshalb der Vorschlag: „Wer beispielsweise heute Betreuungs- und Pflegeleistungen – Leistungen gegen Enkelkinder eingeschlossen! – erbringt, der erwirbt einen Anspruch auf spätere Betreuungs- und Pflegeleistungen. Wer sie hingegen nicht erbringt, zahlt einen finanziellen Ausgleich" (105 f.). Die Frage drängt sich allerdings auf, wie sich ein solcher Vorschlag in der Praxis umsetzen ließe. Lassen sich vorstehende Imperative noch tauschtheoretisch als Pflichten zwischen den Generationen begründen, so sind noch andere Einstellungen im Umgang mit alten Menschen gefragt, die sich nicht dieser Logik verdanken. Dazu gehören „Verständnis, Zuwendung und Geduld" (106). Es gibt auch bei diesen Haltungen eine Entsprechung zum Kindesalter. H. spricht von der „Goldenen Regel einer Sozialethik des Alters": „‚Was du als Kind nicht willst, das man dir tu', das füg' auch keinem Älteren zu!'" (106). Eine weitere Variante der Goldenen Regel lautet: „‚Behandle ältere Menschen so, wie du selber im Alter behandelt werden willst!'" (107). Die Forderung, dass „anonyme Geräte" – sog. Assistenzsysteme zur Pflege – nicht die persönliche Zuwendung ersetzen dürfen, klingt plausibel, dennoch sollte nicht übersehen werden, dass etwa Pflegeroboter durchaus wertvolle Dienste leisten, insofern sie das knappe Personal erheblich entlasten können. Die zentrale Frage „Wie kann man in Würde glücklich altern?" (115) gewinnt angesichts der Handicaps, der zunehmenden Beschwerden und Leiden im hohen Alter eine besondere Dringlichkeit. H. listet einen Katalog solcher Symptome auf: „Atemnot, Blutungen, Blasenschwäche, Ödeme und Ernährungsstörungen […], Antriebsschwäche, Sturzgefahr, Schwindel und akute Verwirrtheit […]" (116). H. misst ihnen „das Gewicht von Randbedingungen" (ebd.) zu, die zwar entsprechende Hilfe verlangen, sie ändern aber nichts am Ziel der „Alterskunst". Hochbetagten gebühren wie allen Menschen die Rechte auf Selbstachtung und Selbstbestimmung. Wo jemand etwa das Recht auf Selbstbestimmung nicht mehr selber wahrnehmen kann, ist eine uneigennützige Stellvertretung gefordert, die stets bemüht sein sollte, dem Interesse und mutmaßlichen Willen der Betroffenen gemäß zu entscheiden und zu handeln. Auch die Hochbetagten haben Pflichten: z. B. ehrlich zu sein; keine Schwächen zu simulieren, um Zuwendung zu „erkaufen". Sie haben ferner eine Pflicht zur Dankbarkeit. Hilfe, die Hochbetagte nötig haben, darf nicht zu dem Irrtum verführen, Altern sei eine Krankheit. Deshalb ist auch die Alterskunde eine Disziplin des Lebens, insofern das Alter eine natürliche Lebensphase markiert. Eigens verwiesen sei auf „Ein Nachwort zur Demenz" (129–133). H. geht zunächst auf die physiologischen bzw. neurologischen Veränderungen ein, die dieses Krankheitsbild im Laufe der Zeit entwickelt. Weil diese neurodegenerative Erkrankung so viele Ängste auslöst, sind folgende Hinweise besonders wichtig: „Die Demenz ist kein plötzlicher und dann vollständiger Fall ins absolute Dunkel. Die Person wird nicht ‚über Nacht' ein neuronales Nichts, das nur noch biologisch weiterlebt […] Wer biologisch noch weiterlebt, kann kaum sein Gehirn vollständig verloren haben" (130). Wenn auch demenzkranke Menschen nicht mehr in jeder Situation selbstbestimmt entscheiden und handeln können, so können sie durchaus ihren Willen aktuell kundtun, den es dann auch zu respektieren gibt, es sei denn, er führe eindeutig zur Selbstschädigung. Wer sich an bestimmten Dingen wie z. B. Musikhören noch freuen kann, der zeigt auch darin seinen Willen zum Leben.

Die Kapitel 8 und 9 (135–171) handeln vom Sterben. Zur *ars vivendi* gehört auch die *ars moriendi*. H. stellt sieben Strategien vor (141–145), mit der Wirklichkeit des Sterbenmüssens umzugehen: von Sokrates und Epikur, Cicero, Michel de Montaigne, Ernst Tugendhat, dem Autor selber, bis zur „inneren" (Schopenhauer) und „äußeren

Euthanasie“ (vgl. 144). Die unterschiedlichen Weisen mit dem Sterben umzugehen, scheinen die oft geäußerte Vermutung zu bestätigen, dass ein Jeder seinen eigenen Tod stirbt. Wichtig ist der Hinweis, neben einer Patientenverfügung vor allem mit den eigenen Angehörigen darüber zu sprechen, wie man am Lebensende medizinisch behandelt werden möchte. Das Denken an das eigene Sterben ist ein gutes Mittel gegen die Verdrängung und Privatisierung des Todes, die in der neueren Literatur zum Thema vielfach beklagt werden. Es gilt deshalb, Sterben und Tod in die Mitte der Gesellschaft zu holen (157). Zu einer Kultur des Sterbens gehören die Haltung des Innehaltens, eine Kultur der Sprache, die sich nicht in vorgestanzte Floskeln flüchtet, eine Wertschätzung für symbolische Handlungen, die unverzweckt ihren Eigenwert haben und dem Abschiednehmen eine eigene Würde verleihen, und schließlich gegen Egalisierungstendenzen das Recht auf Differenz (vgl. 155 f.). „Mit dem Giftbecher, auch dem bekömmlichen, stirbt man nicht seinen eigenen Tod, auch wenn man ihn als Abschiedsparty zelebriert“ (156, mit Hinweis auf Adolf Muschg, *Der weiße Freitag*, München 2017, 188). H. geht auch auf die Frage nach dem Alterssuizid und der ärztlichen Assistenz dazu ein. Allenfalls eine Hilfe als vertraute Person nicht aber in der Eigenschaft als Arzt scheint ihm möglich. In der Regel ist in der terminalen Phase eines Menschen Hilfe angesagt und nicht das Pathos der Selbstbestimmung. In den meisten Fällen ist die Rede vom „Freitod“ beim Suizid verfehlt. Zur Kunst des Alterns gehört fundamental die Anerkenntnis und Annahme der eigenen Endlichkeit.

H. legt mit seinem Buch zur „hohe[n] Kunst des Alterns“ eine „Philosophie des guten Lebens“ vor, dessen Lektüre nicht nur jenen empfohlen sei, die sich bereits in dieser wichtigen Lebensphase befinden. Es besticht durch die Klarheit der Sprache, die bedenkenswerte Fülle von Gedanken und Anregungen, die eigentlich zu einem eher meditierenden Lesen anregen. J. Schuster SJ

Molina, Luis de: *Göttlicher Plan und menschliche Freiheit.* Concordia, Disputation 52, Lateinisch–Deutsch. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von *Christoph Jäger*, *Hans Kraml* und *Gerhard Leibold* (Philosophische Bibliothek; 695). Hamburg: Meiner 2018. CLXXVIII/283 S./Ill., ISBN 978–3–7873–3023–2 (Hardback); 978–3–7873–3024–9 (PDF).

Nur wenige Texte der frühneuzeitlichen Zweiten Scholastik werden gegenwärtig in Philosophie und Theologie so intensiv diskutiert wie die *Concordia* des spanischen Jesuiten Luis de Molina (1535–1600). Es findet sich in diesem Werk aus dem Jahr 1588 der schon damals höchst umstrittene Versuch, „die Vereinbarkeit freier Entscheidung mit den Gnadengaben, mit göttlichem Vorherwissen, göttlicher Vorsehung, Vorherbestimmung und Verwerfung“ zu begründen, wie der Untertitel angibt (1). Trotz der erheblichen Wirkungsgeschichte, die Molina entfalten sollte, liegt neben dem lateinischen Original in der kritischen Ausgabe von Johannes Rabeneck von 1953 bisher lediglich eine vollständige spanische Übersetzung vor. Im rezensierten Band wird vor allem die englische Teil-Übersetzung für Vergleiche herangezogen. Es gibt mittlerweile jedoch auch französische Übersetzungen verschiedener Teile der *Concordia* (von V. Aubin 2002, J.-P. Anfray 2004 und P. Nicolas 2016). Drei Vertreter des Innsbrucker Instituts für Christliche Philosophie haben mit diesem Band nun eine erste deutsche Teil-Übersetzung der *Concordia* in Angriff genommen, und zwar von Disputation 52, in der Molina seine Theorie des Mittleren Wissens zur Vereinbarkeit von göttlichem Vorauswissen und menschlicher Entscheidungsfreiheit begründet. Es handelt sich dabei zwar um einen sachlich zentralen Abschnitt der *Concordia*, was den Umfang betrifft aber nur um einen Bruchteil (etwa 3 %) des Werkes. Zu den je 40 Seiten Quellentext und Übersetzung kommen 158 Seiten Einleitung sowie 143 Seiten Kommentar, außerdem Literatur-, Personen- und Sachverzeichnisse auf 54 Seiten hinzu.

Christoph Jäger (= J.) verfasste die Einleitung; welchen genauen Anteil die anderen beiden Philosophen an Übersetzung und Kommentar hatten, wird nicht spezifiziert,

doch überwiegen auch im Kommentar die Herangehensweise der Analytischen Philosophie und die Molina-Deutung, wie sie J. in zahlreichen Veröffentlichungen entwickelt hat. Wohl mitbedingt durch diesen spezifischen Fokus, wird praktisch ausschließlich deutsch- und englischsprachige Sekundärliteratur herangezogen. Für Vertreter anderer philosophischer Richtungen, für Philosophiehistoriker und für Theologen (wie den Rezensenten) dürfte nicht jedes Detail der äußerst komplex gewordenen analytisch-philosophischen Diskussion des Themas nachvollziehbar sein, während Fragestellungen zu Molinas Theorie aus den genannten anderen Perspektiven allenfalls nebenbei zur Sprache kommen.

Aus diesem Grund ist die umfassende Einleitung sehr hilfreich. Sie beginnt mit einem historischen Abriss (VI–XXXIII) zu Molinas Leben sowie zu den Auseinandersetzungen um die Veröffentlichung der *Concordia* im Kontext des Gnadenstreits im späten 16. Jahrhundert. Die *Concordia* ist ein vor-veröffentlichter Teil des Kommentars zur *Summa theologiae* des Thomas von Aquin, in dem einige im Gnadenstreit diskutierte Fragen eingehend behandelt werden. Es folgt in der Einleitung ein präziser Überblick über zentrale Themen, die im Kontext der 52. Disputation bis in die Gegenwart diskutiert werden. Zunächst werden die verschiedenen Spielarten von Determinismus und Kompatibilismus dem inkompatibilistischen Libertarismus Molinas gegenübergestellt (XXXIV–LI). Genauer werden sodann die Lösungen zum Problem des theologischen Determinismus vor Molina bei Aristoteles, Paulus, Augustinus, Boethius, Anselm, Petrus Lombardus, Thomas von Aquin, Duns Scotus und Ockham vorgestellt und logisch formalisiert (LI–CXXII). J. verweist dabei immer wieder auf die unterschiedlichen Vorstellungen von Gottes Ewigkeit bzw. zeitlicher Existenz, die jeweils mit den Positionen verbunden sind und sich unmittelbar auf die Möglichkeiten des Wissens und Wirkens Gottes auswirken. Schließlich stellt J. die Theorie von Molina zur Vereinbarkeit von göttlichem Vorherwissen und menschlicher Freiheit sowie die Einwände gegen diese Theorie vor, die vor allem in den letzten Jahrzehnten vorgebracht wurden (CXXII–CLXXVI). Was in dieser Einleitung vermisst wird, ist ein thematischer Überblick über die gesamte *Concordia*, verbunden mit einer Begründung, warum gerade Disputation 52 ausgewählt wurde. Ein solcher Überblick würde – über das zum unmittelbaren Kontext Gesagte hinaus (86 f.) – klarer erkennen lassen, welchen Stellenwert die im gewählten Abschnitt behandelten Themen haben und wie Molina seine Argumentation im Gnadenstreit aufbaute. Auch würde ihre theologische Bedeutung besser sichtbar werden, da diese in Disputation 52 wenig zur Sprache kommt.

Die Einleitung schließt mit den üblichen editorischen Anmerkungen zum Quellentext und zur Übersetzung. Der lateinische Text mit kritischem Apparat folgt der Ausgabe von Rabeneck, die von der zweiten Auflage der *Concordia* von 1595 ausgeht. Er steht im Druck parallel zur deutschen Übersetzung (1–83). Diese ist gelungen, weil präzise und gleichzeitig flüssig lesbar. Die Gliederung der Disputation orientiert sich teilweise am thomanischen Quaestionenschema. Um dies besser sichtbar werden zu lassen und damit auch den Aufbau der Argumentation leichter nachvollziehen zu können, hätte es geholfen, die auf den ersten Seiten (3–7) begonnene Einfügung von Zwischentiteln weiterzuführen. Auch in den Literaturangaben mangelt es ein wenig an Einheitlichkeit: Manchmal werden dieselben Kurztitel in Klammern gesetzt, manchmal nicht; häufig fehlt die Angabe moderner Editionen, obwohl dies angekündigt wird (CLXXVII).

Im Kommentar zu den von Molina zu Beginn vorgetragenen Einwänden findet sich neben inhaltlichen Erläuterungen eine Erklärung der wichtigsten Begriffe (89–141, zu Disp. 52.2–7). In den zentralen Abschnitten 8 bis 19 der Disputation verteidigt Molina dann seine Theorie von den drei Arten göttlichen Wissens. Der Kommentar stellt das Natürliche, Freie und Mittlere Wissen Gottes verständlich dar (144–149) und geht auf die wichtigste, bis heute diskutierte Anfrage gegen diese Theorie ein: „Worin gründet der Wahrheitswert kontrafaktischer Freiheitskonditionale?“ (149). Sodann bespricht er vor allem folgende, mit der Theorie vom Mittleren Wissen

zusammenhängende Probleme (144–172): Besitzt auch die Seele Christi Mittleres Wissen und erkennt somit wie der ewige Vater bereits im Voraus, wofür sich jedes mögliche freie Wesen in jeder möglichen Situation frei entscheiden würde? Weiß Gott selbst seine eigenen freien Entscheidungen im Voraus? Wie ist angesichts freier geschöpflicher Entscheidungen das ursächliche Wirken Gottes in der Welt zu verstehen? Die Abschnitte 20 bis 30, in denen Molina seine Theorie mit Aussagen von Theologen und Kirchenvätern stützt, werden summarisch kommentiert (172–184). Auch hier rückt das Problem der Verursachung immer wieder in den Vordergrund. Im Kommentar zur Entgegnung der Einwände werden diese noch einmal logisch formalisiert wiedergegeben und detailliert analysiert (184–220, zu Disp. 52.31–38). So können die jeweiligen Themen zusammenhängend besprochen werden.

Im gesamten Kommentar wird stets auch auf die aktuellen Debatten in der Analytischen Philosophie Bezug genommen, nur selten aber eingehend auf die Diskurszusammenhänge zur Entstehungszeit des Werks, insbesondere im Gnadenstreit. In diesem Kontext könnte der Kommentar zum Beispiel genauer darauf eingehen, warum bestimmte Teile von Abschnitt 12 und der ganze Abschnitt 13 der Disputation erst ab 1595, nicht aber in den Fassungen von 1588 und 1592 enthalten sind, oder warum die Abschnitte 14 und 15 im Jahr 1592 hinzugekommen sind. Die inhaltliche Kommentierung überwiegt bei weitem die historische Kontextualisierung. Zwar wird durchaus auf die in der 52. Disputation angesprochenen theologischen Themen hingewiesen: zum Beispiel auf den Zusammenhang von Gnade, Prädestination und menschlicher Kooperation, und davon ausgehend auf die Frage der Schuld; auf das Wissen Christi aufgrund seiner besonderen gott-menschlichen Personkonstitution; auf die Rolle von Argumenten aus der Heiligen Schrift und von den Kirchenvätern. Der primär philosophisch interessierte Kommentar geht allerdings an keiner Stelle tiefer auf theologische Themen ein, die freilich in anderen Disputationen deutlich stärker im Vordergrund stehen als in dieser.

Trotz dieser Desiderate bleibt festzuhalten: Der rezensierte Band mit seiner tiefgehenden Erschließung der 52. Disputation und der Theorie des Mittleren Wissens sowie mit seiner hervorragenden Einführung ist zweifelsohne ein vorbildlicher quellenbasierter Beitrag zur analytisch-philosophischen Molinismus-Debatte. So wäre es in Zukunft wichtig, mit Übersetzungen weitere Teile der *Concordia* zu erschließen, sie historisch genauer zu untersuchen und sich auch von theologischer Seite mit entsprechenden systematischen Beiträgen einem derart interessanten, tiefgründig systematisch argumentierenden und einflussreichen frühen Jesuitentheologen wie Molina zuzuwenden.

B. Knorn SJ

Fénelon, François: *Abhandlung über die reine Liebe.* Die Kontroverse mit dem Bischof von Meaux über den Begriff der Caritas. Herausgegeben von *Albrecht Kreuzer*. Übersetzt von dems. und *Irmgard Kreuzer*. Mit einem Vorwort von *Robert Spaemann*. Freiburg i.Br. / München: Karl Alber. 166 S., ISBN 978–3–495–48870–6 (Hardback); 978–3–495–81353–9 (PDF).

Hätte Thomas von Aquin mit seiner Aussage ernst gemacht, dass Liebe im eigentlichen Sinne („proprie“) heiße, jemandem Gutes wollen (I 20,1 ad 3), dann hätte es den berühmten theologischen Streit zwischen Jacques Bénigne Bossuet, Bischof von Meaux, und François Fénelon, Bischof von Cambrai, womöglich nie gegeben. Denn, wenn der Mensch Gott lieben soll, diese Liebe aber eigentlich bedeutet, jemandem Gutes wollen, dann stünde es außer Frage, dass die Caritas nicht primär aus dem Streben nach eigener Glückseligkeit herrühren kann. Aber gleichzeitig ist Thomas Aristoteliker und als solcher überzeugt davon, dass der letzte Antrieb für alles menschliche Tun das Streben nach Glück und die Selbstliebe die Wurzel aller Liebe sei (II 25,4 c.). Da beides im Werk immer wieder begegnet, und der Primat der Selbstliebe – vor wie nach Thomas – die stärkere Traditionslinie war, gewinnt Bossuet gegen Fénelon und setzt 1699 die päpstliche Verwerfung von 23 Sätzen seiner

„Maximen der Heiligen“ (1697) als „leichtfertig, anstößig [...] und auch irrig“ durch. Fénelon hat mithilfe der Unterscheidung von *sensus publicus* und *sensus auctoris* (vgl. Spaemanns Einführung, 10; dort allerdings z. T. versehentlich invertiert verwandt) auf eine an Vornehmheit kaum zu überbietende Weise reagiert: Das Verdikt für das Geschriebene nimmt er an und verbietet umgehend sein Buch in der eigenen Diözese, zu dem Gemeinten dagegen steht er weiterhin. Ein Jahr später verfasst er für Papst Clemens XI., der als Kardinal gegen die Verurteilung gestimmt hatte, seine *Dissertatio de amore puro*, in der Hoffnung, den Gedanken der reinen Liebe vor der Gefahr zu retten, vom gallischen Episkopat im weiteren Nachsetzen gegen Fénelon gänzlich geleugnet zu werden (vgl. 15, 155). Er tut dies mit großem Selbstbewusstsein und mit deutlicher Schärfe gegen den Bischof von Meaux (vgl. etwa 101–105). Vor allem tut er es genau und en détail, was den Aufbau der Argumente sehr deutlich hervortreten lässt (aber freilich andererseits zu reichlichen Wiederholungen führt und die Lektüre bisweilen etwas ermüdend macht). Der Traktat liegt nun erstmals im Deutschen vor.

Robert Spaemann wiederholt in seiner Einführung die These seiner Habilitationsschrift zu Fénelon aus dem Jahr 1963, dass Bossuet die neuzeitliche Inversion der Teleologie mitvollziehe, nach der Systeme nicht ein externes Ziel anstreben, sondern ihre Selbsterhaltung. Damit hat Bossuet aber nicht bloß die Neuzeit auf seiner Seite, sondern nicht weniger die klassische Antike. Zwar geht es dort um das Gute statt um Selbsterhaltung, aber dies, weil, wie für Platon und Aristoteles von alles überragender Evidenz, der Mensch sein Glück will und das Gute eben das ist, was ihn glücklich macht. Wenn dies für all sein Wollen gilt, dann natürlich auch für seine Liebe zu Gott, und dann ist ein unmittelbares, nicht instrumentelles Wohlwollen gegenüber Gott eigentlich nicht möglich. Nun hatte aber Aristoteles schon den Gedanken einer Liebe entdeckt, die das Gute für den Freund um des Freundes willen will (EN 1155b31), und diese Definition hatte Thomas aufgegriffen und in ihr den Kernpunkt eigentlicher Liebe ausgemacht. Hier kann nun Fénelon ansetzen. „Zu lieben ist nichts anderes als jemandem wohlzuwollen“ (I 20,2 c.) lautet sein schlagendes Thomas-Zitat (26). So ist die Liebe Gottes zu uns, und wenn er uns aufträgt zu lieben wie er, dann können wir nicht prinzipiell dazu unfähig sein.

Nun meint Bossuet, dass solches Gottlieben eben Seligkeit sei und deshalb der Mensch, wenn er danach strebe, Gott zu lieben, seine Seligkeit erstrebe. Das ist wahr, sagt Fénelon, aber diese Seligkeit besteht aus zwei zu unterscheidenden Elementen: der objektiven und der formalen Seligkeit (22). Die objektive Seligkeit ist tatsächlich Gott, die formale Seligkeit aber besteht in unserer Weise, ihn zu haben – nämlich ihn zu schauen und zu lieben. Unser Gottschauen ist nicht Gott, sondern etwas Geschaffenes (32; wieder mit Verweis auf Thomas: I-II, 3,1 c.). Wären wir nun in unserem Gottlieben auf die formale Seligkeit – unser Glück – hingeordnet, dann wäre unser höchstes Ziel etwas Geschaffenes und das widerspricht jeglicher christlichen Metaphysik. Dabei ist es keine erlaubte Ausflucht, zu sagen, wir liebten die objektive Seligkeit um ihrer selbst willen, um die formale Seligkeit zu erlangen. Denn das hieße, etwas um unseretwillen um seiner selbst willen zu wollen, und dies ist tatsächlich eine Volte in dem Versuch einer Synthese zwischen Ego- und Theozentrismus, die entweder als schizophren („So zu wollen wäre nicht wollen, sondern rasend sein.“ [29; vgl. 34, 66, 83]) oder betrügerisch („Ist Gott [...] der reichliche Vergelter einer erlogenen Entsagung?“ [135]) zu bezeichnen ist.

Also ist reine Liebe prinzipiell möglich. Ist sie auch wirklich? Fénelon verweist vor allem auf Moses (Ex 32,32) und Paulus (Röm 9,3; daneben dienen ihm einige Väter [v. a. Clemens v. Alexandrien und Gregor v. Nazianz], sowie jüngere Mystiker [Franz v. Sales, Theresa von Avila], aber auch die Sittlichkeit der Heiden [72 f., 85 f.] zu Zeugen). Paulus wäre bereit, auf seine Seligkeit zu verzichten, wenn dadurch sein Volk gerettet würde (nicht etwa, wie es im Nachwort heißt [163], würden sie „nicht zu Gott geführt“). Das weiß auch Bossuet, aber er hält dies für ein uneigentliches Sprechen oder nicht verallgemeinerbare „Exzesse im Moment der Ekstase“ (108). Denn angesichts der Verheißungen Gottes sei es ein Verstoß gegen die Pflicht der

Hoffnung, auf die eigene Seligkeit zu verzichten. Fénelon hält dagegen fest, dass hier kein realer Verstoß gegen die Hoffnung vorläge („Keine reale Trennung oder Entbehrung der Seligkeit habe ich jemals erwogen; das läge fern" [116]). Es geht um ein „bedingtes Wollen" (128). Es wird nicht gewollt, dass die eigene Seligkeit versäumt wird, sondern der Liebende findet sich bereit, auf seine Seligkeit zu verzichten, wenn es so wäre, dass sein Verzicht das Heil des Anderen hervorbrächte.

Aber ist es nicht so, dass wir tatsächlich hoffen sollen, und dass Gegenstand der Hoffnung das Erreichen unserer Seligkeit ist? Ja, so ist es. Die Hoffnung erhofft tatsächlich Gott als ihre Glückseligkeit, aber wenn dieses heilige Begehren zur Leittugend wird, gibt es so etwas wie eine nicht mit der Hoffnung zusammenfallende Caritas nicht. Andersherum setzt die Hoffnung die Caritas voraus, und dies doppelt: Nur weil Gott schon geliebt wird, auch wenn wir nicht mit ihm vereint sind, ist die Einheit mit ihm ein sinnvoller Gegenstand des heiligen Begehrens (vgl. 26). Dieses Begehren ist aber nicht ein neben der reinen Liebe stehender Grundtrieb nach dem Eigenen, sondern entspringt der Caritas: Gott lieben, heißt lieben, wen und was er will, und dazu gehören ich und meine Seligkeit (76–79).

Was bedeutet das nun praktisch? Sind das nicht überzogene mystische Debatten, wie nicht wenige Zeitgenossen dachten? Nein, für Fénelon bedeutet, Gott mit reiner Liebe lieben, ihn, und das heißt seinen Willen, mehr zu lieben, als dass er mein Glück ist. Das macht die je jetzt empfangene Beauftragung zu einem in sich gewollten Gut, statt zu einem Mittel für künftige Seligkeiten. Fénelons größter Trumpf dürfte sein, dass er sogar beim glückszentrierten Augustinus, dessen *frui* als Wohlwollen zu retten, er sich redlich, wenngleich Rez. nicht überzeugend, Mühe gibt (63 f.), eine Stelle findet, an der der Primat des Guten über die mit ihm verbundenen Güter (= Gut für uns) deutlich heraustritt: Auch wenn der Kampf nicht zu gewinnen wäre, „müssten wir lieber wollen, in der Mühsal dieses Kampfes zu bleiben, als die Herrschaft der Laster in uns [zu]zulassen, ohne ihnen zu widerstehen" (140; *De Civitate Dei* XXI, c. 15).

Fénelon reflektiert mit aller methodischen Strenge auf die Herzmitte des Christentums, seine Liebe, und legt frei, dass weder der neuzeitliche noch der antike Egozentrismus begründen können, dass die Liebe jemandem um seiner selbst willen gut will. Es ist an der Zeit, dass Theologie und Philosophie ihn wieder (oder eher: allererst) entdeckt. Das würde auch eine neue Pastoral freisetzen, eine, die nicht primär beim Heilsverlangen des Menschen ansetzt (vgl. Nachwort, 159 f.), sondern bei seiner Sehnsucht nach Güte, nach einer Liebe also, die uns rein wohlwill, welches Wohlwollen zuinnerst darin besteht, uns selbst zu solchem Wohlwollen ihr und dem (Mit-) Menschen gegenüber zu berufen und zu befähigen. Für eine solche Pastoral braucht es Mut, weil sie den Menschen nicht bei seiner Schwäche packt, sondern sich an seine Hochgemutheit wendet. Das hat Fénelon gewagt und dafür Bossuet gegenüber den Kürzeren gezogen. Vielleicht ist seine Zeit jetzt gekommen, wo der Mensch so sehr wie noch nie das Gefühl dafür verloren hat, Gott zu brauchen. Vielleicht geht es beim Christentum tatsächlich um eine Religion, die von eudaimonistischen Vorannahmen aus in ihrem Letzten nicht zu erschließen und deshalb auch nicht zu verkündigen ist.

Endlich liegt Fénelons wichtigstes philosophisch-theologisches Werk im Deutschen vor, und dies in einer gut lesbaren und klugen Übersetzung. Andererseits sei nicht verschwiegen, dass die Edition einige Wünsche unerfüllt lässt. Schwerwiegend erscheint mir, dass hier überhaupt nur der erste Teil der *Dissertatio* vorliegt und das Fehlen der drei anderen Teile keine Erwähnung findet. Weiterhin fehlen nicht bloß Angaben zur Paginierung des lateinischen Originaltextes, sondern jeglicher Hinweise, wo dieser zu finden ist. Letzteres lässt sich hier nachholen: In Band III der *Oeuvres Complète de Fénelon* (420–541). Das Finden der jeweiligen Stelle auf Latein gestaltet sich natürlich dennoch ziemlich schwierig. Weiter fehlen editorische und übersetzerische Hinweise: Die Zwischenüberschriften der Unterkapitel sind als solche nicht gekennzeichnete Einfügungen der Herausgeber. Wann und warum wird Text kursiv gedruckt; wann stehen Anführungszeichen bei Zitaten und wann nicht; und warum wurde dies nicht so übernommen, wie es im Originaltext steht? Auch könnte

die geschichtliche Hinleitung etwas genauer sein (z. B. ist es doch nicht unerheblich, dass anstelle der *Dissertatio* dem Pontifex schließlich ein erheblich kürzeres Sendschreiben zuging, dessen inhaltliche Schnittmenge und Unterschiedenheit mit der *Dissertatio* weiterer Untersuchung bedarf [Oeuvres, III, 541–571]).

Spaemann erinnert daran, dass Rousseau den Wunsch geäußert hat, Fénelons Lakai zu sein, „um sich zu seinem Kammerdiener emporzudienen" (11). So weit muss man nicht gehen. Es reichte schon, sein Schüler zu sein, um tiefer in das Geheimnis göttlich-menschlicher Liebe vorzudringen. Die vorliegende Übersetzung ist dazu eine dankenswerte Hilfe. F. von Heereman

Willaschek, Marcus: *Kant on the Sources of Metaphysics*. The Dialectic of Pure Reason. Cambridge [u. a.]: Cambridge University Press 2018. X/298 S., ISBN 978–1–108–47263–0 (Hardback).

Kants *Kritik der reinen Vernunft* enthält nicht nur eine Abrechnung mit der Schulmetaphysik seiner Zeit, sondern zugleich eine Abhandlung über die Quellen der Metaphysik in der Natur der allgemeinen Menschenvernunft. Auf Letzteres stützt Willaschek (= W.) seine „konstruktive Interpretation" (1) der transzendentalen Dialektik. Ihr zufolge sucht die Vernunft auch in ihrem empirischen Gebrauch zu allem Bedingten das Unbedingte. Dabei verfährt sie sowohl diskursiv (geht vom Bedingten zu seiner Bedingung) als auch iterativ (fragt nach der Bedingung der Bedingung). Ferner strebt die Vernunft nach Vollständigkeit, das heißt nach einem Abschluss ihres Fragens entweder bei einem ersten Bedingenden oder bei einer Reihe von Bedingungen, die ihrerseits unbedingt ist.

In Kap. 1 erläutert W. einleitend die kantische Auffassung von Vernunft und das kantische Verständnis von Metaphysik. Im Mittelpunkt seines Interesses steht die Unterscheidung zwischen dem ‚logischen' und dem ‚realen' Gebrauch der Vernunft. In ihrem logischen Gebrauch zieht die Vernunft mittelbare Schlüsse und sucht nach den obersten Prinzipien des Erkennens. Der reale Gebrauch zielt auf Gegenstände, die die Vernunft als die ersten Prinzipien der Dinge ansieht. Die Metaphysik im hier einschlägigen Sinn handelt von solchen transzendenten, das heißt jenseits der Erfahrung gelegenen Gegenständen. – Wie der Autor in Kap. 2 näher ausführt, dient der logische Gebrauch der Vernunft weniger der Ableitung neuer Erkenntnisse als vielmehr der Offenlegung der inferentiellen Strukturen unseres Wissens. Dabei folgt die Vernunft der Maxime, „zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden" (B 364). Unbedingt ist eine Erkenntnis, die weder aus anderen Erkenntnissen abgeleitet werden kann, noch etwas anderem ihre epistemische Gewissheit verdankt. Die Suche nach der systematischen Einheit unserer Erkenntnisse bestimmt W. zufolge die wissenschaftliche Forschung bis in die Gegenwart. Auch wenn sie im Alltag eine geringere Rolle spielen mag, bildet sie einen wesentlichen Zug der menschlichen Vernunft. – Während die logische Maxime von inferentiellen Verhältnissen zwischen Propositionen handelt, richtet sich das von Kant so genannte „oberste Prinzip der reinen Vernunft" (B 365) auf reale Verhältnisse zwischen Gegenständen. Das Prinzip fordert zu jedem gegebenen Bedingten die Annahme der „ganzen Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist" (B 364). Anders als jüngere Debatten über die Beziehung der metaphysischen Abhängigkeit (*grounding*) unterscheidet Kant – entsprechend den drei Kategorien der Relation – mehrere Arten des Bedingtseins, nämlich (1.) der Attribute durch das Subjekt, dem sie inhärieren, (2.) der Folge durch den Grund, von dem sie abhängt, und (3.) der Teile eines Ganzen durch die Wechselwirkung, in der sie miteinander stehen. Ferner unterscheidet Kant zwei Formen des Unbedingten, nämlich einerseits eine Reihe, die als Ganze durch nichts außerhalb ihrer bedingt ist, andererseits das erste Glied einer Reihe, das durch kein weiteres Glied derselben Reihe bedingt ist. In Kap. 3 fasst W. die beiden Formen des Unbedingten unter dem Begriff einer „Totalität der Bedingungen" (vgl. B 379) zusammen: „Wenn ein Gegenstand x existiert, der im Hinblick auf irgendeine reale

bedingende Beziehung R (die ein Fall von Inhärenz, Dependenz oder Konkurrenz ist) bedingt ist, dann existiert auch die Totalität seiner R-Bedingungen" (97).

Das Herzstück von W.s Rekonstruktion bildet die Interpretation des kantischen Arguments für den Übergang von der logischen Maxime zum obersten Prinzip der reinen Vernunft in Kap. 4 und 5. Wie sich zeigt, setzt die Geltung der logischen Maxime die Annahme des obersten Prinzips zwar in einem regulativen, nicht aber in einem konstitutiven Sinn voraus. Um zur systematischen Einheit unserer Erkenntnisse zu gelangen, muss die Vernunft nicht die Existenz des Unbedingten als eines Gegenstandes voraussetzen. Sie muss jedoch annehmen, dass die gleiche Art von Struktur wie zwischen unseren Erkenntnissen auch innerhalb der Natur herrscht. Gibt es zu jeder bedingten Einsicht eine sie bedingende unbedingte Einsicht, dann gibt es auch zu jedem bedingten Gegenstand einen ihn bedingenden unbedingten Gegenstand (123). Versteht man diese Annahme konstitutiv, ergibt sich der transzendentale Schein, der zu den Widersprüchen und Fehlschlüsse der herkömmlichen Metaphysik führt. Deutet man die Annahme hingegen regulativ, gelangt man zu der Sicht von Wissenschaft, die Kant selbst im Anhang zur transzendentalen Dialektik darlegt. Dass sich der logische nicht vom realen Gebrauch der Vernunft trennen lässt, begründet W. mit der Unvollständigkeit unserer Wahrnehmung. Weil wir nur einen begrenzten Teil der Wirklichkeit sinnlich erfassen, gelingt es uns erst, systematische Einheit in unsere Erkenntnisse zu bringen, wenn wir die Existenz auch solcher Gegenstände annehmen, die uns (noch) nicht empirisch gegeben sind (130 f.). Damit ist freilich nicht behauptet, dass wir die Existenz irgendeines Unbedingten ableiten müssten. Die Versuchung, es dennoch zu tun, führt W. auf die tief in der allgemeinen Menschenvernunft verwurzelte Annahme des transzendentalen Realismus zurück. Ihr zufolge müsste es sich bei den Gegenständen unserer sinnlichen Erfahrung zugleich um Dinge an sich selbst, das heißt um Gegenstände einer nicht-sinnlichen Anschauung handeln. Der transzendentale Realismus fußt somit auf der verbreiteten Überzeugung, dass die rationale Ordnung unserer Vorstellungen der Ordnung der Natur entspricht.

Im zweiten Teil des Buches befasst sich W. mit Kants Herleitung der transzendentalen Ideen. Entgegen dem Anschein ergeben sie sich nicht einfach aus den Formen logischen Schließens, sondern entsprechen konkreten psychologischen, kosmologischen und theologischen Schlüssen (Kap. 6). Auch handelt es sich bei den transzendentalen Ideen genau genommen nicht um die Begriffe der Seele, der Welt und Gottes, sondern um die Konklusionen bestimmter metaphysischer (Fehl-)Schlüsse. W. zählt neun solcher Ideen, nämlich die Gedanken der Substantialität, der Einfachheit, der Identität und der Geistigkeit der Seele (Kants Paralogismen), die Gedanken der Vollständigkeit der Zusammensetzung, der Teilbarkeit, der Entstehung und der Abhängigkeit der Welt (Kants Antinomie) sowie den Gedanken eines realsten Wesens (Kants transzendentales Ideal). Die Paralogismen der rationalen Psychologie beruhen auf der Voraussetzung, dass ein Merkmal, ohne das wir uns einen Gegenstand nicht vorstellen können, diesem wirklich zukommt. So schließen wir etwa daraus, dass wir alle unsere Gedanken einem über die Zeit gleichbleibenden (logischen) Ich zuschreiben müssen, auf die Identität der (metaphysischen) Person. Auf ähnliche Weise folgert die Kosmologie aus der Gegebenheit eines Intervalls in der Zeit die Vollständigkeit der Reihe aller ihm vorangegangenen und es bedingenden Zeitabschnitte. Da die Totalität der Bedingungen nur entweder durch einen ersten Anfang oder durch eine unendliche Zeitspanne als gegeben gedacht werden kann, verstrickt sich die Vernunft in einen Widerspruch. – Nach den Problemen hinsichtlich unserer Spekulationen über die menschliche Seele sowie über die Welt im Ganzen (Kap. 7) wendet sich W. der Idee Gottes zu (Kap. 8). Aus der logischen Maxime, jedem Gegenstand von zwei einander entgegengesetzten Prädikaten immer eines zuzuschreiben, ergibt sich zunächst der Gedanke eines realen Etwas, dem alle möglichen positiven Prädikate zukommen. Sodann schließt die Vernunft aus der Existenz der kontingenten Wirklichkeit auf ein notwendiges Wesen als deren unbedingter Bedingung. Das notwendige Wesen wird wiederum gleichgesetzt mit dem *ens realissimum*. Doch während Kant gegen die

Annahme eines vollständig bestimmten Gegenstandes solange nichts einzuwenden hat, wie sie aus heuristischen Gründen und zum regulativen Gebrauch geschieht, mündet der konstitutive Gebrauch des Prinzips in einen Fehlschluss. – Im letzten Kapitel vervollständigt W. sein Bild der transzendentalen Dialektik durch den Nachweis, dass Kants Kritik der Metaphysik nicht auf der Annahme des transzendentalen Idealismus beruht. Während der transzendentale Idealismus die Abhängigkeit aller Merkmale der durch uns erkannten Gegenstände von der menschlichen Erkenntnisfähigkeit lehre, behaupte der transzendentale Realismus lediglich die Eignung unserer kognitiven Vermögen zur Erkenntnis der Wirklichkeit. Dadurch entstehe der Spielraum, anzunehmen, dass die Dinge zwar weitgehend, aber eben nicht vollständig dem entsprechen, wie wir sie uns vorstellen. Also, so lautet W.s Ergebnis, liefert die transzendentale Dialektik einen Grund zur Ablehnung des transzendentalen Realismus, ohne sich deshalb auf den transzendentalen Idealismus festzulegen.

W. hat ein äußerst lesenswertes Buch geschrieben. Er verbindet Kant-Exegese auf dem neuesten Stand und höchsten Niveau mit der systematischen Frage nach der Reichweite menschlichen Denkens. Obwohl der von W. vorgeschlagene „Rational Sources Account" (3 et passim) das Augenmerk mehr auf den Ursprung und weniger auf die Kritik metaphysischer Überzeugungen legt, handelt Kants transzendentale Dialektik von den Grenzen unserer Vernunft. Das sei an einer weiterführenden Überlegung verdeutlicht. W. fasst den von Kant zurückgewiesenen transzendentalen Realismus in der These zusammen: „Es herrscht eine notwendige Übereinstimmung zwischen den Prinzipien der Vernunft und den Prinzipien der Wirklichkeit" (144). Demzufolge wäre das berüchtigte hegelsche Diktum „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig" der Ausdruck eines transzendentalen Realismus. Die These lässt unbestimmt, ob mit der Strukturgleichheit eine allem Wirklichen zugrundeliegende höhere Vernunft oder beispielweise die evolutive Anpassung der menschlichen Vernunft an die natürliche Wirklichkeit behauptet werden soll. Das führt zu der Frage, wie sich W.s transzendentaler Realismus zu der von Kant im vierten Abschnitt des Paralogismen-Kapitels verteidigten Position des empirischen Realismus verhält. Gemäß der letzteren „korrespondiert unseren äußeren Anschauungen etwas Wirkliches im Raum" (A 375). Behauptet der Realismus im Allgemeinen nicht mehr als die strukturelle Entsprechung zwischen dem Subjekt und dem Objekt der Erkenntnis, zielt der empirische Realismus auf die Übereinstimmung der sinnlich wahrnehmbaren Welt mit den Formen der menschlichen Anschauung. Gleichwohl lehrt uns die Physik, dass die Strukturen der materiellen Wirklichkeit nicht dem euklidischen Raum unserer Anschauung entsprechen. Für wahr halten kann man derartige wissenschaftliche Einsichten freilich nur auf dem Boden der Überzeugung von der Korrespondenz der Formen unseres Denkens mit der Realität. Lässt man die transzendentale Ästhetik, das heißt das kantische Verständnis von Raum und Zeit einmal beiseite, dann lautet die Kritik am transzendentalen Realismus, er beanspruche die Geltung seiner Prinzipien ungerechtfertigterweise auch für solche Gegenstände, die keiner sinnlichen Erfahrung zugänglich sind. So betrachtet ginge es nicht um die Annahme oder Zurückweisung der Entsprechung zwischen Vernunft und Wirklichkeit im Allgemeinen, sondern um die rationale Erkennbarkeit nichtsinnlicher Gegenstände. Während der transzendentale Realist die Möglichkeit der spekulativen Erkenntnis des Unbedingten einräumt, endet der legitime Gebrauch unserer Vernunft laut Kant an den Grenzen der sinnlichen Wirklichkeit. Entscheidend für die Interpretation W.s ist nun die Auffassung, dass der transzendentale Realist die Entsprechung zwischen Vernunft und Wirklichkeit als etwas Notwendiges ansehe. Will der Kritiker des transzendentalen Realismus weder zum transzendentalen Idealisten noch zum Skeptiker werden, muss er zweierlei begründen: auf der einen Seite die Überzeugung von der weitgehenden Übereinstimmung zwischen den logischen Prinzipien und der Struktur der Wirklichkeit, auf der anderen Seite die Einschränkung dieser Entsprechung auf die Welt unserer Erfahrung. W.s Lesart der transzendentalen Dialektik leistet einen Beitrag zum

zweiten Teil der Aufgabe. Was den ersten Teil angeht, bürdet er sich eine Beweislast auf, die in etwa derjenigen von Kants transzendentaler Analytik entspricht, nämlich die Rechtfertigung der Annahme einer – wenn auch nicht notwendigen – Entsprechung zwischen der menschlichen Vernunft und der empirischen Wirklichkeit. Ein Anhaltspunkt, wie ein solcher Nachweis gelingen könnte, lässt sich vielleicht aus der Bemerkung ziehen, der subjektive Ursprung der transzendentalen Ideen spreche „gegen ihre objektive Realität – dagegen, dass sie auf Objekte und objektive Merkmale, die unabhängig von uns existieren, reagieren" (262). Das hieße im Umkehrschluss, uns auf diejenigen Prinzipien der Erkenntnis zu stützen, die auf empirische Gegenstände reagieren (*being responsive*). Angesichts der Unklarheit, inwiefern nicht nur unsere sinnliche Wahrnehmung, sondern auch die Prinzipien des Denkens auf irgendetwas „reagieren", bleibt jedoch zur Eröffnung eines gangbaren Auswegs aus der Alternative von transzendentalem Realismus und transzendentalem Idealismus noch einiges zu tun. – Abschließend seien drei kleinere technische Ungenauigkeiten vermerkt. Bei den Prinzipien RC1 (sic!) bzw. RC-1, RC-2 und RC-3 (160–162) muss es sich wohl um RS-1, RS-2 und RS-3 handeln (vgl. 157). Auf Seite 220 sollte von den ersten zwei (statt ersten drei) Schritten der Ableitung des transzendentalen Ideals die Rede sein. Die Definition des transzendentalen Realismus (TR) in Kap. 5 bezieht sich auf die Korrespondenz der Prinzipien der Vernunft mit der „Realität" (144), während in derselben Definition auf S. 245 von „empirischer Realität" die Rede ist. G. Sans SJ

Rössner, Christian: *Der „Grenzgott der Moral"*. Eine phänomenologische Relektüre von Immanuel Kants praktischer Metaphysik im Ausgang von Emmanuel Levinas. Freiburg i. Br. / München: Karl Alber 2018. 694 S., ISBN 978–3–495–48844–7 (Paperback); 978–3–495–81698–1 (PDF).

Die Dissertation von Christian Rößner (= R.) hat drei Teile: „A. Hermeneutische Prolegomena" (41–160); „B. Responsive Lektüre: Autonomie als Antwort" (161–422); „C. Hyperbolische Epilegomena: Religion für Erwachsene" (423–552). Der „Beschluß" steht unter dem Titel: „Das Tor der Tugend, der Grenzgott der Moral und das Ende aller Dinge" (553–563). Zu bemerken ist: Seit Platons Blick auf Sokrates, Augustins *Confessiones* und Kants Transzendentalphilosophie bezog sich die abendländische Philosophie auf das faktische Leben, dessen Aufgaben zu bedenken sind.

Zwar führt Kant die „Autonomie des Willens" als „oberstes Princip der Sittlichkeit" an und nennt die „Autonomie das alleinige Princip der Moral" (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [= GMS] BA 88), hat dabei aber auch „jedes andere vernünftige Wesen" im Blick (GMS BA 66). Den Satz, dass „die vernünftige Natur [...] als Zweck an sich selbst existirt", sieht Kant nur als „subjectives Princip menschlicher Handlungen"; ein „objectives Prinzip" mit unbedingter Geltung folgt bei ihm erst aus der Einsicht, dass sich auch „jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt", als „Zweck an sich selbst" vorstellt (ebd.). Was Emmanuel Levinas „Heteronomie" nennt, ist also nicht unvereinbar mit Kant (47–67). „Das Praktische" denkt Kant (gegen Levinas und R.) aber nicht „völlig unabhängig vom Kognitiven und vom Seinsverstehen" (vgl. 126–128), da die Kritik der reinen Vernunft (= KrV) Platz für die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten lässt: Die „De-Ontologisierung der Deontologie", der „Bruch zwischen dem endlich-sinnlichen Sein und Sinn des Sittlichen" lässt sich also schon als Kants „epochale Entdeckung" verstehen. R. betont, „in welchem Maße bei Kant schon die existenzphilosophische Methode angelegt ist" (155). Denn Kant betreibe in der Transzendentalphilosophie Reflexion des Faktischen, meide Spekulation fern von Gegebenem und denke Gott als transzendentales Ideal ohne „Anmaßung überschwänglicher Einsichten". Nach R. kommt „Kant laut Levinas letztlich nicht über die sozusagen schlechte Unendlichkeit einer bloßen Extrapolation aus dem Endlichen" hinaus (156 f.). R. erklärt: „Der folgende Versuch, das heimliche Herzstück der kantischen Philosophie mit Kant gegen seinen eigenen Strich zu lesen, ist in diesem

Sinne und allein deshalb ein Ausbruchsversuch, weil er tiefer hineinzukommen hofft in das Geheimnis eines Denkens, das Levinas vehementer verteidigt als viele selbsternannte Kantianer" (160).

R. betont die ansonsten oft vernachlässigte Rolle der Anderen bei Kant, besonders im Kapitel „Responsive Relektüre: Autonomie als Antwort" (s.o.), unter Beachtung der wirksamen Einwände von Hermann Andreas Pistorius (zu ‚Kants vergessenem Rezensenten', vgl. 179–188). Der Abschnitt „Die Gabe des Gesetzes" (189–303) mag den Unwillen von Kantianern wecken, die übersehen, dass Kant in seine Begründung des Gesetzes „jedes andere vernünftige Wesen" einbezieht. Ob man dem „Faktum der reinen praktischen Vernunft [...] dictatorisches Ansehen" zuspricht (194; vgl. KrV B 766), hängt davon ab, wie das „Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen" zu beurteilen ist, was Levinas betont, aber schon Kant zur Sprache gebracht hat: „Der speculativen Vernunft aber untergeordnet zu sein und also die Ordnung umzukehren, kann man der reinen praktischen gar nicht zumuthen, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der speculativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist" (vgl. Kritik der praktischen Vernunft [= KpV] A 215–219; hier: A 219).

Im Kontext der Vernünftigkeit endlicher Wesen und des Primats der praktischen Vernunft ist Kants These zu der uns schon durch die Vernunft versicherten Liebe Gottes zur Menschheit (jedes einzelnen Menschen und aller Anderen) zu beachten (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [= RGV] B 176). R. bedenkt das „einzige Factum der reinen Vernunft" (KpV A 56) nach drei Seiten (212–303: „καθ' αὐτό", „θύραθεν" und „ὕστερον πρότερον"); „das Faktum der Vernunft" deutet er als „dem Selbstbewußtsein fremdes Angebot, das bereits durch sich selbst hinreichend beglaubigt ist" (226). Der Abschnitt „Die Stimme der Vernunft" beginnt mit der starken These: „Kants Denken der Autonomie läßt sich darum als ein in Levinas Sinne heteronomes Denken rubrizieren" (304).

Bevor Kantianer diese provozierende These bestreiten, sollten sie die Grundlage des praktischen Prinzips beachten, das nach Kant das Dasein anderer vernünftiger Wesen voraussetzt. Kant nennt das „Bewußtsein des moralischen Gesetzes" ja ein der Vernunft „fremdes Angebot, das nicht auf ihrem Boden erwachsen, aber doch hinreichend beglaubigt ist" (KpV A 218); ein „objectives Princip" wird es erst durch das faktische, Achtung gebietende Mitdasein anderer vernünftiger Wesen (GMS BA 66). R. beginnt den Abschnitt „Die Stimme der Vernunft" (304–422) mit der genannten These und der Behauptung, dass „sich Kant ab der zweiten Kritik als impliziter Phänomenologe" erweise (310). Beachtenswert sind hier die Thesen Johannes Schwartländers zum Gehorsam bei Kant, die R. zitiert: „Das moralische Sein ist für Kant vielmehr das gehorsame Vollbringen des unbedingten Anspruchs und gut ist der Mensch allein in diesem Gehorsam" (284, Anm. 344). Hierzu gehört auch das „Gehorsam" gebietende (nicht „Autarkie" verheißende) Wort Kants, das R. zitiert (266, Anm. 289), von zeitgeistigen Kantianern aber wenig beachtet wird: „Das Bewußtsein einer freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz doch als mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen, aber nur durch eigene Vernunft angethan wird, verbunden, ist nun die Achtung fürs Gesetz" (KpV A 143).

R. erwähnt Kants Nähe zu J. J. Rousseau (306), M. Henry (309) und P. Ricœur (337); er führt die „Empfänglichkeit der freien Willkür für die Bewegung derselben durch praktische reine Vernunft" als „Faktumslehre" an (165 u. ö.; vgl. KpV A 56). Klarer hätte er betonen können, dass die „Achtung vor dem Sittengesetz" (331) ihren Grund im Dasein der anderen Vernunftwesen als Zwecken an sich selbst hat (GMS BA 66). R. nennt zwar Heideggers These: „Andererseits kommt der Ruf zweifellos nicht von einem Anderen, der mit mir in der Welt ist. Der Ruf kommt aus mir und doch über mich" (*Sein und Zeit*, 275). Er weist hier aber mit Recht auch auf die Kritik Karl Löwiths hin (351). So gelangt er schließlich zu Kants Auslegung der „‚Religion des guten Lebenswandels' samt ihrer (An-)Erkenntnis ‚aller Pflichten als göttlicher Gebote'" (401). Damit ist der dritte Hauptteil vorbereitet: „C. Hyperbolische Epi-

legomena: Religion für Erwachsene“ (423–552). Der Beitrag von Levinas *Le primat de la raison pure pratique* wird selten beachtet (Originaltext in: *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, herausgegeben von N. Fischer; eingeleitet, übersetzt und kommentiert von J. Sirovátka Hamburg 2004, 191–202; Levinas sagt dort u. a. (201): „Mais le moment religieux du kantisme est plus moderne qu'on ne pense.“).

Die von Levinas mit Kant gesuchte *religion d'adultes* tritt laut R. als biblisch-geschichtlich tradierte, für philosophische Reflexion offene Theologie auf. R. wagt sich hierbei an zentrale Themen: „I. Christologie ohne Jesus“ (454–487); „II. Theologie ohne Theodizee“ (488–502); „III. Eschatologie ohne Hoffnung?“ (503–552). Das erste Kapitel zielt auf „das hermeneutische Programm einer *moralis interpretatio*, die sich *eo ipso* mit dem aufklärerischen Anliegen einer Entmythologisierung verbindet“ (454). Es hat selten bemerkte Vorstufen in christlicher Theologie (z. B. Augustinus: s. Denis 25,7 f. zur *virginitas mentis*). Fraglich bleibt das Verhältnis des konkret Geschichtlichen zum abstrakt gedachten Sittengesetz (456 f.). Zwar erklärt Kant: „Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist“ (KpV A 220). Dennoch nennt Kant sie „das einzige [...], was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht“ und was „das reine Sittengesetz [...] ihnen beständig und richtig vor Augen hält“ (KpV A 58), was er anhand moralisch relevanter Situationen expliziert (KpV A 54). Ob es eine „Christologie ohne Jesus“ ohne Konkretisierung der Idee geben kann, bleibt fraglich: Was R. von Kant zum „praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes“ zitiert (458: vgl. RGV B 76) ist offener für Geschichtliches, als die Formel „Christologie ohne Jesus“ nahelegt (455–458). Offenbar besteht bezüglich der Trinitätslehre Reflexionsbedarf, wozu R. auch auf Levinas verweist (*Un homme Dieu?*; 462, Anm. 166–169). Resümierend erklärt R. (483):

„Emmanuel (Kant, Levinas) kann ein inkarniertes Subjekt der Moralität denken, dem der Anspruch eines Andere[n] und Höhere[n] im Gewissen einverleibt ist und in dem sich in diesem Sinne das Fleisch für das Wort öffnet; daß aber das Wort Fleisch geworden sei, verfällt unter den philosophischen Prämissen der hebräsch-humanistischen religion d'adultes dem Mythologie-Verdikt: Jesus Christus, der fleischgewordene Geist, ist der vergottete Magier. Die menschliche Selbstreflexion im Absoluten, die Vermenschlichung Gottes durch Christus ist das proton pseudos.“

In einer „Theologie ohne Theodizee“ knüpft Levinas laut R. an Kant an, was in deren beider Rekurs auf Hiob gründe (488–502). Am Ende steht die Frage „Eschatologie ohne Hoffnung?“ (503–552) mit der These, „die der faktischen Endlichkeit von Sein und Zeit das letzte Wort nicht läßt“ (508, unter ebenso heideggerkritischem Hinweis auf Levinas: *La mort et le temps*; 75 f.). Dieser Abschnitt ist unter Bezug auf die dritte von Kants Grundfragen zu verstehen: „Was darf ich hoffen?“ (z. B. KrV B 833). R. spitzt sie auf die Frage der „*duratio noumenon*“ zu und legt sie als mit der Zeit ganz unvergleichbare Größe“ aus (510). Resümierend erklärt er: „Gott und das gehoffte Gut als ‚das höchste Weltbeste'“ sind „nicht […] zur Sittlichkeit nothwendig“, sondern werden „durch sie nothwendig“, denn „sie fungieren nicht als Motivatoren, sondern als Garanten der Sinnhaftigkeit dessen, was dem Menschen normativ vorgegeben ist und faktisch aufgegeben bleibt“ (521 f.). Laut R. geht es „nicht darum, bei Kant einen Gottesbeweis zu finden, der unsere Angst vor dem Tod beruhigen könnte, sondern um den Aufweis, daß es im Herzen des endlichen Seins der Subjektivität […] eine vernünftige Hoffnung, eine apriorische Hoffnung gibt“ (539). Levinas gehe mit Václav Havel „über den Wortlaut der kantischen Postulatenlehre“ hinaus, „doch an Kants haltender Hand“ (542 f.; dazu zitiert R. aus Levinas: *La mort et le temps*). Die Arbeit mündet (552) in ein Wort aus Kants Religionsschrift (RGV B 219), das in der heute für Philosophie und Theologie erneut kritischen Situation bedenkenswert ist:

„Daß der Mensch durchs moralische Gesetz zum guten Lebenswandel berufen sei, daß er durch unauslöschliche Achtung für dasselbe, die in ihm liegt, auch zum Zutrauen gegen diesen guten Geist und zur Hoffnung, ihm, wie es auch zugehe, genug

thun zu können, Verheißung in sich finde, endlich, daß er, die letztere Erwartung mit dem strengen Gebot des erstern zusammenhaltend, sich als zur Rechenschaft vor einen Richter gefordert beständig prüfen müsse: darüber belehren und dahin treiben zugleich Vernunft, Herz und Gewissen." N. Fischer

Bergson, Henri: *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*. Aus dem Französischen übersetzt von *Eugen Lerch*. Mit einem Aufsatz von *Ernst Cassirer*: „Henri Bergsons Ethik und Religionsphilosphie" (Philosophische Bibliothek; 592). Hamburg: Meiner 2019. XXXVII/335 S., ISBN 978–3–7873–3181–9 (Paperback).

Zwischen Bergsons großem Erfolg *L'évolution créatrice* (Schöpferische Entwicklung [PhB 664], Hamburg: Meiner 2013) von 1907 und dem Erscheinen seiner letzten Monographie, dem hier besprochenen Buch, liegt ein ungewöhnlich langer Zeitraum – in den u. a. der Erste Weltkrieg fällt. 100 Jahre nach Ende dieses Krieges veröffentlicht der Meiner-Verlag die von Bergson selbst autorisierte Übersetzung von Eugen Lerch (EA: Jena: Diederichs 1933). Das Buch von 1932 ist eine Folge dieses Krieges: Bergson, der selbst für den Kriegseintritt der USA auf Seiten der Entente geworben hat, bietet hier eine philosophische Analyse an, die die Gründe in der menschlichen Natur, die zu Krieg führen, offenlegt – gerade auch die religiösen Gründe. Und gleichzeitig ist es doch wiederum die Religion, die die Zwangsläufigkeit dieser Gründe aufhebt und überwindet. Hier kommen Bergsons berühmte Distinktionen zwischen statischer und dynamischer Religion sowie geschlossener und offener Moral zum Tragen.

Es ist ein großes Verdienst dieser Neuausgabe, ihr den im Titel genannten Aufsatz Ernst Cassirers voranzustellen, der gerade in seinem zweiten Teil (XIX–XXXVII) eine schlüssige Zusammenfassung von *Les deux sources de la morale et de la religion* bietet und es in den Zusammenhang des Bergson'schen Gesamtwerks einordnet. Cassirers Urteil, dass es hier zum Bruch mit dem Biologismus kommt, dass endlich der Durchstoß zur Freiheit geschieht, geht in seiner Interpretation von *Les deux sources* jedoch zu sehr von *L'évolution créatrice* aus. Schon im *Essai sur les données immédiates de la conscience* von 1889 (Zeit und Freiheit. Versuch über das dem Bewusstsein unmittelbar Gegebene [PhB 632], Hamburg: Meiner 2016) ist dieser Bruch angelegt, auch wenn er erst im vorliegenden Werk seinen ethischen und religionsphilosophischen Ausdruck findet.

Mit dieser letzten liegen nun alle vier großen Monographien Bergsons in der Philosophischen Bibliothek vor – ein Unterfangen, das im Zuge der von Frédéric Worms verantworteten Kritischen Neuausgabe der Werke Bergsons (2007–2011) begonnen wurde. Das lädt dazu, sowohl einen Vergleich mit den anderen Übersetzungen (1.) als auch mit der Kritischen Neuausgabe von *Les deux sources* (2.) zu ziehen:

1. Was bei den anderen drei Büchern in der Philosophischen Bibliothek sehr hilfreich war, fehlt hier: Eine Einleitung aus der Sicht eines heutigen Philosophen, wofür man einen Rémy Brague (der die Einleitungen zu den anderen Büchern verfasst hat), einen Frédéric Worms, einen Matthias Vollet oder eine Caterina Zanfi (vgl. Caterina Zanfi, Bergson und die deutsche Philosophie. 1907–1932, Freiburg: Alber 2018) hätte anfragen können. Womit die Aufnahme des Cassirer-Textes gar nicht in Frage gestellt werden soll: Er ist ein wichtiges Dokument der frühen Rezeption dieses Buches im deutschen Sprachraum aus einer bestimmten, kantianisch geprägten Perspektive. Und dem Philosophen der symbolischen Formen gereicht heute noch seine ausgewogene Darstellung und Kritik von *Les deux sources* zur Ehre, ist die Kritik Bergsons an Kants praktischer Philosophie doch sehr deutlich. Neben Cassirer wäre es allerdings interessant gewesen, die Kritik einer ganz anderen philosophischen Richtung darzustellen, z. B. derjenigen, für die Max Horkheimer steht (Max Horkheimer, Zu Henri Bergsons Les deux sources de la morale et de la religion, in: Zeitschrift für Sozialforschung II [1933] 1, 104–106), welcher Bergson aufgrund mangelnder Berücksichtigung „der fortgeschrittenen Ökonomik und Psychologie" der traditionellen

Theorie zuordnet. Oder noch besser diejenigen, die an Bergson positiv anknüpfen: Eucken, Simmel, Scheler, Driesch, Plessner, Schütz (vgl. dazu Zanfi, Bergson und die deutsche Philosophie). Was die deutschen zeitgenössischen Texte jedoch nicht bieten und was von großem Interesse gewesen wäre, ist die historische Einordnung von *Les deux sources* im Rahmen der Auseinandersetzungen um die Mystik, die in der französischen Philosophie in den 1920er und 30er-Jahren stattfanden (vgl. dazu z. B. Jean Baruzi, Le point de rencontre entre Bergson et la mystique, in: Recherches philosophiques 2 [1932–33], 301–316).

War bei den anderen Übersetzungen auch ein Glossar angefügt worden, welches die Übersetzungsentscheidungen dokumentiert, so vermisst man es jetzt: Gerade auch mit seinem letzten Buch war Bergson noch einmal als Sprachschöpfer tätig (z. B. „supplement d'âme", wobei man sich fragen kann, ob neben Lerchs Übertragung mit „Mehr der Seele" [326] nicht auch eine andere Variante hätte in Betracht gezogen werden können – die Übersetzerinnen Margarethe Drewsen und Roswitha Plancherel-Walter haben sich jahrelang mit den Bergson-Texten beschäftigt und hätten vielleicht einen Vorschlag machen können).

2. Ein Vergleich mit der französischen Kritischen Neuausgabe (Henri Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion. Dossier critique par Frédéric Keck et Ghislain Waterlot, Paris: PUF 2008) offenbart, was die deutsche Neuausgabe noch alles hätte bereichern können: ein nach Personen, Götternamen, Orten-Zivilisationen-Völkern, Begriffen, Bildern, Beispielen gegliedertes Register; eine „table analytique"; eine Rezeptionsgeschichte des Buches (bzw. Geschichte der Antizipation, z. B. bei Evelyn Underhill, Bergson and the Mystics); Rezeptionslinien einzelner Aspekte wie der geschlossenen Moral und der statischen Religion bzw. der dynamischen Religion und der Mystik, Politik und Moral; eine umfangreiche Bibliographie.

Interessant wären zudem Hinweise bezüglich des Verhältnisses zwischen Bergson und der Theologie gewesen – ein Thema, das in den letzten Jahren bearbeitet worden ist (vgl. z. B. Camille de Belloy, Le philosophe et la théologie, in: Ghislain Waterlot [Hrsg.], Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et la religion, Paris: PUF 2008, 303–319).

Und auch in Deutschland gab es in den vergangenen Jahren wichtige Veröffentlichungen zu Bergson (vgl. z. B. Matthias Vollet, Die Wurzel unserer Wirklichkeit. Problem und Begriff des Möglichen bei Henri Bergson, Freiburg: Alber 2007; Heike Delitz, Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken, Weilerswist: Velbrück 2015), die in eine Bibliographie gehört hätten.

Fazit: Die Neuherausgabe der Übersetzung von *Les deux sources* stellt uns noch einmal die ganze Problematik der Rezeption gerade dieses Werks in Deutschland vor Augen. Zanfi hat auf die stark durch die eigenen philosophischen Perspektiven geprägten Kritiken Horkheimers und Lukács hingewiesen (Zanfi, Bergson und die deutsche Philosophie, 20 f.), die das Bild Bergsons in Deutschland in der Nachkriegszeit prägten. Dass 2007 (!) unter der Federführung von Matthias Vollet erstmals eine Bergson-Tagung in Deutschland stattfand („Bergson und Deutschland – Das Problem der Lebensphilosophie", 5.–7. Juli 2007, Mainz, woraus das international besetzte Bergson-Nachwuchsforschernetzwerk entstand, so Zanfi, Bergson und die deutsche Philosophie, 21, Anm. 15), zeigt das ganze Ausmaß der Ignoranz innerhalb der Philosophie in Deutschland hinsichtlich eines Denkers an, von dem Jankélevitch sagt: „Heute kann niemand Philosophie betreiben, als ob Bergson nicht existiert hätte […]" (V. Jankélévitch u. a., Cet invisible Bergson que nous portons en nous. Une table ronde du „Figaro littéraire", 19.05.1966, 10–11). Hinsichtlich der problematischen Rezeption dieser letzten Monographie des Literaturnobelpreisträgers von 1927 in Deutschland hätte in einem Einleitungstext orientiert werden müssen, was leider nicht geschehen ist!

Doch bei allen Fragen, die sich bezüglich der Kontextualisierung von *Les deux sources* in Deutschland stellen, ist es wichtig, den Text und seinen Inhalt nun wieder selbst in den Blick zu nehmen. Frédéric Worms hat zu Recht darauf hingewiesen,

dass es eines der wenigen philosophischen Bücher ist, die in ihrem Titel schon eine These enthalten, nämlich die These, dass es zwei Quellen der Moral und der Religion gibt (vgl. Frédéric Worms, Bergson ou les deux sens de la vie, Paris: PUF [2]2013, 265). D. h., dass nicht Religionen in Opposition zueinander stehen, sondern dass es innerhalb einer jeden Religion einen Gegensatz zwischen dem Statischen und dem Dynamischen gibt, dass es innerhalb jeder Moral einen Gegensatz zwischen dem Geschlossenen und dem Offenen gibt – und Übergänge, die jedoch nie in Form einer Dialektik zu denken sind. Diese in diesem Buch so brillant erläuterte These gilt es heute erneut zu entdecken. Bergsons Distinktionen sind ein Antiserum gegen alle oberflächlichen und tendenziösen Darstellungen der Religionen. Zugleich ist Bergsons These auch eine Anfrage an die Theologie, da die zweite – mystische – Quelle der Religion eine andere Erkenntnisart einführt, die Intuition, die nicht jedem zugänglich ist. Die Spannung zwischen einer allgemein zugänglichen Intelligenz, die zu einem geschlossenen „System" führt, und einer aufgrund ihrer Erfahrungsabhängigkeit partikulär erscheinenden Intuition, die in einen offenen Universalismus mündet (vgl. Die beiden Quellen, 248–250), hält Bergson auch heutiger Theologie vor Augen. Deshalb kann diesem Buch trotz der erwähnten Unzulänglichkeiten nur eine breite Leserschaft in den philosophischen und theologischen Instituten (jeder „Couleur") gewünscht werden! M. Kneer

Certeau, Michel de: *Der Fremde oder Einheit in Verschiedenheit.* Übersetzt und herausgegeben von *Andreas Falkner.* Stuttgart: W. Kohlhammer 2018. 232 S., ISBN 978–3–17–034054–1 (Paperback).

Hierzulande ist der französische, früh verstorbene Jesuit Michel de Certeau (1925–1986) für breitere Kreise leider immer noch nahezu ein Unbekannter, dem man, wenn überhaupt, mit Scheu begegnet – trotz der Veröffentlichungen etwa von Christian Bauer, Iso Baumer, Daniel Bogner, Georg Eickhoff, Marian Füssel, Johannes Hoff oder Joachim Valentin. Unter Kennern und Liebhabern gilt Certeau längst als Geheimtipp. Ironie der Geschichte: In der letzten Auflage des *Lexikon für Theologie und Kirche* wurde er vergessen, erfuhr dann aber immerhin im Nachtragsband (LThK[3], Bd. 11) noch eine (wenn auch kurze) Würdigung. Dass viele seiner Schriften nach wie vor nur im französischen Original zugänglich sind, trägt vermutlich zur Zurückhaltung bei, sich auf diesen theologischen Außenseiter und Querdenker einzulassen. Es lohnte! Umso erfreulicher, wenn (nach dem Klassiker *Mystische Fabel* von 2010) wieder ein wichtiger Text – jetzt *L'étranger ou l'union dans la difference* aus dem Jahr 1969 – ins Deutsche übersetzt ist. Dies ist diesmal das Verdienst des österreichischen Jesuiten Andreas Falkner, der in den vergangenen Jahren bereits wiederholt kleinere Texte von Certeau für die Zeitschrift *Geist und Leben* ins Deutsche übertragen hat.

Die Übersetzung von *Der Fremde oder Einheit in Verschiedenheit* folgt der von Luce Giard besorgten Ausgabe von 2005, in der allerdings, wie der Übersetzer bemerkte, das Vorwort der Erstausgabe von 1969 und außerdem die vierte Seite des Covers fehlte (die einen anderen Text enthielt). Falkners Übersetzung legt auch diese übergangenen Texte vor. In seiner Einleitung „Zur Übersetzung" (9–12) finden sich sowohl das Originalvorwort (vgl. 10) als auch die ursprüngliche vierte Seite (vgl. 10 f.), die als „ein treffendes Resümee des ganzen Buches" zu gelten habe, „mit dem der Autor es zu seiner Meditation *Der Pilger von Emmaus* in Beziehung setzt" (10).

Aufschlussreiche Informationen enthält „Hinführendes von Luce Giard" (13–24), die Certeaus Text kontextualisiert und werkgenetisch einordnet, indem sie ihn im Umfeld der Zeitschriften *Christus* und *Études* verortet, wo ein Teil der in *Der Fremde oder Einheit in Verschiedenheit* publizierten Artikel zwischen 1963 und 1969 erschienen waren. Das Buch, so Giard, markiere „ein bedeutsames Ereignis im Werdegang Michel de Certeaus". Und sie weckt Neugier: „Der oft missverstandene Untertitel dieses Werkes führte vor allem bei denen zu abwegigen Deutungen, die, ohne das

Buch gelesen zu haben, dessen zentrale These verstanden haben wollten" (15). Denn als es 1969 erstmals erschien, hatte sich Certeau bereits einen Namen gemacht mit der Edition und Kommentierung des *Memoriale*, des geistlichen Tagebuchs von Peter Faber (Pierre Favre), des ersten Priesters der 1540 gegründeten Gesellschaft Jesu, und von etlichen Texten des Mystikers Jean-Joseph Surin, eines Zeitgenossen von Descartes. Man sagte Certeau eine Karriere als namhafter Historiker voraus, doch stand er 1969 – vier Jahre nach Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils und ein Jahr nach dem Epochenbruch von 1968 – bereits „an der Schwelle einer neuen Etappe seines intellektuellen Weges" (19). Giards Einschätzung lautet: „Dieses kleine Buch mag als Adieu an eine abgeschlossene intellektuelle und soziale Welt gesehen werden, die er noch besuchte, deren institutionelle Identität er gelten ließ und sich in Bezug auf sie weiterhin auf dem Laufenden hielt" (18). Von daher erhellen die Bewertungen, man habe (nach François Dosse) nicht nur „eines der großartigsten geistlichen Bücher der Zeit" (vgl. 9), sondern auch, „ohne dass es dem Autor bewusst war, seine Porträtskizze" vor sich bzw. (nach Georges Balandier) „ungewollt eine Autobiografie" (24).

Eingerahmt werden die zwei Abschnitte „Begegnen" (37–150) und „Glaube bewegt" (151–211) von den beiden ebenso kurzen wie starken Texten „Geistliche Erfahrung" (25–35) und „Wie ein Dieb" (212–229). Als „Zeuge" und „Wanderer" (25) führt sich Certeau darin ein, als Gottsucher und damit – das Wort fällt zwar nicht – indirekt als Mystiker. Die sieben unterschiedlich langen Artikel kreisen um diese Thematiken: „Der Fremde", „Regeln des Konflikts", „Zu Wort kommen lassen: Pädagogische Erfahrungen", „Von Entwicklungshilfe zu Gemeinsam leben", „Christentum in der Zeit der Revolution", „Vom Glauben reden in der Sprache des Alltags" und „Apologie der Verschiedenheit". Die einfache, aber gehaltvolle Sprache fasziniert. Quellen sind, neben durchgängigen biblischen Anspielungen, u. a. Thomas von Aquin, Augustinus, Karl Marx und Ernst Bloch, Hannah Arendt, französische Autorinnen und Autoren natürlich (nicht nur spirituelle oder philosophische), aber auch deutsche wie Ernst Käsemann, Gerhard von Rad, Martin Heidegger oder Hans Küng. Johannes Climacus oder Clemens von Alexandrien, Jan van Ruysbroek, Surin, Newman, Jacques Loew: Solche Namen öffnen Horizonte. Sie laden in Welten ein, die in den 1960er Jahren eher nicht en vogue waren, mit denen Certeau jedoch umso mehr etwas aussagt, nicht zuletzt über sich selbst.

Die Beschäftigung mit Michel de Certeau hat einen aktuellen, für manche vielleicht überraschenden Nebeneffekt: Denn der vielseitige, zunehmend interdisziplinär arbeitende Grenzgänger ist, neben Henri de Lubac SJ (1896–1991), einer der beiden französischen Theologen, die Papst Franziskus stark beeinflusst und nachhaltig geprägt haben. Wer diesen Papst verstehen und in seine Denkwelt eintauchen will, wer nicht nur wiederholt, was andere behaupten, kommt nicht umhin, sich ernsthaft mit den Wurzeln seines Denkens auseinanderzusetzen – zu diesen Wurzeln gehört auch Certeau. Dessen französische Edition von Peter Fabers *Memoriale* hatte Jorge Mario Bergoglio SJ seinerzeit dazu inspiriert, eine argentinische Übersetzung des *Memoriale* zu organisieren und sich für die Spiritualität und Mystik des 17. Jahrhunderts zu interessieren. Auch in einem anderen Punkt „treffen" sich der französische und der argentinische Jesuit: Um die Volksreligion und -kultur Lateinamerikas wissend, hat sich Certeau in Studien mit der Logik und alltäglichen Praktik populärer Kultur beschäftigt – unverkennbar ein Interesse, das Franziskus mit ihm teilt, zumal dessen Wertschätzung der argentinischen *teología del pueblo* in Verbindung mit Elementen der Volksfrömmigkeit starke Parallelen zum Ansatz von Certeau aufweist. Deswegen kommt man nicht umhin, manche Passagen in der vorliegenden Übersetzung mit den großen Linien von Franziskus (z. B. in *Evangelii gaudium*) in Verbindung zu bringen: etwa die Ausführungen über den Missionar bzw. Apostel und das beständige Aufbrechen in dem Beitrag „Von Entwicklungshilfe zu Gemeinsam leben" (91–120) oder Beobachtungen in „Apologie der Verschiedenheit" (175–211). Letztere geben nicht nur Auskunft über den gedanklichen Horizont des französischen Jesuiten (geschrieben, als sich katholische Milieus auflösten und eine Gott-ist-tot-Theologie

favorisiert wurde), sondern auch über die Welt von Franziskus, der bekanntlich Peter Faber im Dezember 2014 heiliggesprochen hat. Was Michel de Certeau mit seinen Publikationen über eine Reihe von Mystikern und anderen interessanten Denkern getan hat, nämlich sie aus ihrer Nischenexistenz zu befreien, das wünscht man ihm selber im deutschsprachigen Raum. Diese Übersetzung leistet dazu einen wichtigen Beitrag. A. R. Batlogg SJ

Bauer, Christian / Sorace, Marco A. (Hgg.): *Gott, anderswo?* Theologie im Gespräch mit Michel de Certeau. Ostfildern: Grünewald 2019. 444 S./Ill., ISBN 978–3–7867–4027–8 (Paperback).

Der französische Jesuit Michel de Certeau (= C.; 1925–1986) war ein in vielen Disziplinen aktiver Denker. Von theologischer Mystikgeschichte über philosophische Handlungstheorie, Geschichtstheorie, Soziologie, Ethnologie bis hin zur Psychoanalyse reichte sein Interesse. Er versuchte seine Gegenwart zu deuten, ohne die oft verborgene Präsenz des Religiösen bewusst oder unbewusst zu übersehen. Gegenwärtig werden seine Werke und seine als inspirierend empfundenen Ansätze poststrukturalistischen Denkens in verschiedenen Fächern aktiv rezipiert. In der deutschsprachigen Theologie jedoch sind bislang noch nicht viele Autoren auf ihn aufmerksam geworden, obwohl mittlerweile seine Hauptwerke auch in deutscher Übersetzung vorliegen. Gerade in den letzten zehn Jahren sind auch mehrere seiner Schriften zur Mystikgeschichte und religiösen Gegenwartsdeutung ins Deutsche übersetzt worden. Dem vorliegenden Band kommt das Verdienst zu, erstmals im deutschsprachigen Raum verschiedene Versuche, die Theologie mit C. ins Gespräch zu bringen, zu versammeln. Er geht in Teilen auf eine Tagung der Arbeitsgemeinschaft „Theologie der Spiritualität" von 2014 zurück, was vielleicht auch die Tatsache erklärt, dass die seitdem vor allem von Andreas Falkner erstellten Übersetzungen theologischer und geistlicher Schriften in den Artikeln nicht herangezogen wurden.

Der Band beginnt mit einer ausführlichen biographischen Einführung von *Christian Bauer* (13–81), der ein eindrucksvolles intellektuelles Profil des Denkers mit zahlreichen Zitaten aus seinen Werken zeichnet, ohne detailliert auf Daten und Fakten des äußeren Lebens einzugehen. Er stellt ihn in Aufnahme des von Angelus Silesius bekannten mystischen Motivs als „Wandersmann" dar (46), der immer „anderswo" die nicht unmittelbar fassbare religiöse Präsenz zu orten versucht, und zwar sowohl in der frühneuzeitlichen Geschichte der Mystik wie in den scheinbar vom religiösen Urgrund völlig entfremdeten Lebens- und Arbeitswelten von Menschen in den Metropolen der 1970-er Jahre. Um diese Heterotopien zu ergründen und in einer „Heterologie" (14) zu rekonstruieren, sah sich C. gezwungen, eine „verwundbare christliche Zeitgenossenschaft" (13) anzunehmen, eine tiefe Offenheit also gegenüber dem ganz Anderen, wie es sich in der Spätmoderne zeigt. Dies führte ihn auch zu einer „verwundeten" Randexistenz im wissenschaftlichen und religiösen Leben. Während C. zunächst primär die Spiritualitätsgeschichte erforscht hatte, arbeitete er in den Jahren 1964–1973 die Prinzipien eines spätmodernen Christentums heraus. Diese werkbiographische Wende wird mit ähnlichen Entwicklungen bei M.-Dominique Chenu (1895–1990) und Michel Foucault (1926–1984) verglichen (49 f.) und auf den für C. „gründenden Bruch" zum Ende der genannten Periode zugespitzt, als er sich von seinem Lehrer Henri de Lubac (1896–1991) abgesetzt und soziologisch wie theologisch die Vision eines zeitgenössischen Christentums eigenständig ausformuliert hatte.

Bei diesem Bruch und dieser Vision setzen auch die meisten der folgenden 16 thematischen Beiträge an, die im Rahmen dieser Rezension nicht im Detail gewürdigt werden können. Die Aufsätze werden hier nicht in der Anordnung des Buches vorgestellt, sondern nach thematischen Schwerpunkten gruppiert, und zwar geleitet von der Frage, welche theologisch bedeutsamen Themen jeweils vor allem in die Aufmerksamkeit gerückt werden. Es sind zunächst weniger die theologischen Inhalte, sondern eine besondere Weise der Wahrnehmung und eine spezifische Sprachlichkeit,

welche sich von C. her für ein theologisch angemessenes Ergründen und Darstellen des Geheimnisses Gott nahelegt (*Joachim Valentin*, 85–97). Immer wieder wird auf die Denkweise des „Nicht ohne" hingewiesen, die einerseits das Indirekte der Gottesrede, andererseits die Relevanz von Pluralitätsfähigkeit in religiösen Bezügen andeutet. Statt in klassisch-metaphysischer Rationalität muss die Wahrheit des Evangeliums in der Theologie nach C. eher in Fragen, diskursiven Interaktionen und Ereignissen gesucht und in gebrochener Sprache, in Negativer Theologie zum Ausdruck kommen (*Hadwig Müller*, 107–129; *Michael Eckert*, 133–146; *Michael Schüßler*, 147–175). Auch in C.s Deutung bildender Kunst sowie in seiner Auseinandersetzung mit der Realität der Stadt kommt dieses Verständnis von Wirklichkeit und Erkenntnis zum Tragen (*Marco A. Sorace*, 333–345; *Gerrit Spallek*, 373–393).

Diese Art zu denken führt dann zu einer neuen Weise des Glaubens und der religiösen Praxis, die als weiteres Feld theologischer Anschlussmöglichkeiten in verschiedenen Aufsätzen behandelt wird. Der Glaube besteht demnach nicht primär in mentalen Akten und im verbalen Ausdruck. Er ist vielmehr ein suchend-experimentelles Wandern zu Leerstellen und an Sehnsuchtsorte, er entsteht in Begegnungen mit kulturellen Differenzen, er bedarf einer Haltung der Anerkennung von Alterität und findet seinen besten Ausdruck in Gesten (*Daniel Bogner*, 95–106; *Margit Eckholt*, 195–221; *Jörg Seip*, 289–308). Ein besonderer Aspekt in diesem Zusammenhang ist die Aufnahme des Diskurses der Verwundbarkeit in zwei Beiträgen, in denen herausgearbeitet wird, wie mit Kategorien von C. das Scheitern sowie das Erleben von Brüchen und Schwachheit im christlichen Glauben thematisiert und gedeutet werden kann. Doch dient dieser Diskurs nicht nur zur geistlichen Bewältigung von Krisen, sondern theologisch zur Thematisierung von Gnade und zur Abkehr von vorgeblichen Gewissheiten (*Hildegund Keul*, 309–330; *Christian Kern*, 395–415).

Konkrete Anwendung findet diese Weise des Glaubens im Verständnis des Gebets und des Ordenslebens nach C. Die Weltgewandtheit muss sich jeweils mit christlicher Zeichenhaftigkeit verbinden, wenn die christliche Existenz und insbesondere das Ordensleben eine Zukunft haben sollen. Dabei spielen auch körperliche Gesten eine wichtige Rolle. Der Weltbezug darf also gerade nicht mit einer verringerten Radikalität, die Andersheit des Evangeliums zu leben, einhergehen. Dies bedeutet aber wiederum nicht, eine vermeintlich starke Haltung von Kulturkämpfern einzunehmen, sondern gerade von Christus her die Schwäche der christlichen Existenz von innen heraus zu akzeptieren (*Johanna Breidenbach*, 347–372; *Ulrich Engel*, 417–440). Nicht zuletzt führt dieses Verständnis des Glaubens und der Praxis zu besonderen ekklesiologischen Folgerungen. Erst das Zerbrechen von Ordnungen der Kirchlichkeit bilde demnach eigentlich spirituelle Menschen heraus, die eine Sehnsucht haben nach dem Gott, der fehlt (*Gregor Maria Hoff*, 177–193). Zwei weitere Beiträge stehen mit den ekklesiologischen Konsequenzen durchaus im Zusammenhang, weisen aber darüber hinaus: *Johannes Hoff* zeichnet nach, wie C. Henri de Lubacs Theorie vom Leib Christi taktisch reinterpretierte. Dabei ergeben sich nicht nur Einblicke in das theologische Ringen dieser beiden Jesuiten mit der Säkularität in der Moderne, sondern auch kritische Perspektiven auf C.s Umgang mit christlichen Traditionsbeständen (251–288). *Judith Gruber* schließlich wendet die Raumtheorie von C. auf die Rezeptionsgeschichte von Melchior Canos *Loci-theologici*-Lehre im 20. Jahrhundert an und entwickelt somit von C. her einen hermeneutischen Schlüssel für das Verständnis theologischer Entwicklungen (225–250).

Der Sammelband eröffnet also ein Spektrum von Gesprächsinitiativen mit unterschiedlichen theologischen Themen von der Fundamentaltheologie über die Dogmatik und Pastoraltheologie bis hin zur Theologie des Geistlichen Lebens. Das Gespräch befindet sich sicher noch in der Anfangsphase, denn in den meisten Beiträgen geht es um ein Entdecken, was alles im Werk von C. für die Theologie anschlussfähig ist. Der Streit verschiedener Deutungen bleibt noch ganz im Hintergrund, allerdings auch das kritische Hinterfragen von C.s Theorien aus theologischer Sicht. Gerade dies wäre in einem zweiten Schritt nun auch stärker nötig, etwa indem man fragt, inwiefern das

Wahrheitsverständnis von C. oder seine theoretischen Rekonstruktionen plausibel sind. Auch wenn C. bereits viel von dem, was eine gläubige Existenz heute prägt, vorausgesehen und vorweggenommen hat, könnte man jetzt, ein halbes Jahrhundert später, durchaus auch noch stärker die kulturellen und zeitlichen Differenzen berücksichtigen, die sich zwischen der Realitätswahrnehmung von C. und der heutigen Welt ergeben haben, die in bestimmten Teilen noch viel säkularisierter ist und in der das Christentum in weit stärkeren weltweiten Ungleichzeitigkeiten lebt als damals. Aus diesen und möglichen anderen Gründen könnten sich schließlich Grenzen für ein theologisches Anknüpfen an C. nahelegen. Weitere Rezeptionsmöglichkeiten könnten sich im Gegenzug ergeben, wenn man noch stärker als im vorliegenden Band den frühen C. berücksichtigen würde, etwa in seinen Forschungen und Deutungen zur ignatianischen Mystik, also zu Peter Faber und zu Jean-Joseph Surin, wobei freilich auch kritisch seine historisch-theologische Methode und die Differenzen zur Wiederaufnahme der Mystikforschung im Spätwerk zu untersuchen wären. – Diese Desiderate sollen weitere theologische Forschungen zu C. anregen und keinesfalls die Leistung des vorliegenden Bandes zur Eröffnung dieses Gesprächs schmälern. Es wird ein Gespräch sein, von dem die Theologie nur profitieren kann, weil sie von C. her zu interdisziplinärer Anschlussfähigkeit geöffnet wird und sich daraus neue philosophisch, gesellschaftlich und geistlich relevante Fragen an sie richten werden.

B. Knorn SJ

Taylor, Charles: *Ein säkulares Zeitalter*. Herausgegeben von *Michael Kühnlein* (Klassiker auslegen; 59). Berlin: De Gruyter 2019. VIII/245 S., ISBN 978–3–11–040939–0 (Paperback); 978–3–11–040948–2 (PDF); 978–3–11–040960–4 (EPUB); ISSN 2192–4554.

Charles Taylors „A secular age“ (2007) hat sich innerhalb kürzester Zeit zu einem Klassiker der Ideengeschichte entwickelt. Anders als Habermas, der in seinem postsäkularen Lernmodell auf die Übersetzbarkeit religiöser Inhalte abstellt, knüpft Taylor (= T.) bewusst bei den vorbegrifflichen Sinnbedingungen des menschlichen Daseins an, um „den Code des säkular-ästhetischen Vernunftdenkens zu entschlüsseln.“ (1) Die zentrale Stellung der Selbstinterpretation des Menschen und die Anerkennung spiritueller Vielfalt sind, wie *Michael Kühnlein* (1–16) in seinem einleitenden Beitrag betont, dabei aufs Engste mit biographischen Gegebenheiten verknüpft (vgl. 1 f.). Eine intensive Auseinandersetzung mit Hegels Freiheitsverständnis (vgl. Hegel; 1975) und eine detaillierte Genealogie unseres modernen Selbstverständnisses (vgl. Sources of the Self; 1989) legen die Basis für die monumentale Hintergrundgeschichte des säkularen Zeitalters, einer philosophischen Meistererzählung, die „Säkularisierung in einen bestimmten Sinn-Kontext von Freiheit und Würde“ (9) einbettet. Der anspruchsvolle Versuch, die Konflikte der Moderne in Form einer „Zwillingsgeschichte gegenseitigen In-Frage-Stellens“ (14) zu erschließen, betont die Pluralität moderner Wertsysteme, in denen „Immanenz und Transzendenz […] als wählbare Optionen“ (14) begriffen werden müssen.

Bereits die Einleitung, in der T. die drei Ebenen der Säkularisierung vorstellt und die Begriffe des Spirituellen sowie der Religion umreißt, konfrontiert uns mit einem reflexiven Verständnis von Glauben als einer konkreten Option, die sich jeder Form von Naivität entschieden widersetzt (vgl. 17). *Otfried Höffe* (17–30) weist auf den breit angelegten Begriff von Hermeneutik und die damit einhergehenden methodischen Weichenstellungen hin (vgl. 21). Zugleich kritisiert er T.s Verständnis von Säkularität und stellt dem völlig selbstgenügsamen Humanismus Kants komplexe These einer immanenten Autonomie, die über sich selbst hinausweist, entgegen (vgl. 26 f.). Vor dem Hintergrund der komplexen abendländischen Geistesgeschichte kann zudem zurecht gefragt werden, ob die Qualifizierung der Unterscheidung von natürlich und übernatürlich als spezifisch modern nicht letztlich auf eine krasse „Selbstüberschätzung der Neuzeit und der Moderne“ (28) hinauslaufen muss?

Der erste Hauptteil „Reformwerk“ setzt nach *Karl Gabriel* (31–46) mit einer vielschichtige Kultur- und Praxisgeschichte des Alltags ein. T. fragt nach den Dynamiken der mit der Säkularisierung einhergehenden Reformen. Dass er sich dabei auf die Grundlagen „einer anthropologisch fundierten, kulturtheoretisch ausgerichteten sowie sozialwissenschaftlich informierten Sozialphilosophie“ (32) stützen kann, verleiht diesem Versuch erst sein volles Gewicht. Ausgehend vom argumentativen Rahmen, der mit dem prononcierten Schlagwort der Entbettung bezeichnet werden kann, skizziert *Rudolf Schlögl* (47–58) die Dynamiken einer disziplinierenden Gesellschaft und ihrer Akteure. Er setzt sich mit T.s Kritik an Subtraktionstheorien und dem damit einhergehenden methodischen Anspruch, das Konzept *sozialer Vorstellungsschemata* könne „einen Ausweg aus dem Dilemma zwischen idealistischer und materialistischer Erklärung“ (47) anbieten, auseinander. Die moralische Ordnung, wie sie in den neuzeitlichen Naturrechtskonzepten zum Ausdruck kommt, und die sozialen Vorstellungsschemata der Neuzeit – i. e. objektive Ökonomie, Öffentlichkeit und Volkssouveränität – bieten nach *Hans-Peter Krüger* (59–76) einen Ansatzpunkt dafür, sich aus einem hermeneutischen Idealismus mit seinem Primat des Selbstverstehens zu lösen. Die sozialen Vorstellungsschemata eröffnen über den Umweg einer wechselseitigen Verflechtung von sozialen Praktiken und Hintergrundverständnissen neue Perspektiven, die als „konzeptionelle Version von einer historisch gewachsenen Lebenswelt“ (75) gedeutet werden können.

Im zweiten Hauptteil „Der Wendepunkt“ fragt T. danach, wie sich der Übergang von der gesellschaftlichen Selbstverständlichkeit der Religion zum ausgrenzenden Humanismus, der selbst keines Transzendenzbezuges mehr bedarf, erklären lässt. Dass der Deismus als Übergangsphänomen und später der radikale Humanismus zu einer tragfähigen Option für breite Schichten der Gesellschaft werden konnten, lässt sich nach *Veronika Hoffmann* (77–90) anhand von drei, eng miteinander verzahnten Ebenen verständlich machen: Die anthropozentrische Wende und eine gesellschaftliche Verschiebung, in der die Idee der unpersönlichen Ordnung in den Vordergrund rückt, verbinden sich mit einem geläuterten Religionsverständnis zu einer Dynamik, in deren Folge es zu einer Entzauberung der Welt (vgl. 85) kommt. Konsequenterweise werden die moralischen Quellen nunmehr im Inneren des Menschen (vgl. 86 f.) selbst verortet – ein Umbruch, der unser Welt- und Selbstverständnis bis heute prägt.

Der dritte Hauptteil von T.s Studie „Der Nova-Effekt“ knüpft bei den inneren Spannungen der bisher entwickelten Konstellationen an und treibt ihre Dynamik weiter voran – allerdings ohne dabei ein ausdrücklich historisches Interesse zu verfolgen. Der Fokus ist nach *Christoph Seibert* (91–108) ethischer Natur und eng mit dem Grundanliegen verknüpft, „ein Konzept für einen konstruktiv-kritischen Umgang mit kultureller Pluralität zu entwickeln“ (92) und wechselseitige Lernprozesse (vgl. 106) anzustoßen. Gerade weil die „Suche nach Lebenssinn als anthropologisches Grundfaktum“ (93) aufgefasst werden kann, lässt sich eine Minimalbedingung für den Dialog formulieren, an der religiös-weltanschauliche Positionen zu messen wären: „Sie müssen aus eigenen Gründen prinzipiell dazu in der Lage sein, sich selbst annäherungs- und versuchsweise am Ort des Anderen zu sehen.“ (107) Nur so könnte dasjenige, was den Anderen auszeichnet, eine positive Bedeutung für das Eigene gewinnen, ohne dabei vereinnahmt zu werden. *Peter Nitschke* (109–130) diskutiert die Frage, warum die Reformprozesse selbst immer wieder von Neuem eine immanente Gegenaufklärung hervorbringen. Er verweist auf „die dialektische Natur der Rationalität“ (117) und zeigt, wie eng Aufklärung bzw. Entzauberung und Religion trotz aller Gegensätze miteinander verwoben bleiben (vgl. 128).

Der vierte Hauptteil „Erzählungen von der Säkularisierung“ zeichnet den Weg der Religion in der säkularen Moderne nach (vgl. 133). Soll angesichts der Spannung zwischen Mobilisierung und Authentizität, die unsere durch vielfältige kulturelle, historische und soziale Dynamiken geprägte Wirklichkeit durchziehen, Erkenntnisgewinn möglich bleiben (vgl. 146), lässt sich ein Rückgriff auf Idealtypen trotz der damit einhergehenden Gefahr einer ungedeckten Vereindeutigung nach *Gottfried*

Küenzlen (131–148) nicht vermeiden. T.s Stärke liege darin, den eigenständigen Charakter der Religion herauszustellen (vgl. 145), ohne dabei die Fragilisierungsprozesse, denen die überlieferte Religion ebenso wie säkulare Glaubensformen unterworfen sind, zu verschleiern (vgl. 149). Auf dieser Basis kann *Oliver Flügel-Martinsen* (149–160) T.s kritische Bestandsaufnahme der gegenwärtigen Formen des Religiösen skizzieren. Wie ein kurzer Blick auf Europa und die USA zeigt, stehen grundlegende Gemeinsamkeiten – wie etwa die These, dass Religion und Spiritualität einander nicht widersprechen müssen, und ein entschiedenes Plädoyer für eine Ethik der Authentizität – tiefgreifenden Unterschieden in den konkreten Ausprägungen der Religion nicht entgegen.

Im fünften Hauptteil „Bedingungen des Glaubens" thematisiert T. in einem ersten Schritt die Fragilisierung unserer Lebenswelt und ihre Folgen für unseren Lebensstil bzw. für unsere religiösen Bindungen. Die Verflüssigung althergebrachter Gewissheiten hat nach *Mark Wrathall* (161–178) zur Folge, dass wir den Glauben zunehmend als Option (vgl. 161) begreifen. Damit ist nicht die bloße Wahlmöglichkeit gemeint. Es geht vielmehr darum, eine Sensibilität für die Begrenztheit und Zerbrechlichkeit der eigenen Vorstellung von Authentizität zu entwickeln, ohne die Selbstinterpretation Anderer zugunsten des eigenen Lebensentwurfes herabwürdigen zu müssen (vgl. 178). Im Blick auf die drängende Frage von Religion und Gewalt meint *Burkhard Liebsch* (179–196) allerdings bei T. selbst eine pathologische Tendenz zur Gewaltsamkeit (vgl. 186) erkennen zu können, die Andere auf Kosten eines inklusiven Wir ausschließt und eine mit dem Gefühl der Verwundbarkeit einhergehende Sensibilität (vgl. 191) nicht ausreichend würdigt. Ein Blick auf moderne Sinnsuche, Verlustgeschichten und Bekehrungserlebnisse zeigt nach *Edmund Arens* (197–212), dass die Zukunft des säkularen Zeitalters nicht eindeutig festgelegt ist. Radikaler Humanismus und religiöse Weltdeutung können nebeneinander bestehen, ohne dass eine der beiden Weltdeutungen die jeweils andere endgültig verdrängen könnte. Dabei fällt allerdings auf, dass T., dessen Großerzählung von Bekehrungsgeschichten gerahmt ist, nirgends auf die Ambivalenzen von Konversionen, die sowohl zu einer Öffnung wie auch zu einer fundamentalistischen Verhärtung führen können, zu sprechen kommt (vgl. 209). In einem abschließenden Beitrag skizziert *Michael Kühnlein* (213–224) konkrete „politische […], moraltheoretische […] und religionsphilosophische […] Konsequenzen" (213). T.s Studie ist nicht nur ein Plädoyer für eine differenzoffene und nach innen integrierende Form von Säkularität (vgl. 216), sie kann auch als Kritik des Nomosdenkens (vgl. 217) gelesen werden und eröffnet zudem eine „Perspektive der Agape" (223), die – konsequent zu Ende gedacht – eine umfassende Dezentrierung des Subjektgedankens nach sich ziehen würde.

Der vorliegende Band versammelt ausgewiesene Kenner des Werkes von Charles Taylor. In vierzehn Kapiteln, die im Wesentlichen dem Argumentationsgang von „Ein säkulares Zeitalter" folgen, wird ein textkritischer Kommentar geboten, der als kompetente Einführung und Interpretationshilfe zu diesem modernen Klassiker der Ideengeschichte dienen kann. Die einzelnen Beiträge gehen dabei über eine ebenso knappe wie differenzierte Darstellung der Position T.s weit hinaus und verorten die jeweiligen Abschnitte im breiteren Kontext historischer, soziologischer, ethischer oder religionsphilosophischer Debatten. Der vielstimmige, grundlegend hermeneutische Charakter von T.s Suche nach den Spuren unseres modernen Welt- und Selbstverständnisses zwischen radikalem Humanismus und Transzendenzoffenheit darf nicht dazu führen, mögliche Kritikpunkte durch die suggestive Kraft der Erzählung zu verdecken. Die in den einzelnen Beiträgen formulierte Kritik macht die Konturen der Debatten im Gefolge von T.s meisterhafter Schilderung der Umbrüche auf dem Weg zu einer säkularen Identität kenntlich. Die dem Kommentar beigefügte chronologisch geordnete Primärbibliografie sowie die nach Themen gegliederte Sekundärbibliografie bietet wichtige Anregungen für eine eigenständige Lektüre und weiterführende Debatten rund um ein inklusives Verständnis von Säkularität. P. Schroffner SJ

2. Biblische und Historische Theologie

Hoppe, Rudolf: *Der Zweite Thessalonikerbrief*. Kommentar. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2019. 248 S., ISBN 978–3–451–31226–7 (Hardback); 978–3–451–84226–9 (PDF).

Nur drei Jahre nach der Veröffentlichung seines Kommentars zum Ersten Thessalonicherbrief legt der emeritierte Bonner Neutestamentler Rudolf Hoppe (= H.) nun denjenigen zum Zweiten Brief vor (den er in Anlehnung an den Namen der Stadt Thessaloniki wieder Thessalonikerbrief nennt). Erneut erweist sich die Kompetenz des Verfassers. Mit dem 1 Thess hat der 2 Thess die Gattung des Briefes gemeinsam. Es lassen sich also die Formelemente des neutestamentlichen und darüber hinaus des antiken Briefes mit Überschrift, Proömium, Hauptteil und Briefschluss beobachten und für die Gliederung zugrunde legen. Mit dem überwiegenden Teil der deutschsprachigen Forschung lehnt H. die Auslegung des Briefes nach den Gliederungselementen der antiken Rede ab, wie sie weitgehend von der amerikanischen Forschung bevorzugt wird. Diese Debatte war schon in einem Seminar der Studiorum Novi Testamenti Societas zum 1 Thess geführt worden, ohne dass es zu einer Einigung gekommen wäre (vgl. K. Donfried, J. Beutler, ed., *The Thessalonians Debate*, Grand Rapids/Cambridge 2000). Gleichfalls mit der überwiegenden Mehrheit der deutschsprachigen Forschung hält H. den 2 Thess für nachpaulinisch gegenüber der Verteidigung der Authentizität erneut in einem größeren Teil der englischsprachigen bzw. nordamerikanischen Forschung. Dies wird im Vergleich vor allem mit dem 1 Thess aufgewiesen, auf den der Verf. des 2 Thess durchgehend zurückzugreifen scheint. Wo der Brief geschrieben wurde, lässt sich schwer ausmachen. Als Abfassungszeit kommt irgendein Zeitpunkt nach der Abfassung des 1 Thess, also Anfang der fünfziger Jahre, vermutlich aber erst nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr. in Frage (vgl. zu diesen Einleitungsfragen 25–55).

Wie andere neuere Kommentare, beispielsweise bei Herder oder Pustet, gliedert der Verf. die einzelnen Abschnitte in drei Teile: Nach der Übersetzung des Abschnittes, die nahe am Text bleibt, folgt zunächst eine Einleitung in die literarkritischen Vorfragen zum Abschnitt. Eine Vers-für-Vers-Auslegung schließt sich an. Den Abschluss bildet eine Schlussreflexion, die sich auch immer wieder in Richtung des heutigen Verständnisses des Textes öffnet. Bei der Literarkritik folgt der Verf. dem heutigen Verständnis des Begriffes, d. h. er beginnt mit einer sprachlich-syntaktischen Analyse, an die sich eine semantische mit der Beachtung von Sinnlinien und Oppositionen anschließt. Die Pragmatik soll sich wohl eher aus der Einzelanalyse bzw. dem dritten, dem Schlussabschnitt ergeben. Hier steht zumeist die Ausrichtung des Textes auf die damaligen Leser im Vordergrund bei von Zeit zu Zeit erfolgender Öffnung für die heutige Leserschaft.

Was unterscheidet die Situation bei der Abfassung des 2 Thess von der des vorherigen Briefes? Die Autorität des Paulus hat sich zu diesem Zeitpunkt verfestigt, so dass er von „seinem" Evangelium sprechen kann (2 Thess 2,14). Mehr denn je ist er der alleinige Träger der Tradition, die es zu befolgen gilt. Ein ganz konkreter Punkt ist dabei die Bereitschaft, der täglichen Arbeit nachzugehen und nicht irgendetwas zu treiben (2 Thess 3,11 f.). Dahinter steht das Grundproblem der Adressatengemeinde: die Verzögerung der Parusie. Um sie geht es dem Brief denn auch hauptsächlich, wobei die Auferstehung Jesu in den Hintergrund tritt. Diese Entwicklung wird von H. überzeugend aufgezeigt.

Die Übersetzung des Verf. geht dem Text sehr genau nach. Mit der revidierten Einheitsübersetzung hätte es sich dabei empfohlen, die Anrede ἀδελφοί nicht nur mit „Brüder", sondern mit „Brüder und Schwestern" widerzugeben, da hier doch alle Gemeindemitglieder angesprochen werden. Schwierig bleibt das rechte Verständnis von 2 Thess 2,6–7 mit der Rede von „dem, der oder das aufhält". Die Stelle gehört zu den umstrittensten nicht nur des 2 Thess, sondern des ganzen NT. H. diskutiert sie

ausführlich sowohl im Textteil als auch in einem in selbigen eingeschlossenen Exkurs (143–152). Sein Verständnis schlägt sich schon in der Übersetzung der beiden Verse nieder (130): „Und jetzt kennt ihr das, was aufhält, auf dass er offenbart werde zu seiner Zeit. Denn das Mysterium der Gesetzwidrigkeit ist schon wirksam: allein, (es dauert noch) bis der, der aufhält, sich aus der Mitte nimmt." Umstritten ist schon, ob der κατέχων oder das κατέχον überhaupt „aufhalten" heißt. Anders sieht es etwa Ch. H. Giblin in der vom Verf. angeführten Literatur (vgl. auch seinen kurzen Kommentar des 2 Thess in: R. E. Brown, al., ed., *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, NJ 1990, 871–875), der für „festhalten, ergreifen: seizing power" plädiert (ebd., 874). Subjekt wäre dann ein Geist oder Dämon dionysischer Natur, der von der Gemeinde Besitz ergriffen hätte. Er würde dann von ihnen hinweggenommen. Wahrscheinlicher ist, dass es hier um das „Aufhalten" geht. Die Alte Kirche dachte hier an römische Mächte, neuere Autoren an Paulus selbst oder an Michael, unser Verf. an Gott selbst, und so übersetzt er dann, dass sich dieser oder dieses „Aufhaltende aus der Mitte nimmt". Diese Deutung will freilich nicht recht überzeugen. Sie findet sich nicht in den mir zugänglichen neueren Übersetzungen. Eher scheint es sich um die Beseitigung des „Aufhaltenden" zu handeln und damit grammatisch um ein Passiv und nicht ein Medium. Wenn Gott gemeint gewesen wäre, versteht man nicht recht, warum der Verf. das nicht klarer gesagt und die Umschreibung mit einem Partizip im Neutrum gewählt hat. Eine Bestätigung für eine Deutung des „κατέχων, κατέχον" als einer widergöttlichen Macht sieht Giblin a. a. O. auch darin, dass in V. 7 von der Beseitigung des „Mysteriums der Gesetzwidrigkeit" gesprochen wird. Dies scheint die positive Deutung des Doppelausdrucks eher auszuschließen. Sicher ist über die Auslegung dieses schwierigen Abschnittes noch nicht das letzte Wort gesprochen. Der Vorschlag von H. wird gewiss weiter diskutiert werden. J. Beutler SJ

Ernesti, Jörg: *Leo XIII., Papst und Staatsmann*. Freiburg i. Br.: Herder 2019. 480 S./Ill., ISBN 978–3–451–38460–8 (Hardback).

Leo XIII. (1878–1903) war bei seinem Tod der älteste Papst der Kirchengeschichte. In der Dauer des Pontifikats stand er (wenn man von Petrus absieht) an zweiter Stelle hinter seinem Vorgänger Pius IX. und rückte erst 100 Jahre nach seinem Tod, jetzt durch Johannes Paul II. überholt, auf den dritten Platz. Nach dem fast ausschließlich „anti-modernen" Kurs Gregors XVI. und Pius IX. stand sein Pontifikat für eine vorsichtige Öffnung, speziell im Verhältnis zu den (vor allem historischen) Wissenschaften, zum modernen Staat, zur sozialen Frage sowie zur Ostkirche. Es gilt aber nicht für alle Bereiche, so nicht für die „römische Frage" und für die ausschließlich thomistische Ausrichtung der Philosophie. Hier und generell in der kirchlichen „Geschlossenheit" wurden die Paradigmen der pianischen Zeit fortgesetzt und z. T. noch verschärft, um von einem einheitlichen Kirchen- und Weltbild aus eine „dosierte" Öffnung vollziehen zu können. Dies machte die „Janusgesichtigkeit" dieses Pontifikats aus und entlud sich wiederum in innerkirchlichen Spannungen.

Jörg Ernesti, der sich als Verfasser zweier Monographien über Paul VI. und Benedikt XV. einen Namen gemacht hat, behandelt hier den „Pecci"-Papst. Dabei stützt er sich vor allem auf italienische, französische und spanische Forschungen, da im deutschen Bereich seit der Öffnung des Vatikanischen Archivs für sein Pontifikat über ihn wenig erschienen ist.

Ein erster Teil (25–82) handelt von seinem Leben bis zur Papstwahl. Bedeutsam und prägend ist einerseits seine kurze Nuntiatur in Brüssel (1843), dann sein langes, zeitlich mit dem Pontifikat seines Vorgängers zusammenfallendes, Wirken als Bischof von Perugia (1846–1878). Brüssel bedeutet für ihn die erste Begegnung mit der modernen Gesellschaft und Technik (50, 53). In seinen bischöflichen Hirtenbriefen vertritt er ein „geschlossenes christliches Weltbild", welches konservative Züge, aber auch „Öffnungstendenzen" aufweist (73), freilich sehr akademisch und wenig volkstümlich.

Leo XIII. ist der Papst der Enzykliken, die erst durch ihn zur primären Form päpstlicher Lehräußerung werden. Kein Papst hat so viele Enzykliken verfasst wie er (insgesamt 86), von denen die meisten auch von ihm selbst maßgeblich bestimmt sind (107). Der Schwerpunkt liegt dabei auf dem politisch-gesellschaftlichen Bereich. Die grundlegende Tendenz ist die Ablehnung der Säkularisierung der Gesellschaft bei grundsätzlicher Bejahung des humanen und technisch-zivilisatorischen Fortschritts. In der Staatslehre wird die (relative) Autonomie des Politischen anerkannt, die Indifferenz allen Staatsformen gegenüber betont. Neu ist nicht nur das positive Aufgreifen der sozialen Frage, sondern auch die – vor allem durch Lavigerie angestoßene – Führung des Papsttums im Kampf gegen die Sklaverei, die, so in der Enzyklika *Catholicae Ecclesiae* von 1890, jetzt prinzipiell als unmenschlich verurteilt wird (201). Die Weltmission empfängt eine erhöhte Aufmerksamkeit und Förderung, wenngleich – zumal die europäische Kolonialherrschaft und die Verquickung der Mission mit ihr noch nicht problematisiert wird – noch keineswegs der Bewusstseinsstand von *Maximum illud* zu finden ist (193).

Leo begründete die Tradition der „Diplomatenpäpste", die im Grunde – mit der Unterbrechung des Pontifikats Pius X. (1903–1914) – ein Jahrhundert lang bis 1978 fortdauerte und „gewissermaßen die Antwort der Kirche auf das Zeitalter des Totalitarismus, der beiden Weltkriege und des Ost-West-Konflikts" darstellte (348) – vielleicht würde man besser sagen: auf die Rivalität der Nationalstaaten und der politischen Systeme, denn von den genannten drei Faktoren kann unter Leo XIII. noch keine Rede sein.

Als „Papst auf der Schwelle" (360) waren seine Politik und seine politisch-kirchenpolitischen Optionen nicht selten auch dem Scheitern und den „tragischen Missverständnissen" ausgesetzt. Letztlich gescheitert ist seine Politik des „Ralliement" in Frankreich, also der Versuch, die französischen Katholiken zur Akzeptanz der Republik zu bewegen. Gegenüber dem italienischen Historiker und Vatikanum-II-Gegner Mattei, für den jeder Versuch der positiven Annäherung an die Moderne eine schwächliche Nachgiebigkeit darstellt, darum letztlich zum Scheitern verurteilt, hebt der Verfasser zu Recht hervor, dass es hier keine Alternative gab. „Die Politik des Ralliement scheiterte letztlich an der Verhärtung der Fronten: an den immer schärferen antiklerikalen Gesetzen der Regierungen und an der Ablehnung seitens der Katholiken – nicht nur der Laien, sondern auch der Mehrheit im Klerus und der Mehrzahl der Bischöfe" (165). – Als „tragisches Missverständnis", welches im Endeffekt auch in Frankreich die Kräfte des „Ralliement" schwächte, wertet der Autor die Verurteilung des sog. „Amerikanismus" in *Testem benevolentiae* 1898. „Ausgerechnet der Pontifex, der in seiner Staatslehre eine gewisse Offenheit für demokratische Regierungsformen gezeigt, katholische Laien zum gesellschaftspolitischen Engagement ermutigt und die republikanische Staatsform im Prinzip akzeptiert hatte, stieß mit den Vertretern der amerikanischen Kirche zusammen, die im Grunde nur seine eigenen Ansätze konsequent zu Ende dachten" (210). – Als „Kollateralschaden" der thomistischen Ausrichtung bezeichnet der Autor die posthume Verurteilung Rosminis 1887, die 2001 anlässlich dessen bevorstehender Seligsprechung von der Glaubenskongregation mit ungeschickten Klimmzügen verteidigt wurde (277 f.).

Kritische Fragen, die an den Autor zu richten wären, beziehen sich einmal darauf, ob der Pecci-Papst bei ihm nicht doch in einigen Punkten zu einseitig „modern" interpretiert wird, dann, ob ihm nicht Neuorientierungen exklusiv zugeschrieben werden, die schon bei seinen Vorgängern zu finden sind. Die Wende ab 1887, die mit dem neuen Kardinalstaatssekretär Rampolla verbunden ist, wird vom Autor durchaus gesehen: Sie bedeutete eine stärkere Anlehnung an das republikanische Frankreich, damit aber auch eine „populistische" Hinwendung zur Demokratie und den katholischen Massen (147 f., 155). Motiviert war sie wesentlich durch die ungelöste „römische Frage", nachdem die bisherige Anlehnung an den „Dreibund" (Deutschland – Österreich – Italien) hier für den Hl. Stuhl nichts gebracht hatte.

Aber gerade deshalb scheint eine Aussage wie folgende nur für die zweite Periode einigermaßen zu gelten: „Die katholischen Massen sah er als den wichtigsten Verbündeten des Papsttums, nicht die Regierenden und schon gar nicht die katholischen Monarchen“ (65). Dies gilt, wie auch der Autor erkennen lässt, eindeutig nicht für die Beilegung des preußisch-deutschen Kulturkampfes, die vielmehr unter dem Zeichen eines „Bündnisses der Souveräne“ steht, zumal dem Papst das Verständnis für eine katholische Partei wie das Zentrum fehlte (137, 140). – Wenn der Verfasser die Ausführungen in *Diuturnum illud* von 1885 als „Quantensprung für die Einstellung der Kirche zur Demokratie“ bezeichnet (182) und darin eine Nähe zur Schule von Salamanca und zu Suarez zu sehen meint, dann dürfte dies doch überzogen sein. Denn einerseits ist die demokratische Staatsform (etwa in der Schweiz oder den USA) als solche auch vorher niemals kirchlich verurteilt worden. Außerdem ist zu bedenken, dass nach den vom Autor selbst zitierten Sätzen dieser Enzyklika nicht nur die letzte Verleihung der staatlichen Gewalt durch Gott behauptet, sondern durch das dort vertretene „Designationsprinzip“ im Grunde auch die theonome Volkssouveränitätslehre eines Vitoria und Suarez (und nicht nur Rousseau) zurückgewiesen wird. So konnten sich später auch die katholischen Gegner der Republik (bzw. des Satzes, dass die Staatsgewalt vom Volk ausgeht) in der Weimarer Zeit wie Kiefl und Schrörs auf Leo XIII. berufen. Nun mag es sein, dass Leo XIII. diese katholische Tradition der Volkssouveränität gar nicht im Blick hatte. Aber eine eigentliche Nähe zur Schule von Salamanca und zu Suarez kann man darin sicher nicht erkennen. – Ähnliches gilt für die Interpretation von *Graves de communi* von 1901, bei dem der Autor vor allem die vermittelnde Intention des Papstes unterstreicht (134). Und doch war die Enzyklika eine deutliche Option für den konservativen Flügel der „Opera dei Congressi“, zumal in ihr „christliche Demokratie“ eindeutig sozial-paternalistisch und nicht politisch verstanden wird (siehe auch 245). – Man könnte wohl sagen: Es geschieht bei Leo XIII. keine Abkehr von den Prinzipien des *Syllabus* und der Enzyklika *Quanta cura* von 1864. Neu ist, dass gegenüber der einseitigen Betonung der katholischen „These“ die „Hypothese“ stärker gewichtet wird.

Andere Aussagen scheinen die Kontinuität mit den Vorgängern zu wenig zu gewichten. So wenn Leo XIII. als „erster Medienpapst“ bezeichnet wird, der sich „in aller Welt einer Popularität [erfreute], wie sie in dieser Form noch keinem seiner Vorgänger zuteil geworden war“ (25): Dies gilt doch schon für Pius IX.! Jedenfalls stimmt es eindeutig nicht, dass es im Kirchenstaat keine Eisenbahnen gegeben hätte und erst der italienische Staat solche gebaut hätte (ebd.): Pius IX. baute diese schon in den 50er Jahren, weil sie wichtig für die Pilgerströme nach Rom waren; sein Salonwagen ist bis heute in Rom zu sehen, und die Väter des I. Vatikanums reisten mit der Eisenbahn an. Auch die Aussage, erst unter Leo XIII. sei die Weltmission „zu einem zentralen Anliegen des Heiligen Stuhles“ geworden (191), wäre im Blick auf Gregor XVI., den früheren Präfekten der Propaganda-Kongregation, doch erheblich zu modifizieren. – Zum „Taxil-Schwindel“ ist zu sagen: Miss Diana Vaughan war nicht „Mitarbeiterin“ (so 248), sondern eine Erfindung Taxils.

Man wird in dem Buch keine nennenswerten neuen Ergebnisse finden, aber doch eine gute Zusammenfassung des bisher Bekannten. Kl. Schatz SJ

Urban, Josef (Hg.): *Artur Michael Landgraf (1895–1958)*. Der gelehrte Bamberger Weihbischof – Dokumentationen. Eggolsheim: Forschungsstelle Bamberger Bistumsgeschichte 2018. 455 S., ISBN 978–3–96049–037–1 (Hardback).

Das neue Werk über den ehemaligen Bamberger Weihbischof Artur Michael Landgraf wurde durch Joseph Urban von der Forschungsstelle Bamberger Bistumsgeschichte herausgegeben. Auf insgesamt 455 Seiten gliedert es sich in die Einleitung und zwei Hauptteile („Abteilungen“). Den Schluss bilden eine ausführliche Zeittafel zu seinem Leben und ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis. Der

Herausgeber erklärt im einleitenden Aufsatz zunächst das Konzept des Buches und spricht von einer „bambergisch-römischen Zusammenarbeit", die zwischen ihm als Bamberger Diözesanarchivar und zwei römischen Wissenschaftlern stattfand, um das Werk über Landgraf als „diözesanübergreifendes Werk" zu gestalten (17). Es basiert auf Dokumenten vor allem aus kirchlichen Archiven in Rom und Bamberg und wurde mit zahlreichen authentischen Fotos versehen (19 f.). Erst in den 1990ern wurde Bischof Landgraf in den Mittelpunkt kirchenhistorischer Forschungen gerückt (24). Zahlreiche Bedienstete aus Archiven und kirchlichen Einrichtungen haben den Autor des Werkes unterstützt (27 f.). Die „Abteilung I" beginnt mit einem Aufsatz von Francesco Siri über Landgraf. Landgraf widmete sich in seinen jungen Studienjahren seines Lebens im Germanicum Rom ausführlich dem wissenschaftlichen Studium der Scholastik des Mittelalters (41 f.), bevor er nach 1922 ordentlicher Dozent an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Bamberg wurde (52 f.). Die erhoffte Möglichkeit einer Professur für Dogmatik in den USA wurde letztlich durch den Zweiten Weltkrieg vereitelt. Dagegen wurde er 1943 zum Weihbischof in Bamberg ernannt (62). Sein Tod im Jahre 1958 nahm ihm die Möglichkeit, noch einmal als Dozent nach Rom zurückzukehren (66).

Im Anschluss an den einleitenden Aufsatz wird in insgesamt 20 Beiträgen anhand entsprechender zeitgenössischer Dokumente das Leben Landgrafs dokumentiert. Josef Schneider bezeichnete Landgraf schon 1953 als einen bedeutenden Mann der „Gotteswissenschaft" (76), und Ludwig Ott bewertete Landgrafs umfangreiche Forschungen zur Scholastik als „kostbares Vermächtnis" (103). Viele Fotos in diesem Teil dokumentieren lebendig, dass Landgraf auch in den Bamberger Pfarrgemeinden als Seelsorger wertgeschätzt wurde (126 f.). Der Nachruf des Bistums Bamberg zu seinem Tod 1958 sprach von Landgrafs „unvergängliche[n] Verdienste[n] um Bistum und Kirche" (177). Der nächste Hauptteil „Abteilung 2: Archivisches-Dokumentation" beinhaltet zwölf Beiträge, die sich mit verschiedenen Überresten aus dem Leben des Bischofs befassen. Landgraf selbst sah all jene seiner überlieferten wissenschaftlichen Werke als gleich wichtig an, die er auf seinen „Spezialgebiet" der Scholastik verfasste hatte (187 f.). Urban identifiziert als wissenschaftliche Lebensleistung Landgrafs Bibliografie mit 183 Werken sowie zahlreiche Lexikonartikel und Rezensionen (212 f.). Hinzu kommen viele weitere Abhandlungen, darunter zahlreiche Presseartikel (234 f.). Landgraf besaß eine eigene Bibliothek mit Tausenden Bänden (258), und eine Menge seiner Insignien wurden erhalten (292 f.). Auch sein Tagebuch ist bis heute eine wichtige Quelle seiner täglichen Arbeit (311 f.).

Zusammenfassend betrachtet ist das Werk in inhaltlicher Perspektive eine strenge Konzeption anhand von Quellen und Dokumentationen. Man kann sich durchaus der Biografie eines bedeutenden Kirchenmannes des 20. Jahrhundert in dieser Form zuwenden, und unterscheidet sich dadurch von dem sonst bekannten Typus einer chronologischen historisch-kritischen Biografie. Zahlreiche authentische originale Dokumente bieten gemäß dem Titel des Werkes ein eindrucksvolles Bild des doch erkennbaren „wissenschaftlichen Bischofs" Landgraf, und zahleiche Bilder dokumentieren sein Leben. Allerdings hätten z. B. nicht alle Nachrufe oder Kondolenzschreiben nach seinem Tod präsentiert werden müssen, und auch inhaltliche Redundanzen bereits bekannter Informationen finden sich vermehrt in Beiträgen und Dokumenten wieder. Auch ist das Buch erkennbar in innerkirchlicher Perspektive geschrieben. Das feine technische Layout des Werkes spricht den Leser sehr deutlich an und sorgt für ein zügiges Durchstudieren. Insgesamt liegt hier eine äußerst bedeutende Dokumentation zum Leben des „Scholastikers" Landgraf vor, die auch als Grundlage für weitere vergleichende kirchenhistorische Forschungen dienen kann und die Kirchenhistoriographie des 20. Jahrhunderts deutlich bereichert.

M. Schmerbauch

Christianity in Indian History: Issues of Culture, Power and Knowledge. Edited by *Pius Malekandathil, Joy L. K. Pachuau* und *Tanika Sarkar*. Delhi: Primus Books 2016. 306 S., ISBN 978–93–84082–66–6 (Hardback); 978–93–84092–29–0 (EPUB).

Wer denkt, dass das indische Christentum lediglich ein Ausläufer des westlichen Imperialismus sei, vermittelt durch europäische Missionare, liegt falsch. Er oder sie sei jedoch entschuldigt, denn eine solche Sichtweise entspricht einer etablierten historiographischen Tendenz, die lange Zeit dominierend war. Diese Tendenz zu hinterfragen, ist die Zielsetzung dieses kostbaren Buches, das von drei Wissenschaftlern der renommierten Jawaharlal Nehru University in New Delhi herausgegeben worden ist.

Das Buch entstammt einer Konferenz zur Geschichte des Christentums in Indien, die am Centre for Historical Studies der Jawaharlal Nehru University abgehalten wurde, und enthält dreizehn Essays, wovon zwölf im Rahmen der Konferenz vorgestellt wurden. Es ist eine Zusammenstellung breit gefächerter Texte zum indischen Christentum und zu christlichen Missionaren in Indien, „written by acknowledged scholars, both Indian and Western" (Umschlag), die über die regionalen und zeitlichen Variationen des Christentums reflektieren. Der erste der insgesamt vier Teile des Buches enthält einen einzigen Beitrag, der historiographische Fragen thematisiert. Die sechs Beiträge des zweiten Teils fokussieren auf Konversionserzählungen indischer Christen, während sich die drei Beiträge des dritten Teils mit Prozessen der Indentitätsbildung und den dazugehörigen Diskursen auseinandersetzen. Die drei Beiträge des letzten Teils stehen unter dem Thema Konflikt und Dialog.

Im ersten Beitrag zeichnet *John C. B. Webster* nach, wie sich die akademische Auseinandersetzung mit der Geschichte der christlichen Dalits zu einem wichtigen Forschungsfeld entwickelt hat. Er hebt die massenhaften Konversionen von Dalits zum Christentum am Ende des 19. Jahrhunderts hervor und bemängelt, dass die kolonialzeitliche Geschichte des indischen Christentums meistens im Sinn einer reinen Missionsgeschichte dargestellt worden ist. Ein Grund hierfür war, dass das erforderliche Quellenmaterial entweder fehlte oder nicht berücksichtigt wurde. Der Verfasser verfolgt die Entwicklung bis zu den Ursprüngen der Christianisierung der Dalits zurück und zeigt auf, dass die diesbezügliche Geschichtsforschung am Ende des 20. Jahrhunderts doch den Status eines wohl etablierten Forschungsfelds erhalten hatte.

Im zweiten Kapitel, das zugleich der erste Beitrag in Teil II ist, beleuchtet *James Staples* manche Mängel in der gegenwärtigen Forschung zum Thema christlicher Konversion. Durch den Einbezug ethnographischer und biographischer Forschungsergebnisse, die einer längerfristigen Feldstudie in einer Leprakolonie in Andhra Pradesh entstammen, bietet er eine mehr differenzierte Beschreibung darüber, wie christlicher Glaube in Indien verstanden und praktiziert wird. Die akademische Tendenz, Konversionen größtenteils auf zweckmäßiges Handeln und auf äußeren Zwang zurückzuführen, bezeichnet er als „reductive and overly instrumental explanations of conversion" (26). Eine Erklärung des Phänomens der Konversion bedürfe vielmehr „more far-reaching explanations – spiritual, emotional and pragmatic, for rejecting Hinduism or Islam and embracing Christianity" (26), die aber in der gegenwärtigen Forschungsliteratur fehlen.

Im dritten Beitrag geht *Joy L. K. Pachuau* der Frage nach, wie der christliche Glaube in Mizoram praktiziert und verstanden wird: „Christianity here has been experienced and apprehended in ‚native' terms outside of institutions that authorise it", und die Bevölkerung Mizorams nennt ihre Version des christlichen Glaubens „Mizo Christianity" (46). Der Verfasser versucht zu zeigen, dass das Christliche für die Bevölkerung in Mizoram weit mehr als ein religiöser Glaube oder ein religiöses Bekenntnis ist. Die Kirche gilt vielmehr als „a centre for the preservation and perpetuation of a specific cultural identity" (53). Und sobald eine ethnische Minderheit das homogene Narrativ der Bevölkerung hinterfragt, werden die so entstandenen

konfessionellen Unterschiede zu Werkzeugen der Vermittlung von Differenz und Identität (55).

Der vierte Beitrag, verfasst von *B. L. Nongbri*, argumentiert gegen die Auffassung, dass „Western Christianity, through the process of conversion, totally displaced traditional religious beliefs and practices". Entgegen dem Bild einer passiven Rolle der Ursprungsbevölkerung bestätigt Nongbri stattdessen, dass die aktive Partizipation der Khasi Christen eine große Rolle in der Etablierung eines regionalen Christentums spielte. Die Konversion vieler Khasis von ihrer traditionellen Religion, *Ka Niam Tynrai,* zu einer Weltreligion, dem Christentum, führte zu einem direkten kulturellen Aufeinandertreffen sowie zur Interaktion zwischen beiden Religionen. Diese Begegnung beinhaltete „conflict, assimilation and incorporation" (58). Nongbri sieht die Beziehung der beiden Religionen als geprägt von Kontinuität und nicht vom Bruch (66). Es wird gefolgert, dass es verfehlt wäre, den Glauben der Khasi-Christen als Ausdruck einer offiziellen Kirchen-Theologie darzustellen, während die Tatsache, dass es eine einzigartige Form des Khasi-Christentums gibt, ausgeblendet wird (70–71).

Im fünften Beitrag diskutiert *Saurabh Dube* verschiedene Aspekte der kolonialen Konversion durch europäisch-amerikanische Missionare. Unter anderem bespricht er Übersetzungen christlicher Schriften in die Lokalsprache, die durch indische Katecheten, die sogenannten „native soldiers of Christ", bereitgestellt wurden. Diese Schriften bieten ein aufschlussreiches Zeugnis evangelikaler Verflechtungen, kritischer Artikulation bestimmter Idiome, evangelikaler Autorität sowie kolonialer Modernität (76). Von den Anfängen der evangelikalen Bestrebungen an spielten die Katecheten eine entscheidende Rolle in der Ausformung des Missionsprojekts (85), weshalb sich Dube in diesem Beitrag veranlasst sieht, die Aufzeichnungen der Katecheten in Chhattisgarh des frühen 20. Jahrhunderts zu untersuchen (xii).

Im nächsten Kapitel weist *Lalsangkima Pachuau* auf ein Phänomen hin, das in der Forschung zu den modernen Missionsbewegungen häufig vorkommt. Er beobachtet, dass die Arbeit der Missionare, die das Christentum einführten, in den Vordergrund gerückt wird, während Erzählungen über den Beitrag und die Funktion der eingeborenen christlichen Konvertiten eher stiefmütterlich behandelt werden. Deswegen ist es ihm ein Anliegen, „to retell the story of Christianity so as to portray the significant contributions made by the so-called ‚native' or indigenous Christian converts in the making of Christianity in North-East India" (102). Das Kapitel schließt mit der Feststellung, dass die Verbreitung des Christentums im Nordosten Indiens nicht nur auf missionarische Initiativen zurückging, sondern auch dem Mitwirken einheimischer Konvertiten zu verdanken war. Pachuau betont sogar, dass die „continuing expansion of Christianity in the region came through the missionary works of these native Christians" (115).

Ines G. Žŭpanov hebt in ihrem Beitrag die Arbeit jesuitischer Missionare hervor, die in der Nachfolge des Franz Xaver die Parava Community der Perlfischer und -Händler in eine fromme und hingebungsvolle christliche Gemeinschaft umwandelten. Franz Xaver mag die Missionsarbeit der Jesuiten durch Wunder und dramatische Gesten der Heiligkeit angestoßen haben, doch es waren die Jesuiten, die ihm folgten, die das Missionsprojekt verwalteten und organisierten. In diesem Zusammenhang bespricht dieses Kapitel eine besondere Form von tamilischen Texten – Katechismen und Beichtspiegel –, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts für die neuen Parava-Konvertiten geschrieben wurden (120). Das Kapitel greift die tamilische Version des Buches „Confessionairo" auf und zeigt, wie sie zum vertieften Verständnis von der Gewissensformung tamilischer Christen des 16. Jahrhunderts beiträgt und wie sie zur Entstehung einer neuen, nicht-europäischen christlichen Gemeinschaft Aufschluss gibt.

Im achten Kapitel, das zugleich Teil III des Buches einleitet, schildert *Sangeeta Dasgupta*, wie die Oraon im missionarischen Diskurs des 19. und frühen 20. Jahrhunderts dargestellt wurden. Nachdem sie anfänglich als eine Art Paganentum eingestuft worden waren, galten sie am Ende des 19. Jahrhunderts als ein animisti-

scher Ursprungsstamm. Das Kapitel beschreibt, wie diese veränderte Sichtweise der missionarischen Narrative auch einen Niederschlag im kolonialen Verständnis hatte. Sprache, Mythen, Erzählungen, Traditionen sowie kulturelle Praktiken waren die Kategorien, die zur ethnographischen Einordnung herangezogen wurden. Infolge der Nachforschungen der Missionare wurden die Gruppen der Santhal, Munda, Hos und Lakra Hos, die zuvor zu den Kols/Oraons gezählt worden waren, als eigenständige Stämme mit je eigener Identität anerkannt (152) und von den Bevölkerungsgruppen der Mohammedaner und Hindus ethnologisch abgegrenzt (154).

Im neunten Kapitel erforscht *Jose Kalapura* die unter dem Einfluss missionarischer Interventionen entstandenen Veränderungen der sozio-ökonomischen Strukturen innerhalb der 256 Jahre alten Gemeinschaft der Bettiah-Christen in Bihar (157). Nachdem er die Gemeinschaft verortet und gedeutet hat, diskutiert er die Dynamik solcherlei strategischer Interventionen u. a. im wirtschaftlichen Bereich und wie sie zu Veränderungen am Arbeitsmarkt führen. Überdies stellt er fest, dass die frühere Identität der Bettiah-Community – ihr Selbstverständnis als lohars/barhais/gadiwans – getilgt worden sei (176). Er kommt letztlich zum Schluss, dass die Veränderungen nicht nur auf die materielle Unterstützung im Rahmen der strategisch ausgerichteten Mission zurückgehe, sondern dass auch das ganze Bündel an religiösen und ideologischen Interventionen durch italienische Kapuziner-Missionare einen Einfluss gehabt habe.

Im zehnten Kapitel untersucht *David Mosse* einige der langfristigen historischen Prozesse, die zur Herausbildung einer indisch-christlichen Tradition in Wechselwirkung mit sozialen Formen führten, was vor allem am Verhältnis von tamilischem Katholizismus und dem Kastensystem veranschaulicht wird (185). Verschiedene Aspekte des heutigen indischen Christentums, insbesondere in seiner katholischen Ausprägung, haben ihren Ursprung in einer Phase im 17. Jahrhundert, in welcher Jesuitenmissionare auf Geheiß von königlicher Gewalt das Christentum an das Kastensystem anpassten (185). Diese Bestrebungen resultierten in der Einbettung des tamilischen Katholizismus in die öffentliche Ordnung des Kastensystems (187). Der Verfasser vertritt die Ansicht, das Kastensystem sei für damalige Missionare wie den italienischen Jesuiten Roberto de Nobili „[…] a vehicle for the intercultural transmission of Christian faith", während das Christentum heute „a vehicle for the internationalisation of Dalit human rights" sei (197).

Teil IV beginnt mit einem Beitrag von *Christopher G. Harding*, der das Herantreten europäischer Christen an indische Christen nach der Selbständigkeit sowie die Reaktionen darauf seitens der indischen Kirche schildert. Als Beispiele solcher europäischen Christen werden die Franzosen Jules Monchanin und Henry Le Saux, der belgische Trappist Francis Mahieu, der spanisch-indische Priester und Philosoph Raimon Panikkar sowie der englische Benediktiner Bede Griffiths erwähnt. Von den Dialogbemühungen erhofften sich diese die Entstehung einer kontemplativen christlichen Spiritualität im Gespräch mit einheimischen religiösen Traditionen und Praktiken (209). Dieses Kapitel bespricht das Geschehen unter besonderer Berücksichtigung des Bede Griffiths, der eine Verschmelzung von Glaube einerseits und devotionaler Erfahrung und Kontemplation im indischen Stile andererseits beabsichtigte (xiii).

Im zwölften Kapitel gibt *Ulrike Schröder* dem Leser einen Einblick in einschlägige Missionsliteratur des 19. Jahrhunderts, welche die lokalen Kulturtraditionen Südindiens im Licht der globalen Verbreitung komparativer Religionswissenschaft spiegelt. Sie schildert, wie ein Buch des Missionars und Linguisten Robert Caldwell über die Shanars/Nadars das Identitätsringen der Nadars beeinflusste, und wie dieses Buch Kritik bezüglich Status und Religion unter den Mitgliedern der Shanar/Nadar-Community hervorrief (238). Caldwells Buch sei zwar ein theologisches Werk, aber es „quickly gained popularity in the colonial world as one of the first ethnographic accounts of a south Indian caste and their religion" (235).

Der letzte Beitrag, von *Pius Malekandathil* verfasst, beschreibt verschiedene Artikulationen eines christlichen Sinns, welche die neukonvertierten Christen jüdischer

Abstammung in Cochin für sich entdeckten. Malekandathil untersucht, wie wirtschaftliche Akteure dies nutzten, um quasi-inquisitorische Methoden gegen die neukonvertierten christlichen Handelsleute einzusetzen unter dem Vorwand, ihre unorthodoxen Auslegungen des christlichen Glaubens berichtigen zu wollen (257). Weil sie sich von den kommerziellen Erfolgen der neukonvertierten Christen bedroht fühlten, beklagten sich die Casado Handelsleute häufig über die wirtschaftliche Expansion dieser Gruppe. Das Kapitel zeigt demgemäß, dass das Mittel der Heterodoxie-Bekämpfung in Wirklichkeit zur Eindämmung der wirtschaftlichen Erfolge der mächtigen Gemeinschaft der neuen Christen eingesetzt wurde (265).

Angesichts der drohenden Manipulation historischer Fakten durch fragwürdige *think tanks* mit religiösen, politischen oder ideologischen Agenden ist die Zielsetzung dieses Buches, eine differenzierte und facettenreiche Darstellung geschichtlicher Geschehnisse vorzunehmen – konkret zur Aufarbeitung verschiedener Aspekte der Geschichte des Christentums in Indien –, äußerst lobenswert. Die Tatsache, dass das Buch in drei Publikationsformen erhältlich ist, wird sicherlich zu einer großen Nachfrage beitragen. Die dreizehn Kapitel mitsamt Einführung, die insgesamt 306 Seiten umfassen, bilden eine ausgewogene Einheit, und das elfseitige Register trägt zum soliden Eindruck mit bei. Darüber hinaus kommen der hohe wissenschaftliche Anspruch und die intensive Beschäftigung mit den Quellen in den Endnoten am Ende eines jeden Kapitels zum Vorschein. Erwähnenswert ist auch die balancierte Auswahl an Autoren, die sowohl renommierte Namen als auch jüngere Nachwuchswissenschaftler enthält, sowie der aussagekräftige Titel, der auf die Themenvielfalt des Bandes hindeutet.

Das Gemälde auf dem Umschlag, das aus dem Mogulreich in der Mitte des 18. Jahrhunderts herrührt, zeigt die Geburt Christi. Die Rückseite bildet eine religiöse Versammlung ab, die der Mogulkaiser Akbar at Abdadkhana in Fatepur Sikri in Anwesenheit zweier Jesuitenmissionare abhielt. Beide Abbildungen geben dem lang ersehnten Werk eine attraktive Umrahmung. Dem aufmerksamen Leser mag zwar auffallen, dass die drei Herausgeber – *Pius Malenkandathil*, *Joy L. K. Pachuau* und *Tanika Sarkar* – jeweils aus Süd-, Nordost-, und Ostindien stammen, während Nord- und Westindien in der Schar der Herausgeber nicht vertreten sind. Doch abgesehen davon besteht der große Wert dieses Buches darin, dass die verschiedenen Beiträge die Geschichte des indischen Christentums in ihrer ganzen Komplexität und ihrem Facettenreichtum darlegen und dadurch anderweitig vorkommende Simplifikationen berichtigen. Das wird weiterhin auf Anerkennung stoßen.

R. R. Graviour Augustine
übersetzt von Å. Wahlberg

Wege zum digitalen Papsttum: Der Vatikan im Wandel medialer Öffentlichkeit Religion und Moderne. Herausgegeben von *Mariano Barbato*, *Melanie Barbato* und *Johannes Löffler* (Religion und Moderne; 16). Frankfurt am Main: Campus 2018. 283 S., ISBN 978–3–593–50962–4 (Paperback), 978–3–593–43968–6 (PDF).

Das vorliegende Buch ist das Resultat der internationalen und ebenso interdisziplinären Tagung „Popes on the Rize! Mobilization, Media and Political Power of the Modern Papacy“ (Der politische Aufstieg des Papsttums: Mobilisierung, Medien und Macht der modernen Päpste), die vom Centrum für Religion und Moderne der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und dem Römischen Institut der Görres-Gesellschaft am Campo Santo Teutonico in Rom vom 22. bis 26. März 2017 veranstaltet wurde. Es besteht aus dem Vorwort der Herausgeber, drei Hauptteilen und abschließend dem Autoren- und Autorinnenverzeichnis. Insgesamt findet die Themen-Diskussion in zehn Beiträgen statt. Die Herausgeber betonen, dass der Band sich auf das Interesse an der historischen Entwicklung der vatikanischen Kommuni-

kations- und Inszenierungsstrategien und auf deren mediale Resonanzen im digitalen Zeitalter konzentriert (8). Den Auftakt macht *Mariano Barbato* mit seinem Beitrag über das Papsttum im Strukturwandel der Öffentlichkeit. Die öffentliche Rolle des Papsttums befindet sich angesichts von Globalisierung, Digitalisierung und Säkularisierung in einem erkennbaren kommunikativen Transformationsprozess (12), wobei Papst Pius XII. als erster „Medienpapst" galt (22) und sich diese mediale Bestimmung unter seinen Nachfolgern sukzessive fortsetzte (32 f.). Die heutige gesellschaftliche mediale und digitale Situation führte gleichsam dazu, dass sich die Autorität und Präsenz des Papstes auch virtuell weiterentwickelt (41).

Der erste Hauptteil beschäftigt sich in drei Aufsätzen mit dem Bild der Öffentlichkeit durch politische Ereignisse und päpstliche Bildprogramme. Den ersten Aufsatz beginnt *Rene Schlott* mit seiner Untersuchung über die Politisierung des Papsttodes in der Moderne, für die er in der Hauptsache Tageszeitungen heranzieht. Dabei teilt der Autor die mediale Berichterstattung beginnend mit dem Tod Papst Pius IX.1878 bis zum Tod Johannes Paul II. 2005 in verschiedene Gruppen ein, die er in der Folge bearbeitet (50 f.). Die erste Gruppe sieht er in den Beisetzungen von 1878 bis 1939, an denen keine Repräsentanten anderer Staaten teilgenommen haben. Dies änderte sich seit dem Tod Pius XII. 1958, bei dessen Requiem zahlreiche Staatsoberhäupter und Delegierte internationaler Organisationen anwesend waren (55 f.). Diese Präsenz stieg bis zum Tod Johannes Pauls II. 2005 aufgrund der globalen Massenmedien auf gesamtweltlicher Ebene noch an (65 f.). Im nächsten Beitrag beschäftigt sich *Andreas Matena* mit dem Thema „Papst-Bild-Politik: Himmlische Mächte auf politischer Bühne". Schon seit dem frühen Mittelalter erbaten sich die Päpste in Rom in politischen Krisensituationen himmlischen Beistand durch das Salvator-Bild in der Kapelle Sancta Sanctorum am Lateran und es etablierte sich dadurch eine Bittprozession (70 f.). Unter Papst Pius IX. kam dieser Kult des Erbetens von Hilfe in politischen Fragen noch einmal zu seinem Höhepunkt (77 f.). Seit der Jahrtausendwende rückte das Bild des Salvators wieder in die päpstliche Osterliturgie ein. Seit Pius IX. hatte sich auch die Figur Unserer Lieben Frau von Lourdes als ein päpstlich instruiertes Bild manifestiert, dem weitere folgten, wie beispielsweise die Gottesmutter von Tschenstochau (81). Dadurch wurden in der Kirchengeschichte sakrale Bilder und deren Visualisierung benutzt, um das Verhältnis des Papstes zu seiner politischen Agenda durch den himmlischen Beistand zu stützen (85 f.). Im folgenden Beitrag bearbeitet *Mariano Barbato* „Reisebilder der Päpste: Zur politischen Ikonographie des Papsttums". Nicht nur bei den zahlreichen jährlichen Handlungen im Vatikan, sondern auch bei seinen Reisen wird der Papst durch kommunikationsstrategische Bilder der Kurie geschickt in Szene gesetzt, sein Bild wirkt als Programm für die Massen (94 f.). Während der Polenreise Papst Johannes Pauls II. 1979 konzentrierte sich die mediale Darstellung vorrangig auf diesen Zulauf der Massen zum Papst (98 f.). Auch beim Kölner Weltjugendtag bewegte das Bild der Masse „die Masse selbst" (101). Der Auftritt Benedikt XVI. vor dem Bundestag 2011 erzeugte mediale Kontroversen, und das Bild der Rede Franziskus' vor dem Europäischen Parlament reizte dadurch, dass der Vertreter der Christenheit vor einem säkularen Parlament stand (108 f.). Heute wird das Papsttum in den virtuellen und digitalen Räumen der Weltöffentlichkeit in seiner medialen Rolle immer wieder herausfordern (115).

Der zweite Hauptteil stellt in drei Beiträgen die Frage „Wie wird das Wort zur Botschaft?" *Gerulf Hirt* beginnt mit Papst Paul VI. und dem Welttag der sozialen Kommunikationsmittel. Dieser bislang relativ unbeachtete Welttag galt dem Papst als Teil des Konzepts zur Erneuerung der katholischen Kirche (122), die ihre Medien- und Öffentlichkeitsarbeit nunmehr einer säkularen Gesellschaft entgegenstellen musste (128). Alle Medien sollten dem Papst nach stets dem „Wohle der Menschheit" dienen (133) und die kirchlichen Medien sollten dem kirchlichen Glaubenszeugnis verpflichtet sein (136). Der nächste Aufsatz von *Isabella Tarsi* beschäftigt sich mit einer sprachwissenschaftlichen Analyse päpstlicher Metaphern und ihrer Resonanz im Verhältnis des Papstes Franziskus zur Frage der Migration. Franziskus nahm seit

2013 signifikante Positionen im Migrationsdiskurs ein (146). Er schenkte in seinen Appellen auch anhand von Metaphern den ‚Akteuren' große Aufmerksamkeit, weil nur sie die Flüchtlingskrise lösen könnten (151). Ebenso diskursierte er z. B. mit Metaphern aus dem Bereich „Familie" und „Natur", oder aus dem Bereich der „Krankheit" (161). In Anbetracht von Lampedusa sprach er sogar von einer „globalisierten Gleichgültigkeit" der Menschen (167). Seine Metaphorik ist stark appellativ, denn er will die Menschen zum Nachdenken über Flucht und Vertreibung bewegen (169). Im dritten Beitrag behandelt *Melanie Barbato* die 2016 gestartete zehnteilige fiktive amerikanische Fernsehserie „The Young Pope", die in den USA ein breites Echo nach sich zog (174), und die von einem Papst Pius XIII. handelt. Diese Serie ist Konflikten gewidmet, denen sich die Kirche in der modernen Zeit ausgesetzt sieht (178 f.). Die Inszenierung seiner Antrittsrede ist provokativ gegen die Gläubigen gerichtet und medialisiert, um zu zeigen, dass der Papst auch für den Schwächsten da ist (189 f.). Die Unterschiede zwischen dem Papst und den Gläubigen – und zwischen allen Menschen – will er durch Liebe und Zuwendung relativieren. Das geschieht jedoch erfolglos, denn die Menschen wenden sich trotzdem ab. Das Scheitern des Papstes zeigt deshalb auch seine Verwundbarkeit in der heutigen säkularen Welt (192).

Der dritte Hauptteil des Werkes behandelt in drei Aufsätzen das Thema „Zwischen Social Media und Big Data: Zum Stand des digitalen Papsttums". Den Beginn macht *Johannes Löffler* mit einem Beitrag über die „Digitale Revolution des Heiligen Stuhls". Twitter ist seit 2013 bis heute ein beliebtes Kommunikationsmedium des Papstes geworden, der damit nicht nur das katholische Publikum ansprechen, sondern auch nicht-religiöse Themen bedienen will (199). Berücksichtigt man die Anzahl seiner Follower, nimmt er gegenwärtig sogar den 2. Platz weltweit hinter Donald Trump ein (206). Hinsichtlich der päpstlichen Sprache in den Twitter Nachrichten rangieren vornehmlich die Begriffe „Liebe" und „Gott" (211), und hinsichtlich des Inhalts die Themengebiete „Religion" und „Gesellschaft" (215) an der Spitze. Diese Vielfalt in Sprache und Themen zeigt das Interesse des Vatikans, sich religiöser und gesellschaftlich-weltlicher Herausforderungen in gleichem Maße durch Nutzung sozialer Medien zu widmen (219). Der nächste Aufsatz von *Axel Heck* trägt den Titel „Der Vatikan, die Stadt und der Tod: Motive von Sex, Macht und Verbrechen in der Netflix-Serie Suburra". In dieser fiktiven Serie, die ein breites Medienecho fand und mit dem Thema Sex als Narrativ unterlegt ist (233), geht es um kriminelle Machenschaften im zeitgenössischen Rom (228). Auch die Sakralität des Vatikans und die harte reale Situation auf den Straßen Roms werden in Szene gesetzt (246 f.). Diese Serie versteht sich zwar als fiktiv, spiegelt aber Diskurse der sozialen gesellschaftlichen Wirklichkeit des Vatikans wider (251). Den letzten Beitrag des Buches liefert *David Schmiedel* und schreibt darüber, wie digitale Narrationen auch unseren Blick auf Päpste beeinflussen können. Dafür analysiert der Autor zunächst den geschichtswissenschaftlichen Einsatz von Webcrawlern zur Gewinnung automatischer Daten als Big Data (257 f.). Dabei wurden die Reaktionen von Katholiken und anderen gesellschaftlichen Gruppen auf den „Koran-Kuss" von Johannes Paul II. im Jahr 2005 im Web untersucht (266 f.). Als Ergebnis steht, dass päpstliche Handlungen ein wichtiger Kristallisationspunkt aktueller gesellschaftlicher Debatten und Diskurse sind, deren Wirkung und Auswirkung heute durch digitale Methoden sogar berechenbar hinsichtlich ihrer Reichweite sind (273 f.).

Insgesamt betrachtet beschäftigt sich das Werk mit einem ganz neuen Zugang zur Religions- und Kirchengeschichte des Vatikans und des Papsttums sowie damit, inwieweit beide Institutionen in den Fragen der Kommunikation und Öffentlichkeit bis zur Nutzung moderner Medien in der Vergangenheit betroffen waren und es heute sind. Die Aufsätze beruhen auf z. T. detaillierter Quellenanalyse des jeweiligen Autors, wenn auch einige Teile mehr deskriptiv, andere strenger analytisch sind. Für alle am Papsttum interessierten Personen ergibt sich durch die Lektüre die Erkenntnis, dass der Vatikan sich in den letzten Jahrzehnten aktiv und erfolgreich den modernen Kommunikationsmedien- und formen gestellt hat. Diese nutzt er heute für seine

Botschaften, denn ihm ist sein Bild in der modernen Welt auch über religiöse Fragen hinaus wichtig. Das Ziel dieser medialen Öffentlichkeit, nämlich die Attraktivität des christlichen Glaubens und die Entscheidung für die Sache Christi auch in digitaler Zeit zu fördern, bleibt aber weiter eine Herausforderung für Papst und Vatikan in der säkularen Welt. Wenn auch der Band keine abschließenden Konsequenzen prognostizieren kann, ist er eine gute Grundlage für die Auseinandersetzung und Diskussion über Aspekte des digitalen Papsttums. M. Schmerbauch

3. Systematische Theologie

The Oxford Handbook of Catholic Theology. Edited by *Lewis Ayres* and *Medi Ann Volpe*. Assistant editor *Thomas L. Humphries* (Oxford Handbooks in Religion and Theology). Oxford: Oxford University Press 2019. XXXIII/962 S., ISBN 978–0–19–956627–3 (Hardback).

Die Herausgeber des „Handbook of Catholic Theology" wollen mit diesem umfangreichen und vielstimmigen Kompendium eine zuverlässige und gut lesbare Hinführung zu zentralen Lehrstücken der katholischen Theologie bieten. Im Anschluss an eine knappe Reflexion auf Theologie als Wissenschaft werden im ersten Hauptteil „Catholic Teaching" (1–475) die klassischen Traktate der Theologie vorgestellt und Grundzüge der Sakramenten- sowie der Moraltheologie präsentiert. Die Beiträge des zweiten Hauptteils „Modern Catholic Theology" (477–942) geben einen Überblick über Quellen bzw. wirkmächtige theologische Ansätze. Sie lassen ein dynamisches Profil theologischer Debatten erkennen, das helfen kann, unterschiedliche, zuweilen miteinander konfligierende Positionen in aktuellen Diskussionen in einem größeren historischen Zusammenhang zu verorten. Systematische Fragestellungen und historische Entwicklungen, Darstellung der katholischen Lehre (*exposition*) und persönliche Einschätzungen bzw. Perspektiven für eine mögliche Diskussion (*exploration*) sollen in den einzelnen Beiträgen so miteinander ins Gespräch gebracht werden, dass der Leserin bzw. dem Leser damit „something of a model for good theological debate" (VII) an die Hand gegeben wird.

Der erste Hauptteil gliedert sich selbst wiederum in vier Abschnitte. In einem ersten Schritt werden unter dem Titel „The Enterprise of Catholic Theology" (3–93) einige grundlegende Fragen zum wissenschaftstheoretischen Status der Theologie diskutiert. Nach *Lewis Ayres* (5–41) wäre jedes systematisch gehaltvolle Verständnis von Theologie als „dynamic relationship between theology as a human activity, and as one called forth by divine action" (30, vgl. 6) zu entwickeln, wobei den beiden Begriffen Verkündigung (*proclamation*) und Reflexion (*speculation*) eine Schlüsselrolle zukommt. Im Bewusstsein davon, „that the theological enterprise is something drawn forth among God's people as part of the action of Christ and the Spirit" (38), können auch drängende Fragen wie diejenigen nach dem Verhältnis von Lehre und Schrift, nach der Bedeutung historischer Kritik und nach der Einheit der unterschiedlichen Disziplinen mit intellektueller Gelassenheit und wissenschaftlicher Klarheit verhandelt werden. Aus Sicht von *Matthew Levering* (vgl. 42–54) wäre die Frage, was „Scripture itself says about the Scriptures and their interpretation" (42), als Ausgangspunkt dafür zu verstehen, wie eine theologisch gehaltvolle Schriftauslegung im Gefolge von „Dei Verbum" gelingen könnte. *Balász M. Mezei* (vgl. 55–71) charakterisiert das Zusammenspiel von Glaube und Vernunft als dynamisches Verhältnis, das sowohl die zentrale Stellung der Offenbarung (vgl. 67–69) wie die Vernünftigkeit des Glaubens „as an ultimate personal act" (56) ernst zu nehmen versucht. In einem abschließenden vierten Beitrag umreißt *William Desmond* (vgl. 72–93) eine Reihe von unterschiedlichen Konzeptionen der Analogie und diskutiert

ihre Bedeutung für die klassische Theologie sowie ihr mögliches Potential für eine zeitgemäße Rede von Gott.

Der zweite Abschnitt, „God, the Creation and the History of Salvation" (95–246), präsentiert die klassischen Traktate der Theologie. Auf eine trinitarisch angelegte Darstellung von Schöpfung und Heilsgeschichte (vgl. 101, 106, 108 f.), die lateinischen Modellen durchaus kritisch gegenübersteht und mit einer Diskussion jüngerer Entwicklungen im Anschluss an Balthasar bzw. Rahner schließt, folgt ein Beitrag, der sich mit biblischen und philosophischen Implikationen des christlichen Verständnisses eines trinitarischen Schöpfergottes (vgl. 124, 137) und seines liebenden Handelns an den Geschöpfen auseinandersetzt. Die folgenden Beiträge thematisieren die Frage von Ursünde, von Schuld und Leid vor dem Hintergrund der Reformation und der Evolution (vgl. 143, 147). Sie präsentieren die geheimnishafte Dimension der Trinität und ihre Bedeutung für die Erneuerung christlichen Lebens (vgl. 152), aber auch für das moderne Personverständnis (vgl. 174), ohne dabei die Schwierigkeiten trinitarischer Spekulationen (vgl. 161 f.) auszublenden. Die großen Entwicklungslinien der Christologie und ihre Bedeutung für die Ausformung des katholischen Inkarnationsverständnisses (vgl. 167, 181) sind ebenso Thema wie die Lehre vom Heiligen Geist „as the eternal, uncreated love of the Father and the Son, who is the ground of our creation and sanctification" (183). Das Verständnis von Kirche als Gemeinschaft und ihre Sendung (vgl. 200) kommen dabei ebenso zur Sprache wie die theologische Deutung von Maria und der Gemeinschaft der Heiligen, die unter bewusstem Rekurs auf ihre biblischen Fundamente in ökumenischer Perspektive (vgl. 208–211, 225) weitergedacht werden. Der Abschnitt schließt mit einem Beitrag zur Eschatologie, die zum einen „a pivotal place in theology" (243) einnimmt, zum anderen aber auch der christlichen Hoffnung ihr spezifisches Fundament (vgl. 239 f.) und damit ihr Profil verleiht.

Der dritte Abschnitt des ersten Hauptteils, „The Sacramental Life" (247–357), bietet eine komprimierte Hinführung zu den einzelnen Sakramenten – wobei der Eucharistie, dem Weihesakrament und der Ehe jeweils ein eigener vertiefender Beitrag gewidmet ist. Die verschiedenen Formen und Elemente liturgischer Vollzüge werden im Blick auf „key points of *Sacrosanctum Concilium* which are important for the Church's understanding and practice of the liturgy today" (263) vorgestellt und kritisch eingeordnet. Die beiden abschließenden Beiträge sind einer theologischen Reflexion von Mission und Evangelisierung im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil (vgl. 329, 335 f., 340–343) sowie einer Theologie des Gebets gewidmet.

Der vierte Abschnitt, „Catholic Moral Theology" (359–475), setzt mit vier systematisch angelegten Beiträgen ein, die sich kritisch mit der Frage einer anthropologischen Grundlegung der Moraltheologie, mit der Bedeutung der Tugendlehre und dem Einfluss naturrechtlicher Konzeptionen auf die moraltheologische Reflexion sowie schließlich mit dem Verhältnis von Gnade und Rechtfertigung auseinandersetzen. Die drei folgenden Beiträge beschäftigen sich mit dem spannungsreichen Verhältnis von Leben und Tod (vgl. 423, 425, 440), mit der katholischen Soziallehre sowie mit dem Verhältnis von Politik und Staat.

Für den zweiten Hauptteil, „Modern Catholic Theology" (477–942), fungiert das Erste Vatikanische Konzil, dessen Bedeutung – ebenso wenig wie diejenige des Konzils von Trient – „is not merely historical, it is primarily theological and dogmatic" (630), als Wasserscheide. Der erste Abschnitt, „Sources in Catholic Theology up to Vatican I" (479–650), spannt einen weiten Bogen von den beiden Gründerfiguren Origines und Augustinus (vgl. 481) über Dionysius und die platonische Tradition samt ihrer postmodernen Ausläufer (vgl. 508 f.), die monastische Theologie und ihre spezifischen Formen (vgl. 512, 253), Thomas und die scholastische Theologie, die weisheitliche Theologie Bonaventuras, die Frühmoderne, die *devotio moderna* und das Goldene Zeitalter der französischen Schule der Spiritualität, die katholische Aufklärung und die Diskussionen um eine mögliche Dogmenhermeneutik im

Kontext der Tübinger Schule bzw. bei Henry Newman bis hin zu den dogmatischen Entscheidungen des Ersten Vatikanischen Konzils.

Der zweite Abschnitt, „Catholic Theology since 1870" (651–942), setzt mit einem Überblick über die Erneuerung der Thomasforschung im Gefolge der Modernismuskrise (vgl. 658 f.) ein und zieht die Linien bis hin zu neueren Ansätzen im Umfeld der Mittelalterforschung (vgl. 675–677) bzw. im Gefolge der jüngeren Debatten zum Verhältnis von Glaube und Vernunft (vgl. 679 f.) weiter aus. Die französische Bewegung des „Ressourcement" und ihre positiv-kritische Aufnahme der Moderne eröffnet zusammen mit dem transzendentalen Thomismus eines Maréchal, eines Rahner und eines Lonergan Perspektiven, die für eine Erneuerung der Kirche und der Theologie im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils (vgl. 688, 713–716) von nicht zu unterschätzendem Gewicht sind. Weitere Beiträge sind der ästhetisch und spirituell sensiblen Theologie Balthasars mit ihrem Plädoyer für Christusförmigkeit (vgl. 735 f.), dem Katholischen Personalismus bis hin zu Johannes Paul II., der Erneuerung der Sakramententheologie und der liturgischen Bewegung (vgl. 751, 764 f.) sowie der Bibelauslegung im Gefolge von „Divino afflante spiritu" (1943) bis hin zu Joseph Ratzingers kontrovers diskutierter Jesustrilogie gewidmet. Im Zentrum dieses zweiten Abschnitts steht ein knapper Aufriss der zentralen Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils und von deren Rezeption. Die nachfolgenden Kapitel dokumentieren wichtige Neuansätze und Schwerpunkte nachkonziliarer Debatten. Sie bieten eine kritische Hinführung zu den zentralen Anliegen der Befreiungstheologie, zur charismatischen Dimension der Kirche, die sich vor allem in zahlreichen geistlichen Bewegungen Bahn bricht, und zu den Debatten um eine katholische feministische Theologie. Die theologische Rezeption Heideggers wird ebenso thematisiert wie Ansätze zu einer Theologie des Leibes, die letztlich in einer Anthropologie der Liebe (vgl. 866–868) grundgelegt sind. Darüber hinaus werden verschiedene Modelle einer asiatischen bzw. einer afrikanischen Theologie und ihre Bemühungen um eine Inkulturation des Evangeliums vorgestellt. Zwei Beiträge thematisieren die Dynamiken der ökumenischen Bewegung sowie die neueren Entwicklungen im Dialog mit den orthodoxen Kirchen. Der Band schließt mit der Frage nach der Pluralität der Religionen und ihrer möglichen Bedeutung. Er entwirft eine erste Skizze zu einer Theologie der Religionen aus katholischer Sicht.

Das vorliegende Handbuch bietet eine ebenso umfassende wie kompetente Einführung in alle zentralen Bereiche der katholischen Theologie. Die insgesamt 56 Einzelbeiträge, die von namhaften Theologinnen und Theologen aus aller Welt verfasst worden sind, unterstreichen die Vielgestaltigkeit theologischen Denkens, ohne die konstitutive Rückbindung der Theologie an das kirchliche Lehramt zu vernachlässigen. Um ihrem Anspruch als Glaubenswissenschaft gerecht werden zu können, muss sich theologische Reflexion durch konkrete historische, soziale und kulturelle Gegebenheiten herausfordern lassen und zugleich bewusst den Dialog mit den jeweils relevanten lehramtlichen Positionen suchen – eine Vorgehensweise, die für deutschsprachige Leserinnen und Leser auf den ersten Blick durchaus provokant erscheinen mag. Das Handbuch ist ein gelungenes Beispiel dafür, wie Spannungen zwischen den scheinbar konkurrierenden Forderungen nach Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit der Theologie konstruktiv bearbeitet werden können. Die einzelnen Beiträge sind mehr als eine bloße Hinführung zu den verschiedenen Themenbereichen oder Autoren der Theologie, sie wollen auch Perspektiven eröffnen und Denkanstöße anbieten. Das Handbuch vereint die Funktion eines Kompendiums, das in knappen Übersichtsartikeln die wichtigsten Inhalte des katholischen Glaubens in gut lesbarer und zuverlässiger Weise präsentiert, auf kreative Weise mit jeweils eigenständigen Akzentsetzungen der Autorinnen und Autoren, in denen die Dynamik und Lebendigkeit theologischen Reflektierens greifbar wird. P. Schroffner SJ

Anderwald, Andrzej: *Zur Vernünftigkeit des Glaubens.* Überlegungen zum Dialog zwischen (Fundamental-)Theologie und Naturwissenschaften. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2017. 168 S., ISBN 978–83–65860–05–7.

Die Frage der Vernünftigkeit des Glaubens bildet ein klassisches fundamentaltheologisches Thema. Im Kontext der gegenwärtigen, wissenschaftlichen Denkkultur spielt dabei das Problem des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaften eine wichtige Rolle. Der polnische Fundamentaltheologe Andrzej Anderwald versucht in seinem in deutscher Sprache verfassten Buch den aktuellen Stand des Dialogs darzustellen und neue Impulse zu dessen Weiterentwicklung zu geben. Er betrachtet das Thema aus der Perspektive der polnischen Theologie, analysiert ihre Erfahrungen mit dem interdisziplinären Dialog und präsentiert Ansätze anderer polnischer Autoren zur Erneuerung des schwierigen Verhältnisses zwischen Theologie und Naturwissenschaften. Das Buch besteht aus drei Kapiteln und einem Abschlussteil, der die früheren Überlegungen mit dem Hinweis auf die Rolle der Theologie in der Suche nach einem Gesamtsinn ergänzt und vertieft.

Im ersten Kapitel beschäftigt sich der Verf. mit einer der klassischen Fragen der Fundamentaltheologie, nämlich mit dem Verhältnis von Glaube und Vernunft, das die Grundlage bzw. die wichtigste Voraussetzung für die Möglichkeit des Dialogs zwischen der Theologie und anderen Wissenschaften bildet. Er beruft sich dabei auf die Enzyklika *Fides et ratio* von Johannes Paul. II (1998) und andere Aussagen des polnischen Papstes sowie auf die Überlegungen seines Nachfolgers Benedikt XVI. im Rahmen seiner zwei wissenschaftlichen Vorträge: der Vorlesung an der Universität Regensburg (12.09.2006) und der nicht gehaltenen, aber veröffentlichten Vorlesung für die römische Universität „La Sapienza" (15.01.2008).

Ausgehend vom Bild der zwei Flügel stellt A. die von Johannes Paul II. vertretene Idee des Ineinandergreifens von Glaube und Vernunft dar. Zunächst verweist der Verf. allgemein auf die Interdisziplinarität als Forderung an die gegenwärtige Theologie (14–16). Weiter analysiert er die konkreten Aussagen des polnischen Papstes zum Verhältnis von Theologie und Philosophie (16–24) sowie von Theologie und Naturwissenschaften (25–29). Johannes Paul II. hat nach A. viele positive Beispiele des Dialogs zwischen Christentum und Philosophie von den Kirchenvätern über die Scholastik bis zu Vertretern der modernen Philosophie gewürdigt und auf die Tatsache hingewiesen, dass die Theologie „die Philosophie als Gesprächspartnerin braucht" (23). In Bezug auf die Naturwissenschaften habe der Papst hingegen „die Pluralität der Wege, die zur Wahrheit führen" (27) hervorgehoben, aber auch an die Notwendigkeit der Berücksichtigung der Weisheitsperspektive und der Sinnfrage erinnert (28–29). Zusammenfassend interpretiert A. die päpstlichen Überlegungen als Einladung zur „Suche nach neuen Wegen, die hinführen zum Erlangen der Harmonie bzw. Synthese (Integration) zwischen Glaube und Vernunft" (32).

Im zweiten Abschnitt des ersten Kapitels erörtert der Verf. das Postulat der „polyphonen Korrelation" von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. Obwohl diese Bezeichnung aus der 2004 stattgefundenen Debatte zwischen Kardinal Ratzinger und dem Philosophen Jürgen Habermas stammt (32–33), bezieht sich A. vor allem auf dessen spätere Ausführungen im Rahmen der schon erwähnten Vorlesungen, die jener schon als Papst Benedikt XVI. verfasst hat. Der Verf. analysiert zunächst die kritischen Gedanken des deutschen Papstes zur schwachen Kondition der Vernunft (34–35) und die Infragestellung des Modells der europäischen Säkularisation mit seiner Trennung von Vernunft und Glaube (36–41), dem Benedikt XVI. die Idee der Korrelation entgegensetzt. A. fasst seine diesbezüglichen Überlegungen zusammen, indem er auf zwei Vorschläge Benedikts für den Aufbau der Korrelation aufmerksam macht: „Befreiung (bzw. Klärung) des neuzeitlichen Vernunftbegriffs" (42–43) und „Öffnung für die Universalität der Wirklichkeit" (43–45). Außerdem erwähnt der Verf. die Erinnerungen des deutschen Papstes an dessen eigene Erfahrungen mit

dem interdisziplinären Dialog im Rahmen des *dies academicus* an der Universität in Bonn, den er als ein Beispiel einer gelungenen Korrelation betrachtet (45–46). Kritisch anzumerken ist, dass A. die Ausführungen anderer gegenwärtiger Theologen, die sich mit dem Thema des Verhältnisses von Glaube und Vernunft beschäftigen, völlig außen vor lässt, was den Eindruck erwecken kann, dass er nur päpstliche Äußerungen als relevant für diese Frage ansieht.

Das zweite Kapitel ist dem Verhältnis zwischen Kirche und Wissenschaft gewidmet, das nach A. „eine längere und komplexe Geschichte" hat (49). Er konzentriert sich jedoch auf die aktuelle Situation, die vor allem von der Öffnung der Kirche für die Wissenschaften geprägt ist. Der Verf. analysiert zunächst mehrere lehramtliche Aussagen zu diesem Thema von der Konstitution *Dei Filius* des Ersten Vatikanischen Konzils bis zur Enzyklika *Humani generis* von Papst Paul VI. (51–54). Besonders ausführlich erörtert er die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils (54–57), die ausgehend von der „Anerkennung der Autonomie zwischen der irdischen und ewigen Ordnung" (54) auf die Notwendigkeit des Dialogs zwischen Kirche und profanen Wissenschaften sowie die Berücksichtigung ihrer Ergebnisse bei der theologischen Ausbildung hinweisen. Weiter präsentiert A. den Stand des Dialogs in der Zeit nach dem II. Vaticanum, wobei er sich vor allem auf die Begegnungen Johannes Pauls II. mit Vertretern der verschiedenen Wissenschaften konzentriert (57–69). Als Fazit dieses Teils zählt der Verf. fünf Kriterien bzw. Voraussetzungen des Dialogs zwischen der Theologie und den profanen Wissenschaften auf (70). Besonders wichtig scheint ihm „eine Klärung der im Dialog verwendeten Begriffe" zu sein (71).

Der zweite Abschnitt des zweiten Kapitels beschäftigt sich mit verschiedenen Positionen in Bezug auf die Stellung der Theologie im Spannungsfeld der Wissenschaften. Zunächst erörtert A. die Gründe für die Ablehnung der Theologie als Wissenschaft vonseiten vieler Vertreter der anderen Wissenschaften seit dem 19. Jahrhundert (72–76). Eine besondere Rolle spielen dabei seiner Meinung nach zwei Missverständnisse, die auf zwei Voraussetzungen der theologischen Arbeit zurückzuführen sind: (1) die durch den Glauben erleuchtete Vernunft als ihr Erkenntnisprinzip und (2) ihre Bindung an das Lehramt der Kirche (76–81). In der neueren Geschichte gebe es allerdings auch positive Beispiele der Begegnung von Theologie und Wissenschaftswelt. Nach der unnötigen Wiederholung der schon früher dargestellten Gedanken Benedikts XVI. (82–83) präsentiert A. einige interessante Initiativen aus Polen, die zeigen, dass der interdisziplinäre Dialog zwischen Theologen, Philosophen und Naturwissenschaftlern in diesem Land sehr lebendig ist (83–85).

Im dritten Kapitel unter dem Titel „Theologie und Naturwissenschaft" behandelt der Verf. zwei konkrete Themen, die als Konfliktfelder im interdisziplinären Gespräch gelten: die Wunderproblematik und den Missbrauch der Wissenschaft im Rahmen des Neuen Atheismus.

A. weist auf das große Interesse für Wunder in der heutigen Zeit hin (90–92) und analysiert verschiedene kritische Stellungnahmen der Naturwissenschaftler zu diesem Thema (92–99). Weiter legt er den gegenwärtigen theologischen Wunderbegriff dar, den er als semeiologisch bezeichnet (99–103). Danach seien die Wunder als „Zeichen (*semeion*) des Wirkens Gottes in der Welt für das Heil der Menschen" (99) zu verstehen. Den Abschnitt schließt der Verf. mit Überlegungen ab, die nachweisen, dass die Kritiker aus den Reihen der Naturwissenschaft sich hauptsächlich mit einem scholastischen Wunderverständnis (Wunder als Durchbrechung der Naturgesetze) auseinandersetzen und ihre kritischen Argumente die gegenwärtige Auffassung von Wundern nicht treffen (103–106).

Als „Missbrauch der Wissenschaft" bezeichnet A. den Versuch, „eine materialistische Weltanschauung ‚wissenschaftlich' zu rechtfertigen" (109). Er weist auf die bekannten methodologischen Grenzen der Naturwissenschaften hin (110–113) und analysiert Beispiele der Überschreitung dieser Grenzen durch Vertreter des sog. Neuen Atheismus, wobei er sich vorwiegend – dabei aber sehr ausführlich – mit der Argumentation aus dem Buch „Der Gotteswahn" von Richard Dawkins auseinan-

dersetzt (115–126). Der Verf. fasst sie in zwei Punkten zusammen (die Widerlegung der Existenz Gottes durch die Evolutionstheorie und die evolutionsbiologische Erklärung der Entstehung der Religion) und betont, dass Dawkins die religiösen Überzeugungen und die wissenschaftlichen Aussagen als „Konkurrenzhypothesen" (122) betrachtet, was die Möglichkeit des Dialogs zwischen beiden ausschließt. In seinem Kommentar dazu bezeichnet A. die Position von Dawkins als „mehrfachen Missbrauch" bzw. „Instrumentalisierung" der Wissenschaft (125). Trotzdem muss die Theologie seiner Meinung nach die Argumente der Vertreter des Neuen Atheismus ernst nehmen und sich mit ihnen im Rahmen des interdisziplinären Gesprächs auseinandersetzen (126).

Im letzten Abschnitt des dritten Kapitels bietet der Verf. einige Hinweise für „eine Glaubensrechenschaft im Kontext einer wissenschaftlichen Denkkultur" (126), die seiner Meinung nach eine sehr wichtige Herausforderung für die Fundamentaltheologie bildet. Er nennt dabei drei konkrete Aufgaben: 1. „eine kritische Würdigung der Geschichte des Verhältnisses zwischen Theologie und Naturwissenschaften" (130), 2. „Kritik jeglichen Missbrauchs der Wissenschaft" (131) und 3. „eine dialogische Offenheit für die anderen Formen der Wissenschaften" (ebd.). Er zählt auch einige Namen der gegenwärtigen Theologen im deutsch- und englischsprachigen Raum auf, die sich für das Suchen nach neuen Formen des Dialogs zwischen Theologie und Naturwissenschaften einsetzen (132).

Der Abschlussteil unter dem Titel „Theologie und die Suche nach einem Gesamtsinn" bildet der Meinung des Rez. nach zugleich das interessanteste Fragment des ganzen Buches. A. beschränkt sich hier nicht auf bekannte lehramtliche Äußerungen und allgemeine Überlegungen zu Notwendigkeit und Kriterien des interdisziplinären Dialogs, sondern gibt konkrete Impulse zu seiner Weiterentwicklung, indem er zwei im deutschsprachigen Raum wenig bekannte Ansätze polnischer Denker darstellt: den Vorschlag des Kosmologen, Philosophen und Theologen Michał Heller (Templetonpreisträger im Jahr 2008!) und das Postulat des Fundamentaltheologen Jerzy Cuda.

Heller postuliert die Entwicklung einer neuen theologischen Disziplin, die er „die Theologie der Wissenschaft" nennt und als „Reflexion über die Wissenschaften im Licht der Offenbarung" (139) sowie als „Ort der Begegnung der Theologie mit den Wissenschaften" (142) konzipiert. Konkret bezeichnet er das Universum als den gemeinsamen Gegenstand der Naturwissenschaften und der Theologie, wobei er zugleich auf zwei den Methoden der empirischen Wissenschaften nicht zugängliche Eigenschaften der Welt hinweist, nämlich die Kontingenz und „den axiologischen Charakter der Welt" (140). Deswegen sieht Heller die Betrachtung der Naturwissenschaften aus der Werteperspektive und die Reflexion über die Offenbarungsangaben, „die uns erlauben auf die Wissenschaft als einen spezifischen Menschenwert zu schauen" (141), als zwei wichtige Aufgaben der Theologie der Wissenschaft. Sie solle sich dabei auf gute Kenntnisse der Philosophie der Wissenschaften einerseits und eine theologisch korrekte Schöpfungslehre andererseits stützen (142).

Cuda entfaltet hingegen ein Projekt der Fundamentaltheologie als „Menschenwissenschaft", die „die wissenschaftliche Komplexität des Menschenbildes um die geoffenbarte Identität des Menschen" (143) ergänzt. Um diese Aufgabe zu erfüllen, müsse die Theologie mit Naturwissenschaften und Philosophie kooperieren (144). Cuda schlägt dafür das Modell des hermeneutischen Zirkels vor, in dem sowohl die „Teile" das Verständnis der „Ganzheit" als auch umgekehrt die „Ganzheit" das Verständnis der „Teile" bedingen (145). Seine Konzeption der Theologie bringt A. folgendermaßen auf den Punkt: „Theologie ist nicht für alles zuständig, aber für das Ganze" (143). Die spezielle Rolle der Fundamentaltheologie bestünde dabei darin, die Glaubwürdigkeit der geoffenbarten Erklärung der Menschenidentität aufzuweisen (146).

Zusammenfassend stellt A. fest, dass beide Postulate als Ansporn zur weiteren Entwicklung des interdisziplinären Dialogs zwischen der Theologie und den Natur-

wissenschaften im Sinne der Zusammenarbeit, „die zu einer integralen Vision der Wirklichkeit führt“ (147), dienen können.

Trotz des leicht irreführenden Titels (das Problem der Vernünftigkeit des Glaubens spielt im Buch A.s nur eine sekundäre Rolle, es geht ihm vorrangig – dem Untertitel gemäß – um das Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaften), einiger Sprach- und Grammatikfehler sowie unnötiger Wiederholungen, die an manchen Stellen die Lektüre etwas stören, bildet die besprochene Publikation ein insgesamt lesenswertes und interessantes Buch, das als ein wertvoller Beitrag zu einem sehr wichtigen und höchstaktuellen Thema betrachtet werden kann. Besonders aufschlussreich sind die Anknüpfungen an polnische Erfahrungen des Verf. und Ansätze anderer polnischer Autoren. Sie machen diese in deutscher Sprache veröffentlichte Abhandlung zu einem bedeutsamen Baustein für den internationalen theologischen Austausch, der heute ebenso wichtig ist wie das interdisziplinäre Gespräch. R. Biniek

Wohlmuth, Josef: *Theologie als Zeit-Ansage*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2. korrigierte Auflage 2016. 163 S., ISBN 978–3–506–78532–9 (Paperback); 978–3–657–78532–2 (EPUB).

Der emeritierte Bonner Dogmatiker Josef Wohlmuth, zweimaliger Studiendekan am Theologischen Studienjahr der Abtei Dormitio in Jerusalem und von 2004 bis 2011 Leiter des Cusanuswerks, hat sich zeitlebens im Rahmen seiner Disziplin „mit philosophischen Fragen im Umfeld des Judentums beschäftigt“ (7) – und dieses Buch, das rasch eine zweite Auflage erlebte, versammelt sieben spannend zu lesende, einschlägige Beiträge dazu.

Der erste, titelgebende (9–37), ist eine programmatische, aus Anlass seiner Ehrenpromotion durch die Theologische Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt (2014) gehaltene Vorlesung (vgl. dazu den Dank, 36 f.), die mit einer Reihe konkreter Zeit-Ansagen für Theologie und Kirche endet (26–35), darunter die Reform kirchlicher Strukturen, innerchristlicher Ökumene, von Kirche und Judentum und die Frage, ob es ein neues Konzil braucht. Vor dem Hintergrund des von Papst Franziskus so vehement betriebenen Instrumentes der Synodalität liest sich dieser Vorschlag geradezu aktuell: „Es wird also Zeit, für ein Konzil der Zukunft entsprechende Vorschläge für die Gewährleistung der Repräsentativität auf den Tisch zu legen und weltweit zu diskutieren. Gezielte Repräsentativität will heißen, das *ante et post concilium* geboten ist, das messianische Volk Gottes in die Meinungsbildung vor und in den Rezeptionsprozess nach dem Konzil einzubeziehen.“ (33) Das, so scheint es, passiert gerade, wie die unter Franziskus abgehaltenen Synoden zeigten – so schwer sich damit auch Bischöfe weltweit tun!

Der zweite Beitrag (39–61) klopft Joseph Ratzingers Klassiker „Einführung in das Christentum“ aus dem Schwellenjahr 1968 wohlwollend auf seine Aktualität ab, die „bis zum heutigen Tag“ in „grundlegende Fragen […] verwickeln“ (61) könne. Mit Blick auf Kierkegaards Clownserzählung, dem Auftakt in Ratzingers Buch, stellt Wohlmuth zwei Fragen, die nachhallen: „Sollten also die Theologen nicht allen Ernstes daran gehen, die Clownsgewänder der Vergangenheit abzulegen? Gibt es nicht bis heute das hörbare Geraune in der Kirche, diese müsse endlich, wie man sagt, aus dem Mittelalter heraustreten und sich radikal der Gegenwart stellen?“ (42).

Die anderen fünf Beiträge beschäftigen sich mit folgenden Themen: Aspekte kosmischer Liturgie (63–85); Herrenmahl und soziales Handeln (87–102); Messianischer Lebensstil und vernunftgemäße Liturgie (103–112), aufgehängt an einer in einem Interview gefallenen Bemerkung von Christoph Schlingensief; Stellvertretung (113–118); sowie Eucharistie und Priestertum (119–157).

Die beiden letzten Beiträge charakterisiert Wohlmuth selbst als eine philosophisch-theologische und eine theologische Meditation. Das merkt man allen Beiträgen an: Sie wollen nicht nur „gescheit“ sein (vgl. die Liste mit Hintergrundliteratur, 159–163), klug analysieren (bis hin zu dem herbeigeführten Todesflug der German-

wings-Maschine 9525 im März 2015 in den französischen Alpen), sondern bewegen: nämlich Tiefendimensionen erschließen helfen. Wozu taugt Theologie, die das nicht tut oder nicht will? A. R. Batlogg SJ

Homolka, Walter / Striet, Magnus: *Christologie auf dem Prüfstand.* Jesus der Jude – Christus der Erlöser. Freiburg i. Br.: Herder 2019. 144 S., ISBN 978–3–451–38090–7 (Hardback); 978–3–451–83090–7 (PDF).

Dieses Buch geht auf eine gemeinsame Veranstaltung auf dem Katholikentag 2018 in Münster zurück, hat aber auch einen aktuellen Hintergrund, wie das gemeinsame Vorwort (7–9) feststellt: „Das Gespräch zwischen Juden und Christen muss lebendig sein, und wir dürfen die bisher erreichten Annäherungen heute und morgen nicht leichtfertig verspielen. Im luftleeren Raum vollziehen sich diese Debatten nicht. Das Religionsfeld ist unruhig, und: um eine Freiheit gewährende gesellschaftliche Moderne muss immer wieder neu gerungen werden. Unsere Hoffnung: Aus dem jüdisch-christlichen Gespräch möge ein religiös begründeter Widerstand gegen den Antisemitimus erwachsen." (9)

Zusätzliche Aktualität und Brisanz erhalten die Überlegungen der beiden Gelehrten vor dem Hintergrund der Kontroverse, die private, auf Oktober 2017 datierte Notizen des früheren Papstes Benedikt XVI. („Gnade und Berufung ohne Reue – Anmerkungen zum Traktat ‚De Iudaeis'") auslösten, die dieser im Juli 2018, offenbar auf Drängen von Kardinal Kurt Koch, zur Veröffentlichung in der Zeitschrift *Communio* (*IkaZ* 47 [2018] 387–406) freigab. Sein darauf beruhender Briefwechsel mit dem Wiener Oberrabbiner Arie Folger erschien bereits in der nächsten Ausgabe derselben Zeitschrift (*IkaZ* 47 [2018] 611–617). Die lebhaft geführte Debatte kreiste um den Verdacht, Joseph Ratzinger favorisiere die Substitutionstheorie, wie Magnus Striet in dem seinem Beitrag angehängten „Nachtrag" (139 f.) zusammenfasst. Jedenfalls sah sich Ratzinger genötigt, auf die negativen Reaktionen zu seinem ersten Text in einem neuerlichen Beitrag zu reagieren, der in der *Herder Korrespondenz* veröffentlicht wurde („Nicht Mission, sondern Dialog", in: *HerKorr* 72 [2018/12] 13 f.) – so viel zu dem im Februar 2013 bei seinem historischen Rücktritt bekundeten Vorsatz, sich aus der Öffentlichkeit zu verabschieden und in die Stille und ins Schweigen zurückzuziehen.

Rabbiner Walter Homolka, Professor für Jüdische Theologie und Rektor des Abraham Geiger Kollegs an der Universität Potsdam, ist eine der prominentesten jüdischen Stimmen im deutschen Sprachraum. Sein Beitrag „Der historische Jesus aus jüdischer Sicht" (11–70) referiert die jüdische Annäherung („Heimholung") Jesu seit der Aufklärung. Joseph Salvador, Abraham Geiger, Samuel Hirsch, Joseph Klausner oder Schalom Ben-Chorin sind nur einige der wichtigen Namen, die dabei eine Rolle spielten. Wie problematisch sich Judenhass und theologischer Antijudaismus auswirkte und wie wenig daraus für den christlich-muslimischen Dialog gelernt wurde, zeigt u. a. der kurze Abschnitt über den „Mythos vom christlich-jüdischen Abendland" (22–24): „Deshalb muss das Christentum, wenn es zu einem echten jüdisch-christlichen oder christlich-muslimischen Dialog kommen soll, seinen Absolutheitsanspruch relativieren" (24). Inspirierend sind auch die Ausführungen über die Trennung in den historischen Jesus und den kerygmatischen Christus, die auf Rudolf Bultmann oder Karl Barth einwirkten; hier finden sich auch kritische Anmerkungen zur Jesus-Triologie von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. (vgl. 26–28). Der Regensburger Pastoraltheologe Heinz-Günther Schöttler wird im Gefolge der durch die Karfreitagsfürbitte für die Juden im lateinischen Ritus 2008 ausgelösten Verwerfungen („Das Verhältnis zwischen der jüdischen Gemeinschaft und der römisch-kaholischen Kirche wurde damals auf eine Weise bis an die Grenzen der Belastbarkeit gebracht, wie seit Jahrzehnten nicht mehr", 31) eigens genannt – als sensibler Theologe, der sich der fatalen Auswirkungen bewusst war (vgl. 31 f.).

Homolkas Fazit bzw. Plädoyer ist eindeutig: „Ich meine, es ist nun Aufgabe der christlichen Theologen, eine Christologie zu schaffen, die ohne ein zur Karikatur entstelltes Judentum auskommt, das der christlichen Identitätsfindung und Lehre bisher als Projektionsfläche diente. Jetzt sind konkrete Schritte für eine Neuformulierung der christlichen Lehre nötig" (34). Als innovative christliche Theologen sind dabei eigens genannt: Friedrich-Wilhelm Marquardt, Christoph Schwöbel, Christian Danz, Kayko Driedger Hesslein, Berndt Schaller, Johann Baptist Metz, Bertold Klappert, Helmut Hopig, Erwin Dirscherl, Christoph Markschies und Jan-Heiner Tück (vgl. 34–43, 57). Tücks bei Sach 2,12 entlehnte Bezeichnung der Juden als „Augapfel Gottes" lasse „keinen Raum für Substitution oder Enterbung" (55). Die Päpste Franziskus (vgl. 53 f.) und Johannes Paul II. (vgl. 67 f.) erscheinen gegenüber Benedikt XVI. eindeutiger und überzeugender, wohl auch deswegen, weil sich der bayerische „Theologenpapst" selbst im Wege stand, nicht zuletzt bei den jüngsten Versuchen, die Konzilserklärung *Nostra aetate* auszudeuten. Ungeachtet vieler Erklärungen, so Homolka, „noch mehr guter Absichten sowie der rapiden Zunahme christlich-jüdischer Veröffentlichungen ist es dennoch fraglich, ob die Christen wirklich bereit sind, die weitreichenden Konsequenzen der Gegenwart des Judentums im Christentum für die christliche Theologie zu akzeptieren" (67). Er warnt dabei vor der „Pathologisierungfalle", in die auch Gerd Theißen getappt sei: „Wer aber Jesus als Revitalisierer versteht, läuft Gefahr, das Judentum zu pathologisieren. Wenn man Jesus ein Mehr an Vitalität zuspricht, muss man dann nicht im Umkehrschluss seiner jüdischen Umwelt und dem sich daraus entwickelnden modernen Judentum Lebendigkeit absprechen?" (67).

Diese und weitere Fragen wie auch der Hinweis, dass die verschiedenen Jesusbilder und damit verbundene Theologien, die die Kirchen transportierten, „allesamt die Narben des Streits [tragen]" (70), machen nachdenklich – und provozieren heilsam. Der letzte Satz dieses überaus anregenden Beitrags macht deutlich, dass es stets darum geht, in jedem christlich-jüdischen Dialog die bleibende Erwählung des Judentums ernst zu nehmen wie auch die Willensfreiheit des Menschen positiv wertzuschätzen.

Dies tut, auf brillante Weise, überaus anspruchsvoll und auf höchstem akdemischem Niveau, auch der zweite Beitrag: „Christliche Theologie im Angesicht des Judeseins Jesu" (71–140). Der Freiburger Fundamentaltheologe Magnus Striet macht schon eingangs darauf aufmerksam, dass begriffliche Arbeit ebensowenig wie Theologie mit ihrem Anspruch auf absolute Gottesaussagen „nicht unschuldig" (72) seien. Theologischer Antijudaismus ist für Striet die logische „Kehrseite" bzw. Folge „einer bestimmten, satifaktionstheoretisch konzipierten Soteriologie" – „mit verheerenden Folgen für das jüdische Volk" (74). Auch er nennt Johann Baptist Metz als einen jener Theologen, denen Auschwitz theologisch zu schaffen machte, im Gegensatz zu anderen Theologien, die „ungeniert bis heute so weitergehen, als sei nichts geschehen" – ganz abgesehen davon, dass es auch „theologisch unsensible Rückschritte" (81) gäbe, für die etwa Joseph Ratzinger stünde (vgl. 81, Anm. 13, bes. 113–121, 139–140).

Die „Problemanzeigen" überzeugen: das Judesein Jesu als bleibende Provokation für christliche Theologie, der Zusammenhang zwischen Satisfaktionslehre und Antijudaismus, ethischer Monotheismus, das unselige (und unproduktive) Erbe von Neuplatonismus und Augustinus, das bis in die Gegenwart hineinwirkt. Striet positioniert sich auch ohne Umschweife: „Müssen sich die Juden zu Christus bekennen, damit sie das Heil erlangen? Man kann und muss diese Frage strikt systematisch angehen, weil sie keine historische ist, und dann lautet die Antwort eindeutig: Nein" (121). Interessant ist dabei der Nachsatz: „Dabei halte ich die Kategorie des ‚ungekündigten Bundes' für nur wenig zielführend" (121). Warum? „Gottes Bund kann nur ungekündigt sein, weil es keinen Grund gibt zu glauben, dass Gott ihn gekündigt haben könnte. Israel glaubt dies, und die Kirche darf ohnehin nichts anderes behaupten, solange sie theologisch in der Logik der Selbstoffenbarung Gottes denkt, die ihren Kern darin hat, dass Gott selbst sein Wesen als unbedingte Liebe in seiner Menschwerdung endgültig hat offenbar werden lasssen" (126). Gegenüber

allen „Eindeutigkeitsfundamentalisten aller Zeiten“ (127) macht Striet auch auf die bleibende Differenz aufmerksam (vgl. 126–129). Stark ist seine Kritik an der Sühnetheologie, die christologisch begründet ist (vgl. 129–130) – und hier geht Striet auch direkt auf Homolka ein: „Ist Gott Ursprung von allem, so hat er auch das riskiert, was sich realgeschichtlich zuträgt. Diese Verantwortung ist ihm nicht zu nehmen. Das Theodizeeproblem lässt sich nicht beruhigen. Es gibt keinen größeren Zynismus angesichts der Gemordeten der Geschichte, als dem Gott Plotins mit intellektuellem Weihrauch zu huldigen, nur weil man seinen Gott nicht mit den Übeln und dem abgrundtief Bösen, das in der Geschichte herrscht, belasten will“ (130).

Der Epilog (131–139) und der aus aktuellem Anlass angehängte, oben bereits erwähnte Nachtrag (139–140) bekräftigen Striets Position, die nicht allen gefallen wird, die aber keine intellektuellen Schlupflöcher oder Quasilösungen zulässt: „Dass den Juden eschatologisch ein Bekenntnis zu Christus abverlangt werden wird, um erlöst werden zu können, ist ausgeschlossen“ (133). Daran lässt sich doch weiterarbeiten! Alles andere wäre ein Rückschritt oder mindestens ein Stillstand im christlich-jüdischen Dialog.

Was mich verwunderte, will ich nicht unterschlagen, nämlich dass in beiden Beiträgen zwei Namen nicht fallen, obwohl sie sachlich einiges zur Debatte beitrugen bzw. beitragen: Franz Mußner († 2016) und Christian Rutishauser.

A. R. Batlogg SJ

Stoll, Christian: *Die Öffentlichkeit der Christus-Krise*. Erik Petersons eschatologischer Kirchenbegriff im Kontext der Moderne. Mit einem Vorwort von *Hans Maier*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2017. 454 S., ISBN 978–3–506–78628–9 (Hardback); 978–3–657–78628–2 (PDF).

„Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk“, das ist der Titel der 1992 von Barbara Nichtweiß veröffentlichten Studie, die Petersons Werk umfassend erschloss und eine intensive internationale Peterson-Rezeption und -Forschung auslöste. Nicht nur die neunbändige kritische Gesamtausgabe seiner Werke ist daraus hervorgegangen, sondern auch eine Fülle von Beiträgen aus theologischer, historischer, religionswissenschaftlicher und philosophischer Sicht, die, kristallisiert um die beiden Hauptakteure B. Nichtweiß und G. Caronello, so gut wie keinen Aspekt des peterson'schen Œuvres unbehandelt gelassen haben. Ist nicht über Peterson schon alles gesagt worden? Und nun ist diese Wiener Dissertation über Peterson, betreut von Jan Heiner Tück und Werner Löser, erschienen, die wiederum den Titel tragen könnte: „Neue Sicht auf Leben und Werk“! Das Neue ist im Titel angedeutet. Peterson wird als Theologe der Krise erfasst. Das ist zuerst die Krise von Christentum und Kirche in der Zwischenkriegszeit. Die rasche Modernisierung nach dem Großen Krieg untergrub die Fundamente der tief in die vormodernen Strukturen eingesenkten Kirchen in Deutschland. Theologie wurde zum Krisendiskurs. Die meisten Theologen waren unterwegs auf der Suche nach der verlorenen Nützlichkeit der Religion, sie suchten die kontingenzvermindernde Funktion der Religion in der Vormoderne unter den geänderten Umständen neu zu erweisen. Andere laborierten an den überkommenen Paradigmen der Theologie und sortierten sie auf neue Weise. Eine gewisse Christozentrik wie bei Barth oder Balthasar schien ein Mittel der Wahl zu sein. In dieser Krise steht auch Peterson, aber er steht dort alleine, denn kein anderer folgte ihm auf seinem Weg. Zu katholischen Erneuerern wie Przywara oder Balthasar hielt er Distanz, den Neuaufbruch der sog. Dialektischen Theologie kritisierte der 1930 zur katholischen Kirche konvertierte Bonner Professor für Kirchengeschichte und Neues Testament mit harten Worten. Peterson konfrontierte die Krise mit der Krise, der Christus-Krise. Mit Christus hat der neue Äon begonnen, die Welt ist seitdem die alte Welt, gehört zum alten Äon, ist zum Vergehen und zum Gericht bestimmt. So hat die Rede von der Krise in diesem Buch eine doppelte Bedeutung. Nach ihren beiden Seiten ist sie noch nicht vorüber, und daraus kommen das Interesse und die

Fragestellung von Christian Stoll: Ob von Peterson etwas für die Modernisierungskrise des heutigen Christentums zu gewinnen ist? Ob der „Outsider" der Theologie (Giancarlo Caronello) Kirche und Theologie einen anderen Weg in die Moderne weisen kann?

Was es heißt, Christus als Krise der Krise zu denken, zeigt Stoll entlang der drei Begegnungen, die Petersons theologischen Weg geprägt haben. Gegenüber Harnack insistierte Peterson darauf, dass nach dem Ende des landesherrlichen Kirchenregiments die Kirche nicht ins Private absinken dürfe, dass in ihr Recht und Autorität erhalten bleiben müssen. Die Begründung erfolgt aus dem Reich Gottes, das heißt aus der Eschatologie: Die Welt ist erschüttert, seitdem Christus zur Rechten Gottes erhöht worden ist, wie könnte das eine nur private Angelegenheit sein? Die Eschatologie hat ihre eigene Öffentlichkeit, das deutet sich gegenüber Harnack schon an. Im Dialog mit Barth vertieft sich der Sinn der Christus-Krise. Der Abschnitt über Peterson und Barth ist für mich der beste, weil innovativste des Buches. Gemeinhin wird angenommen, Peterson habe sich von Barth ab- und der katholischen Theologie zugewandt, oder umgekehrt: Er habe Barth, der seine Thomas-Vorlesung gehört hat, ein Stück weit katholisiert. Aber so ist es nicht, das zeigt Stoll mit aller Deutlichkeit aus den Texten. Peterson war mindestens so „dialektisch" wie Barth, so sehr wie die erste Auflage des Römerbriefs, aber er wollte nicht zugeben, dass sich die Diastase von Christus-Offenbarung und Welt nur im Inneren der Existenz abspielt. Er warf Barth (dem frühen Barth!) Unanschaulichkeit vor und votierte deshalb für Dogma, Recht und Autorität in der Kirche. Die Offenbarung ist Einspruch gegen die Welt, dieser muss anschaulich werden. Dass es ihm bei seinem Eintreten für das Dogma nicht um dessen Inhalte geht, arbeitet Stoll, der auch sonst der Sprachgestalt der Theologie Petersons Beachtung schenkt, gut heraus. Dogma ist eine Praxis des Einspruchs, es ist eine eschatologische Sprachform. Ansonsten waren Barth und Peterson einig in der Ablehnung des thomistischen Intellektualismus. Zu den Inhalten der traditionellen katholischen Theologie hat Peterson nie eine Nähe gefunden. Er konzipierte die Kirche so, wie Barth sie konzipiert hätte, wenn er katholisch gewesen wäre. Was nun die Anschaulichkeit betrifft: Von Carl Schmitt, dem dritten Gesprächspartner, lernte Peterson das Juristische und das Politische und bezog dies auf die Kirche, die er im Rahmen seiner altkirchlichen Studien als die *ekklesia*, die Vollversammlung der Bürger einer antiken *polis* erkannt hatte. Die *polis* der Kirche ist das himmlische Jerusalem, die Himmelsstadt. Liturgische Akklamationen der Kirche auf Erden sind Rechtsakte, Bestätigungen des rechtmäßigen Kyrios, der für die Kirche Christus ist. Nicht viel hätte gefehlt, und Peterson wäre Schmitt auf seinem vom italienischen Faschismus inspirierten Weg in die totalitäre Massendemokratie gefolgt, war er doch in den formalen Elementen – Dezisionismus, Repräsentation, Akklamationen des Volkes zu den vorgelegten Entscheidungen, Ablehnung des Diskurses – mit ihm einig. Aber das Eschatologische ist wieder die Wegscheide. Schmitt wollte theologische Begriffe für die politische Machtbeschaffung instrumentalisieren, Peterson hielt sich an den kommenden Christus, der jede politische Ordnung in Frage stellt. Mit Stoll wäre zu streiten über die Rolle des Aristoteles im Monotheismus-Traktat. Erweist sich dessen Satz „nicht gut ist Vielherrschaft, einer sei Herr" tatsächlich als „prägnante Charakterisierung der Christozentrik Petersons" (227), oder ist er nicht vielmehr Ausdruck jener monarchianischen Theologisierung der Politik, gegen die Peterson im Namen der Trinität vorging?

Im nächsten Schritt unternimmt Stoll eine systematische Zusammenschau der Theologie Petersons unter dem Vorzeichen des Öffentlichkeitsbegriffs, sehr wohl im Bewusstsein der Fallstricke, die sich bei der Systematisierung eines unsystematischen, immer nur kontextuell arbeitenden Denkers ergeben. Ganz entgeht Stoll diesen Fallstricken nicht. An Peterson werden Fragen herangetragen, die nicht die seinen waren. Zu diesen hat er dann wenig Genaues zu sagen. Das gilt zum Beispiel für die Frage nach dem Verhältnis der Kirche zum Staat. Peterson postuliert hier lediglich eine negative Beziehung: Seine Theologie setzt der totalitären Selbstdivinisierung des Politischen

eine Grenze. Nur indirekt lässt sich daraus eine positive Beziehung zum liberalen, religionsneutralen Verfassungsstaat ermitteln. Eigene politische Gestaltungsideen bringt Peterson nicht ein. Seine Himmelsstadt ist nach dem Modell einer Monarchie gebaut. – Im Lesefluss ergeben sich in diesem Kapitel Redundanzen, werden doch die immer gleichen und im Grunde ja nur wenigen Elemente des peterson'schen Denkens in immer neuen Konstellationen aufgegriffen. Und doch ist es ein nicht zu unterschätzendes Verdienst, einmal, soweit ich sehe zum ersten Mal, eine solche synthetische Gesamtschau der Theologie Petersons zu entwerfen.

Im letzten Kapitel geht es sodann um Petersons Beitrag zum katholischen Diskurs über die Kirche in der Moderne. Peterson hat kontextsensibel, damit auch modernitätssensibel gearbeitet; ist er deswegen für ein geklärtes Verhältnis der Kirche zur Moderne in Anspruch zu nehmen? Stoll geht die Sache so an, dass er Petersons Zugang zur Moderne mit dem des II. Vatikanum vergleicht. Hier liegen zwei Kirchendiskurse vor. Verhältnis zu Moderne: Peterson – kritisch; Vatikanum II – dialogisch. Kirchenbegriff: Peterson – juridisch; Vatikanum II – Kirche als universales Heilssakrament. Kann man das übereinbringen? Bei Stoll sieht es so aus, als wolle er das II. Vatikanum mit Peterson nachbessern, etwa in Bezug auf den Öffentlichkeitsbegriff und die Begründung des Amts. Dass aber die Öffentlichkeit so wenig im Focus des Konzils steht, von der Liturgie als *cultus publicus* (SC 7) einmal abgesehen, hat sicher auch sachliche Gründe, die weiter gehen als deren Verwurzelung im vorkonziliaren, an der *Societas perfecta*-Ekklesiologie orientierten *Ius Publicum Ecclesiasticum*. Man müsste einmal den instruktiven Katalog von Öffentlichkeitsmodellen, die Stoll in diesem Buch und in früheren Zeitschriftenaufsätzen vorgelegt hat, durchgehen unter der Frage, welcher davon mit der Kirche des Konzils kompatibel ist. Ich vermute, das peterson'sche Modell wäre nicht dabei.

Aber was ist denn nun genau der peterson'sche Öffentlichkeitsbegriff und was kann er für die Kirche heute erbringen? Diese Frage, die den ganzen Text durchzieht, wird zum Schluss beantwortet. Was bedeutet er über die bisher schon immer thematisierte Zurückweisung politischer Selbstidolatrisierung, die in der Eschatologie begründet ist und in der Liturgie proklamiert wird, hinaus positiv? Ist der „Gottesdienst als Lebensform" zu verstehen? Gibt es eine davon herkommende „Ethik für Christenbürger"? Die Antwort gibt Stoll mit dem evangelischen Theologen Bernd Wannenwetsch, der 1997 ein Buch vorgelegt hat, das die Ausdrücke des letzten Satzes im Titel führt. Die letzten Seiten profitieren sehr von Wannenwetschs in der Tat sehr instruktiven Überlegungen zur Öffentlichkeit der Kirche, die aus dem Gottesdienst erwächst. Wannenwetsch kannte Peterson nicht einmal, hat ihn jedenfalls nicht benutzt. So wunderlich kann es gehen. Der lange Weg über Peterson war gar nicht nötig. Man kann auch schneller und sogar besser ans Ziel kommen.

Trotz des fatalen Endes ist Stolls Werk höchst ertragreich und sehr zu loben, nicht nur wegen seiner Gründlichkeit und seiner überragenden Literaturkenntnis. Ich sehe einen dreifachen Ertrag:

(1) Aus der ganz neu entdeckten Nähe zwischen Barth und Peterson folgt: Es gibt auch eine katholische „dialektische" Theologie. Das haben wir bisher trotz Balthasars Barth-Buch nicht gewusst. Sie ist katholisch darin, dass sie die Dialektik ekklesiologisch anschaulich werden lässt. An Peterson ist zu sehen, was für einen Gewinn das über Barth hinaus ausmacht.

(2) Petersons Theologie bestätigt auf ganzer Linie das systemtheoretische Axiom, nach dem operative Geschlossenheit die Bedingung für Umweltoffenheit ist. Wo diese operative Geschlossenheit besteht, hat er gezeigt: im Gottesdienst. Von da aus konnte er umweltoffen sein, konnte er als einer der wenigen Theologen seiner Zeit dem NS-Totalitarismus theologisch entgegentreten. Die Krise der katholischen Kirche unserer Zeit rührt vielleicht daher, dass die operative Geschlossenheit der vom II. Vatikanum ausgehenden Kirche unsicher ist. An dem Typus von Petersons Theologie ist deshalb in der fortdauernden Krise Maß zu nehmen.

(3) Der letzte und meines Erachtens wichtigste Ertrag dieses Buches vollzieht sich gleichsam im Rücken von Stolls Ausführungen. Er kommt dort zum Vorschein, wo Stoll von den „Leerstellen" Petersons spricht. Peterson hat keine Inkarnation im Sinne der Menschwerdung Gottes (278). Nach ihm nimmt Gott nicht die Natur des alten Menschen an; Erlösung ist nicht Erlösung des Menschen, sondern vom Menschen (295). Dementsprechend gibt es bei ihm keine Theologie von Natur und Gnade (345–349). Das Kreuz hat bei ihm keine Heilsbedeutung, er kennt keine Sühneopfertheologie (296–302). Peterson weiß nichts von der Gegenwart Christi in den eucharistischen Elementen (336 f.). Er lehnt eine Gründung der Kirche durch Jesus ab, ist nicht interessiert an der Einsetzung der Bischöfe durch die Apostel, lehrt keine apostolische Sukzession (325–331). Er denkt von dem aus, was in der Kirche geschieht, also aktualistisch, und nicht ontologisch, von Seinsbegriffen aus. Und noch einiges andere wäre da zu nennen. Kontext- und modernitätssensibel wie er war, ist er auf diese Dinge einfach nicht mehr gekommen. Peterson war nicht vorbelastet durch die Tradition. Das heißt aber doch: Es gibt eine Theologie, eine bei Peterson zweifellos gute, sogar eine katholische Theologie, die ohne diese Altlasten auskommt. Hat nicht Peterson dem eusebianisch-konstantinischen Christentum in seinem Monotheismus-Traktat den Abschied gegeben und damit auch der Menschwerdungs-Weihnachtstheologie, die damit zusammenhängt? Was dabei herauskommt, eine wirklich postkonstantinische Theologie zu machen, das hat er gezeigt. Und Stoll hat uns dafür die Augen geöffnet. Das ist die in diesem Buch vermittelte „neue Sicht".

Th. Ruster

Frauen in der Kirche: Denkanstöße zur Geschlechterfrage – Donne nella Chiesa: Spunti de riflessione sulla questione di genere. Herausgegeben von *Jörg Ernesti, Martin M. Lintner, Markus Moling* (Brixner Theologisches Jahrbuch; 9). Brixen / Innsbruck: Verlag A. Weger / Tyrolia-Verlag 2019. 230 S., ISBN 978–3–7022–3738–7 (Hardback).

Seit einigen Jahren und in vielen Regionen der Welt gehört zu den auch im Bereich der katholischen Kirche am nachdrücklichsten diskutierten Themen die Frage, ob und wie die Stellung der Frauen in der Kirche entfaltet und gestärkt werden kann. Sie wird in nicht selten lautstarken Formen erörtert – und dies nicht nur unter den betroffenen Frauen, sondern auch im Bereich der akademischen Theologie und des kirchlichen Lehramts. Was sich dabei zeigt, lässt sich nicht auf einen einfachen Nenner bringen. Es weist vielmehr zahlreiche Aspekte auf. Davon einen Eindruck zu vermitteln, macht das Programm des vorliegenden Bandes aus. Dass die Stellung der Frauen in der katholischen Kirche neue und erweiterte Formen annehmen kann, ja soll, bestimmt die Positionen, die in den recht unterschiedlich ausgerichteten Beiträgen mal mehr, mal weniger entfaltet werden. Das Spektrum der Themen, die in den Aufsätzen behandelt werden, ist sehr breit. Ob und in welchen Formen es gegebenenfalls in der näheren oder ferneren Zukunft auch eine Zulassung von Frauen zum geweihten Amt geben kann und geben sollte, kommt immer wieder zur Sprache. Ein eindeutiges Ja auf diese Frage wird zugunsten der Darlegung der verschiedensten Gesichtspunkte pro und contra zurückgehalten.

Die Autorinnen und Autoren der insgesamt 14 Beiträge gehören mehrheitlich zum Lehrkörper der Philosophisch-Theologischen Hochschule Brixen. Sie repräsentieren die verschiedenen philosophischen und theologischen Fachgebiete. Sie steuern in ihren Texten bei, was sich ihnen dort an Einsichten und Ansichten zum Thema „Denkanstöße zur Geschlechterfrage" gezeigt hat. So bietet der Band schließlich ein vielgestaltiges, tendenziell umfassendes Panorama ihrer einschlägigen Aspekte. In mehreren Beiträgen legen Autoren ihre exegetischen, dogmatischen und kanonistischen Auffassungen zu der Frage dar, welche Gesichtspunkte im Blick auf eine Ordination von Frauen zum Diakonen- und Priesteramt zu beachten sind. *Christoph J. Amor* hat sich dazu geäußert in „Geschlecht als Weihehindernis? Streitfall Frauenordination"

(21–40), und *Michael Mitterhofer* in „Can. 1024 – Die heilige Weihe empfängt gültig nur ein getaufter Mann. Zeitgemäße und unzeitgemäße Notizen zu einem komplexen Thema" (147–165). In zwei Beiträgen lenken die Autoren den Blick auf die laufenden Debatten zur Frage, was die aktuellen Diskussionen zur Geschlechterphilosophie und -soziologie für die innerkirchlichen Auseinandersetzungen beitragen können: *Johann Kiem* ist der Verf. von „Das Phänomen ‚Gender'. Chancen und Grenzen pädagogischer (De)Konstruktionsansätze von Geschlechterrollen" (103–112). Auf *Martin M. Lintner* geht der Text zurück „Der Kirche liebe Not mit Gender. Eine kritische Bestandsaufnahme anhand von *Amoris laetitia*" (113–132). In einigen Beiträgen wird an Frauen erinnert, die, ohne mit einem Amt in der Kirche betraut gewesen zu sein, ihr Christsein überzeugend gelebt haben – „Königin Christina von Schweden" (1626–1689) und „Klara von Assisi" (1193–1253). In zwei Aufsätzen geht es um einige Beobachtungen zur Stellung von Frauen in einigen alttestamentlichen Texten – *Ulrich Fistill*, „Ihr dürft nicht ihre Töchter zu Frauen für euch nehmen! (vgl. Neh 13,25). Das biblische Mischehenverbot im Hinblick auf die Weitergabe des jüdischen Glaubens" (67–78) und *Maria Theresia Ploner*, „‚Me Too' biblisch. Sexuelle Gewalt an Frauen im kollektiven Gedächtnis Israels" (195–208). In zwei weiteren Beiträgen wird über die Verläufe und Ergebnisse von Gesprächen informiert, die zum Thema „Die Frauen in der Kirche" stattgefunden haben: *Eva-Maria Faber*, „Um Himmels willen nicht mehr ohne… Das Projekt ‚Für eine Kirche mit* den Frauen" (57–66) und *Alexander Notdurfter*, „Weder Hand noch Altar. Über Frauen, Kirchen und Theologien" (181–194).

Lässt man die in diesem Jahrbuch präsentierten Texte noch einmal gesamthaft auf sich wirken, so kann man nur feststellen: Der Band ist eine durchaus hilfreiche, in gutem Sinne unaufdringliche, aber umso facettenreichere Handreichung für jeden/jede, der/die in der gesellschaftlich und dann auch kirchlich laufenden Debatte über eine Neugestaltung der Rolle der Frauen engagiert ist. Seine Einheit ist eine lockere. Man wird ihm wohl am ehesten gerecht, wenn man ihn als eine Zusammenstellung recht unterschiedlicher und durchaus nicht erschöpfender Informationen und Reflexionen, die zur Urteilsbildung beim Thema „Frauen in der Kirche" beitragen können, versteht. Das Bild, das dem Leser der Beiträge schließlich in Erinnerung bleibt, weist freilich eine Leerstelle auf, die nicht ohne Bedeutung ist und deswegen nicht unerwähnt bleiben soll: Sie betrifft die theologischen Letztbegründungen der Gestalt und des Auftrags der Kirche. Sie haben nach Gottes Willen nicht nur apostolische, sondern auch, ja im ursprünglichsten Sinn marianische Dimensionen. Und in eben diesen gründen dann auch die jeweiligen Lebens- und Glaubensvollzüge aller ihrer Glieder, der Männer wie der Frauen. W. Löser SJ

Eucharistie – Kirche – Ökumene: Aspekte und Hintergründe des Kommunionstreits. Herausgegeben von *Thomas Söding* und *Wolfgang Thönissen* (Quaestiones disputatae; 298), Freiburg i. Br.: Herder 2019. 496 S., ISBN 978–3–451–02298–2 (Paperback); 978–3–451–82298–8 (PDF).

Im Februar 2018 haben die deutschen Bischöfe eine „Orientierungshilfe" herausgegeben: „Mit Christus gehen – Der Einheit auf der Spur. Konfessionsverbindende Ehen und gemeinsame Teilnahme an der Eucharistie". Eine Anregung von Papst Franziskus, die er 2015 einer evangelischen Christin in einem Gespräch gegeben hatte, aufgreifend eröffnen sie die Möglichkeit für einen evangelischen Partner bzw. für eine evangelische Partnerin in einer konfessionsverbindenden Ehe, während einer katholischen Eucharistiefeier zu kommunizieren, wenn sie ein starkes Bedürfnis empfinden, dies zu tun. Zuvor sollen sie sich in einem Gespräch mit einem Vertreter der Kirche vergewissert haben, dass dieser Schritt gut begründet ist. Der Empfang des eucharistischen Leibes und Blutes Christi in einem katholischen Gottesdienst wird als möglich angesehen, weil er als eine Darstellung einer schon bestehenden,

im Sakrament der Taufe und der Ehe sowie im Ja zum Evangelium gründenden Gemeinsamkeit verstanden werden kann.

Der vorliegende Band wird durch den Text der „Orientierungshilfe" sowie einen „Anhang" eröffnet. Dieser „Anhang" bietet einige Themenvorschläge für das der Einladung zur Kommunion im katholischen Eucharistiegottesdienst vorausgehende Gespräch. Nimmt ein einer nicht-katholischen Kirche angehöriger Christ die ihm nun eröffnete Möglichkeit wahr, so realisiert er einen geistlichen und kirchlichen Akt, der nicht wenige theologische und ökumenische Aspekte aufweist. Im Wesentlichen konvergieren diese miteinander; doch stehen sie hier und da auch in Spannung zueinander. Die insgesamt 20 Aufsätze, die von engagierten und durchweg kompetenten Autorinnen und Autoren verfasst und nun im vorliegenden Band veröffentlicht worden sind, ergeben in ihrer Summe eine quasi-systematische Deutung und Darstellung dieses Aktes. Einen Auftakt zu diesen Aufsätzen bildet eine „kurze Einführung in die ‚Orientierungshilfe'" (41–61). Sie stammt aus der Feder der beiden Herausgeber des Buches, *Thomas Söding* und *Wolfgang Thönissen*. Die dann folgenden Aufsätze sind zu fünf Gruppen zusammengestellt. Diese stehen jeweils unter einem leitenden Gesichtspunkt. So kommen die wesentlichen Dimensionen, die den Akt des ökumenisch geöffneten Kommunionempfangs ausmachen, zum Tragen. Dies sind die ordnenden Stichworte: 1. Kirche und Eucharistie; 2. Sakrament und Glaube; 3. Katholizität und Ökumene; 4. Gewissen und Norm; 5. Kodex und Praxis. Wie ein roter Faden zieht sich durch viele der Aufsätze die Erinnerung an frühere Entscheidungen, die unter bestimmten Bedingungen bereits auf die Zulassung nicht-katholischer Christen zum eucharistischen Kommunionempfang hinausliefen. Dabei ist vor allem an die Nr. 8 der Erklärung „Unitatis redintegratio" des II. Vatikanischen Konzils sowie an die §§ 3 und 4 des can. 844 des CIC (1983) zu denken. Ein inhaltliches Motiv, das ebenfalls in allen Beiträgen zu diesem Band eine starke Beachtung findet, hängt mit der Deutung der Ehe als „Kirche im kleinen" – „Hauskirche" (LG 11) – zusammen. Auch wenn die beiden Ehegatten unterschiedlichen christlichen Kirchen angehören, verbindet sie gleichwohl auch in sakramentaler Perspektive zum einen ihr Getauftsein auf den Namen Jesu und zum anderen ihr zur Begründung ihrer Ehe gesprochenes Jawort. Alle Beiträge zum vorliegenden Band lassen erkennen: Die „Orientierungshilfe" hat den Sinn, eine Gewissensentscheidung des in einer konfessionsverbindenden Ehe lebenden evangelischen Partners im Blick auf seine Kommunionteilnahme zu begleiten und zu befördern. Und alle Beiträgerinnen und Beiträger kommen darin überein, dass sie den ökumenisch wichtigen Schritt, den die deutschen Bischöfe mit der „Orientierungshilfe" gesetzt haben, für möglich und hilfreich halten. Eine gewisse Zurückhaltung gegenüber der die „Orientierungshilfe" bestimmenden Argumentationsweise kommt allerdings in dem Beitrag des Tübinger Moraltheologen *Franz-Josef Bormann* – „Norm und Gewissen. Moraltheologische Überlegungen zu einer problematischen Tendenz in der jüngeren Lehrentwicklung" (333–353) – zum Tragen. Er gibt zu bedenken, dass es auf Dauer glaubwürdiger und auch hilfreicher wäre, wenn die kirchlicherseits vertretenen, das konkrete Handeln der Gläubigen leitenden Normen bestimmter und verbindlicher gefasst würden als es seit einiger Zeit in einigen Bereichen und nun auch da, wo es um die Zulassung oder Einladung nicht-katholischer Christen zur Kommunion im katholischen Gottesdienst geht, der Fall war. So könnte sich das persönliche Gewissensurteil vorbehaltloser an ihnen ausrichten und müsste deren Defizite nicht aus eigener Kraft und Einsicht kompensieren.

Auf eine Gruppe von Beiträgen sei eigens hingewiesen. Es handelt sich um die Stellungnahmen, die von Theologinnen und Theologen verfasst wurden, die die unterschiedlichen Konfessionen und Traditionen repräsentieren. Sie legen das jeweilige Abendmahlsverständnis und die daraus sich ergebende ökumenische Praxis dar. *Dorothea Sattler* steht für die katholische Konzeption, *Friederike Nüssel* für die evangelische, *Uwe Swarat* für die baptistische, *Athanasios Vletis* für die orthodoxe und schließlich *Hacik Rafi Gazer* für die armenisch-apostolische. Was sich in diesen Texten zeigt, ragt einerseits in die in der „Orientierungshilfe" angezielte katholische

Gottesdienstpraxis hinein und ist andererseits darüber hinaus für den Bereich der Fragen relevant, die die Abendmahlgemeinschaft zwischen den christlichen Kirchen überhaupt betreffen.

Die Ausführungen, die im vorliegenden Buch gesammelt sind, lenken die Aufmerksamkeit nachdrücklich, ja fast ausschließlich auf die Einladung evangelischer Ehepartnerinnen und Ehepartner zum Empfang der Kommunion im katholischen Eucharistiegottesdienst. Diese thematische Konzentration hat ihren Preis: Es kommt nur am Rande zur Sprache, dass der Vollzug des Kommunionempfangs in eine vieldimensionale eucharistische Liturgie eingebettet ist. In dieser ereignet sich hier und jetzt die Kirche. In leibhaftig konkreter Weise tritt sie, die das Volk Gottes und der Leib Christi und der Tempel des Heiligen Geistes ist, in der Gemeinde der versammelten Gläubigen hervor. Und in der Teilnahme der Christen am ganzen eucharistischen Gottesdienst zeigt sich und festigt sich ihre in der Taufe begründete Zugehörigkeit zu dieser Kirche. In einem Aufsatz kommt das Eingebettetsein des Kommunionempfangs in das Ganze der Feier der Eucharistie noch am ehesten zur Geltung: Dort, wo an die Weisungen des Wiener Kardinals Schönborn erinnert wird, der die Zulassung nicht-katholischer Christen zur Kommunion daran bindet, dass sie ein aufrichtiges „Amen" zu den im II. Eucharistischen Hochgebet zur Sprache kommenden Gehalten sagen können – *Stefan Kopp*, „Das ‚Amen' zum Hochgebet und beim Kommunionempfang" (111–134).

Wer die Fülle der Aussagen, die der Leserin und dem Leser dieses Buches angeboten und auch zugemutet werden, noch einmal gesamthaft auf sich wirken lässt, wird sich in neuer Weise als gerüstet erleben, die ökumenisch anspruchsvolle Öffnung der katholischen Eucharistiepraxis mitzutragen. Deswegen sollte dieses Buch im ökumenisch sensiblen Bereich der katholischen Gottesdienstpraxis ernsthaft beachtet werden.

W. Löser SJ

500 Jahre Reformation – wo steht die Ökumene?. Herausgegeben von *Bertram Stubenrauch, Athanasios Vletsis, Friederike Nüssel* und *Michael Huber* (Beiträge aus dem Zentrum für ökumenische Forschung München; 6). Berlin: LIT-Verlag 2018. 392 S., ISBN 978–3–643–13674–9.

Im Jahre 2017 jährte sich zum 500. Mal der Jahrestag der Wittenberger Reformation. In vielen Veranstaltungen und in vielen Veröffentlichungen wurde die vielschichtige Bedeutung dieses Ereignisses für die christlichen Kirchen und die neuzeitliche Welt erörtert. Dabei stellte sich auch nachdrücklich die Frage, ob die christlichen Kirchen die als Folge der reformatorischen Ereignisse verloren gegangene oder zumindest beeinträchtigte Einheit wiedergewinnen könnten. Die ökumenische Bewegung, die seit einem Jahrhundert die Kirchen neu aufeinander zugeführt hat, ohne freilich ihr letztes Ziel – ihre sichtbare Einheit – schon erreicht zu haben, bestimmte die einstweilen jüngste und gleichzeitig bedeutendste Phase der Folgegeschichte der Reformation. In die nun schon lange Reihe der ökumenisch angelegten Gesprächsprojekte fügte sich von April 2016 bis Juni 2017 eine dreisemestrige Vortragsreihe an der Universität München ein. Sie wurde von mehreren Institutionen getragen – vom Münchener „Zentrum für ökumenische Forschung", von der „Eugen-Biser-Stiftung", vom „Zentrum Seniorenstudium" der Universität München und vom „Ökumenischen Institut" der Universität Heidelberg. An zehn Vortragsabenden traten jeweils drei Referentinnen und Referenten auf. Sie legten als Vertreterinnen und Vertreter ihrer Kirchen und ihrer Theologien eine katholische, eine protestantische und eine orthodoxe Position zu einem ökumenisch relevanten Thema dar. Die zehn Themen waren so ausgewählt, dass sie tendenziell umfassend das breite Spektrum der aktuellen ökumenischen Konvergenzen und Divergenzen zur Sprache kommen ließen. Der vorliegende Band enthält die Texte, die die Theologinnen und Theologen vorgetragen haben.

Dies waren ihre Themen: 1. Abend: Gottes eine Kirche – unsere gespaltenen Konfessionen?; 2. Abend: Schrift, Konzil oder Papst – wer hat das Sagen in der Kirche?; 3. Abend: Zweiklassengesellschaft? – Laien und Amtsträger; 4. Abend: In der Taufe geeint, entzweit am Tisch des Herrn – wie lange noch?; 5. Abend: Glaube und Vernunft – Konflikt oder Harmonie?; 6. Abend: Erlösung im Widerstreit – was gibt uns Grund zur Hoffnung?; 7. Abend: Streitfall Ehe?; 8. Abend: Lebensschutz um jeden Preis? Fragen zur Bioethik; 9. Abend: Gelebter Glaube – Liturgie, Askese, Spiritualität; 10. Abend: Einheit oder Gemeinschaft – Ökumenische Zielvorstellungen.

Die insgesamt 30 Texte, die in München vorgetragen wurden und nun hier zugänglich gemacht worden sind, lassen die ökumenische Szene in ihrer Lebendigkeit, Mannigfaltigkeit und Ernsthaftigkeit erkennbar werden. Stellvertretend seien drei von ihnen genannt. Der erste Text stammt von *Ludwig Mödl*, der in bemerkenswert lebendiger und anschaulicher Weise dargestellt hat, was den gelebten Glaubensvollzug, wie er unter Katholiken seit Langem und in Stücken auch heute noch erlebt werden kann, kennzeichnet – „Was macht den Katholiken aus?" (309–314). Er lässt erkennbar werden, dass sich das geistliche Leben, wie es katholischerseits eingespielt ist, schwerpunktmäßig in der Sphäre leiblicher Vollzüge entfaltet. Der zweite Text wurde von *Friederike Nüssel* vorgetragen – „Ökumenische Zielvorstellungen – Protestantische Perspektive" (344–355). Sie zeichnet zunächst die neuere Geschichte der ökumenischen Bewegung nach und legt dann dar, dass sich das protestantische Konzept künftiger Gemeinschaft unter den christlichen Kirchen nach wie vor am Artikel 7 des „Augsburgischen Bekenntnisses" (1530) zu orientieren hat. Der dritte Text stammt von *Anastasios Kallis* – „Orthodoxe Perspektive" (39–51). Er erinnert zunächst an einige ökumenische Übereinkünfte, zu denen die orthodoxen Kirchen im zurückliegenden Jahrhundert beigetragen haben. Sodann deutet er an, dass und wie die Grundbestimmung der Synodalität, der sich die orthodoxen Kirchen verpflichtet wissen, ökumenisch fruchtbar gemacht werden könnte, ja sollte.

Lässt man die zahlreichen Texte, die den vorliegenden Band füllen, noch einmal im Ganzen auf sich wirken, so wird man den Eindruck gewinnen können, es komme hier erneut deutlich zur Geltung, was vor einigen Jahren beim Versuch, die ökumenische Szene gesamthaft zu kennzeichnen, als „Ökumene der Profile" bezeichnet wurde. Diese wurde als Alternative zur „Konsensökumene" verstanden. Ja, so stellt es sich auch heute, da die Reformation schon ein halbes Jahrtausend zurückliegt, noch dar: Zu den verschiedenen Themen, die ökumenisch relevant sind, können, ja müssen die konfessionell entstandenen und überlieferten Positionen einander in ihrer Unterschiedlichkeit gegenübergestellt werden. Das ist die Gesamtaussage der vorliegenden Dokumentation.

Abschließend sei noch auf ein Defizit in den ansonsten anregenden und ausreichenden Darlegungen hingewiesen. Nicht ein einziges Mal stößt der Leser der vielen Seiten auf das, was die Verwurzelung der Kirche im Judentum ausmacht. Dies wäre aber doch für das ökumenische Suchen und Trachten der christlichen Kirchen hochrelevant; denn die Spaltungen, die die christliche Welt belasten, haben ihre Ursache auch darin, dass die bleibende Verwiesenheit der Kirche auf Israel nicht oder nicht in rechter Weise Beachtung gefunden und Gestalt gewonnen hat. Von daher muss sich der innerchristliche, ökumenische Dialog auch auf den christlich-jüdischen Dialog hin öffnen; denn nur so können sich die tieferen Gründe für die Spannungen und Trennungen zwischen den christlichen Kirchen zeigen und heilsame Entscheidungen ins Auge gefasst werden. W. Löser SJ

Hoff, Gregor Maria: *Religionsgespenster.* Versuch über den religiösen Schock. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2017. 250 S., ISBN 978–3–506–78706–4 (Paperback).

„Lumpensammlerin" hat der an der TU Dortmund lehrende Theologe Thomas Ruster die Fundamentaltheologie einmal genannt. Diese Disziplin interessiere sich für alles, was relevant ist, um christlichen Glauben als vernünftig auszuweisen und dem

klassischen Vorurteil entgegenzutreten, man müsse seinen Verstand sozusagen an der Kirchentüre abgeben, bevor man eintritt… „Rechenschaft ablegen" lautet dafür das Stichwort nach 1 Petr 3,15! Der Salzburger Fundamentaltheologe Gregor-Maria Hoff erweist sich hier als Meister seines Fachs, denn er bemüht dafür sogar das Phänomen des Gespenstes. Aber nicht das des Kommunismus, das fundamentaltheologisch natürlich ebenfalls relevant wäre, sondern ein von Peter Sloterdijk im Jahr 2009 entdecktes: „Ein Gespenst geht um in der westlichen Welt – das Gespenst der Religion" (14).

Worum geht es? „Gespenster", so Hoff, „wird man nicht einfach los. Sie lassen sich nicht vertreiben. Man muss sich ihnen stellen, sich über ihre Motive Rechenschaft geben und über ihre Funktionsweise aufklären. Daran arbeitet dieses Buch" (11). Schon in der Einleitung (13–25) wird deutlich, wie ernst es um die Metapher des Religionsgespenstes bestellt ist. Sie setzt ein mit einem schockierenden Bild aus einer Videoaufnahme, das die Hinrichtung eines auf dem Boden liegenden Polizisten zeigt – bei der Erstürmung des Bürogebäudes des Satiremagazins *Charlie Hebdo* in Paris durch IS-Terroristen im Januar 2015. Das zweite Bild: Abu Ghraib, die fotografische Inszenierung des Todes. Es geht folglich um eine Art Religionskritik der Gegenwart: „Der Blick auf *Religionsgespenster* stellt religiös eingespielte Codierungen gesellschaftlicher Prozesse zur Diskussion" (18 f.).

Und das auf essayistische Art und Weise, didaktisch ebenso gewieft wie hilfreich eingerichtet: Denn am Ende jedes der neun Kapitel gibt es eine kompakte, thesenhafte Zusammenfassung, die auch dabei hilft zu kontrollieren, ob man den Gedankengang nachvollziehen und auf den Punkt bringen kann, was bei der Überfülle an Beobachtungen und Anmerkungen sehr anspruchsvoll und keineswegs immer leicht ist (52–53: Die theoretische Figur des Gespensts; 68–69: Das Gespenst des Glaubens; 88–90: Unter Schock – Zur Erfahrung von Unwirklichem; 118–119: Ein Raum des gespenstisch Bösen; 131–132: Gespenstische Gewalt – im Namen Gottes; 151–153: Religionskritische Sphären; 187–189: Gespensterkabinette – zwischen Leben und Tod; 218–219: Räume des Verschwindens; 236–237: Das Fleisch Gottes – die Auflösung gespenstischer Hybridität; sowie die Zusammenfassung 246–248: Religionsgespenster).

Grenz- und Schockerfahrungen kommen zur Sprache, der Tod, Risse in Gesellschaft und Kirche(n) werden benannt. Stichwörter wie Transzendenzsiegel, Islamismus, Abendland, Säkularisierungserwartung, *Public Religions*, Lampedusa begegnen, um nur einige zu nennen. Was ist vom Glauben zu halten angesichts vielfältiger Infragestellungen? Prominente Gewährsmänner sind: Theodor W. Adorno, Giorgio Agamben, José Casanova, Peter Sloterdijk, Karl Rahner, Johann Baptist Metz, Armin Nassehi, … Vieles ist und viele sind hier versammelt zwischen zwei Buchdeckeln, man bestaunt ein Feuerwerk an Namen, Ereignissen und Zuständen – es sind faszinierende Analysen und kühne Tiefgänge, einseitig natürlich oft, aber nicht vereinnahmend, nicht immer leicht lesbar, aber gewinnend geschrieben – bis hin im Übrigen zu den Traditionen vom leeren Grab und einer knappen Analyse der Emmaus-Perikope am Ende: „Das *leere Grab* wird damit zur theologischen Ortsbestimmung radikaler Transzendenz. Das religiöse Ereignis, das dieser Ort verbürgt, ist dem ‚Schock aus dem Nichts' ähnlich – man kann es nicht erwarten. […] Das schockiert – weil es eine Hoffnung in Gang setzt, die alles verwandeln könnte" (245). – Eines macht diese Essay-Sammlung (drei Beiträge waren bereits früher veröffentlicht) auch deutlich: Theologie kann spannend sein, selbst wenn (und obwohl) sie die Anstrengung des Begriffs nicht scheut, wenn sie analysiert, das Gespräch mit den „Gegenwarten" sucht und nicht nur „ewige Wahrheiten" mehr oder weniger gekonnt und originell repetiert.

A. R. Batlogg SJ

4. Spirituelle Theologie

Lohfink, Gerhard: *Das Geheimnis des Galiläers*. Ein Nachtgespräch über Jesus von Nazaret. Freiburg i. Br.: Herder 2019. 280 S., ISBN 978–3–451–38270–3 (Hardback); 978–3–451–82270–4 (PDF).

Im dritten Kapitel des Johannesevangeliums wird berichtet, dass Nikodemus, ein Pharisäer und bekannter Jude, bei Nacht zu Jesus gekommen ist, um mit ihm in ein Gespräch über sein Wirken und sein Wesen einzutreten. Es kommt zu seinem Höhepunkt in der Aussage Jesu, er sei der von Gott in die Welt gesandte „einzige Sohn Gottes". Wer sich ihm glaubend öffne, der werde nicht gerichtet, sondern gerettet. Er lebe dann im Licht und seine Taten würden dann in Gott vollbracht (Joh 3,1–21). In diesem Nachtgespräch offenbart sich Jesus vor Nikodemus und in ihm vor dem Volk, dem er entstammt, und schließlich vor der Gott suchenden und sich ihm öffnenden Welt.

Der Verf. hat sich zweifellos durch den Bericht über das Nachtgespräch zwischen Jesus und Nikodemus inspirieren lassen, nun seinerseits seine das Wirken und das Wesen, kurz: das „Geheimnis" des „Galiläers" – das ist Jesus von Nazareth – betreffenden Einsichten und Anliegen in der Form eines ausführlichen Protokolls eines Nachtgesprächs vorzutragen. Dieser fiktive Dialog findet im Laufe einer langen Nacht statt. Der eine Partner repräsentiert einen gebildeten Bibelausleger, dem es wichtig ist, dem Anspruch, den Jesus als Sohn Gottes erhoben und gelebt hat, zustimmend Ausdruck zu verleihen. Ohne Zweifel lässt dieser Partner durchgehend die Positionen zur Sprache kommen, für die der Verf. des Buches, also Gerhard Lohfink, selbst einsteht. In einem eigenen Kapitel, das das Buch unter der Überschrift „Ein Bekenntnis" beschließt, gibt der Verf. offen zu erkennen, dass dies der Fall ist. Der andere Partner ist ein gebildeter und gleichzeitig immer wieder eigene Einsichten und auch Einwände formulierender Zeitgenosse. Er stellt nicht selten Fragen, lässt sich aber doch gleichzeitig in der Regel auch auf den Weg mitnehmen, der ihm von seinem Gegenüber gezeigt wird. In ihrem sich über Stunden hinziehenden Gespräch blicken die beiden miteinander intensiv auf eine enorme Zahl biblischer, in der Regel in den Evangelien aufbewahrter Texte. Die vom Verf. gewählte Form der Wiedergabe eines sich über Stunden hinziehenden Dialogs hat den Sinn und ist geeignet, den Leser dieses Buches zum Augen- und Ohrenzeugen dieses Ereignisses werden zu lassen. Und so entsteht für ihn die Situation, angesichts des Gegenübers und Miteinanders der Dialogpartner selbst Stellung beziehen zu können, ja zu sollen.

Thema des Nachtgesprächs ist der Austausch über das, was sich beim aufmerksamen Blick auf eine große Zahl von Texten, die einerseits Szenen aus dem Leben Jesu und andererseits von Jesus gesprochene Worte überliefern, zeigt. Und der Leser des Buches erlebt sich nun als jemand, der eingeladen ist, mit den beiden Gesprächspartnern aufmerksam auf die Formen und die Inhalte dieser Texte zu schauen. Was die miteinander Sprechenden sehen und sagen und dem ihren Dialog mit- und nachvollziehenden Buchleser zu erkennen geben, ist die sich bildende und dann fest übernommene Überzeugung, dass das in den Texten zur Sprache Kommende so authentisch ist, dass es für echt-jesuanisch gehalten werden muss. Was Jesus gesprochen und getan hat und was in den Evangelien tradiert wird, hat seinen Grund in der Sendung, der zu folge er von Gott als sein letztes Wort und Werk für diese Welt bestimmt ist.

Die Jesus und sein „Geheimnis" vergegenwärtigenden Texte, die in dem „Nachtgespräch" angeschaut und ausgewertet werden, sind im vorliegenden Buch zu Gruppen geordnet. Es handelt sich um markante Worte, die Jesus gesprochen hat und die in den Evangelien tradiert werden, um Gleichnisse, in denen Jesus das Kommen der Gottesherrschaft zur Sprache gebracht hat, um Erzählungen, in denen Jesu Leben und Wirken festgehalten wird, schließlich um die Wiedergabe der inneren Spannungsbögen, die Jesu Verkündigung kennzeichnen.

Mit diesem Buch bezieht sein Verf. erneut und nachdrücklich Position auf dem Feld der neutestamentlichen Forschung. Diese war und ist neuzeitlich nicht selten dadurch gekennzeichnet, dass einige ihrer bekannten Vertreter die Sendung und den göttlichen Anspruch Jesu für eine frühkirchliche, in die Bibel rückprojizierte Konstruktion gehalten haben. Einige dieser Neutestamentler und ihrer Werke, von denen sich der Verf. ausdrücklich distanziert, werden namentlich genannt: Wilhelm Bousset (1863–1920) mit seinem Buch *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus* sowie Gerd Theißen mit seiner Schrift *Wie kam es zur Vergöttlichung Jesu?* (2008). Auch Rudolf Bultmann wird bisweilen erwähnt. Das vorliegende Buch hat ohne Zweifel nicht zuletzt den Sinn, eine dem kirchlichen Jesusglauben auch unter dem Anspruch neuzeitlicher Bibelforschung verbunden bleibende Position zu bezeugen. Der Titel, den der Verf. seinem Buch gegeben hat – *Das Geheimnis des Galiläers* –, soll in diese Richtung weisen. Wie schon in seinen früheren Büchern so hat der Verf. auch jetzt wieder betont, dass das Leben und Wirken Jesu von Nazareth die Geschichte und die Sendung Israels aufnimmt, ja erfüllt. Der Verf. hat sein Buch dem Mainzer Exegeten Marius Reiser gewidmet. Ihm weiß er sich in den grundlegenden Positionen nah verbunden. Deswegen empfiehlt er auch die Lektüre zweier seiner Werke – *Der unbequeme Jesus* (2011) sowie *Kritische Geschichte der Jesusforschung* (2013).

Man kann diesem Werk des Verfassers nur eine breite Leserschaft wünschen. Es genügt beiden Ansprüchen: dass es eine solide Argumentation bietet und dass es einen literarischen Genuss bedeutet, sich in es zu vertiefen. W. Löser SJ

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

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

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter **www.herder.de** beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: +49 761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

94. Jahrgang · 2019

Herder Freiburg · Basel · Wien

Herausgeber:
Die Professorien der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main und der Hochschule für Philosophie München Philosophische Fakultät SJ

Hauptschriftleiter:
Stephan Herzberg, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt am Main

Mitglieder der Schriftleitung:
Dieter Böhler SJ, Alexander Löffler SJ, Oliver J. Wiertz, Frankfurt am Main
Franz-Josef Bormann, Tübingen, Josef Schmidt SJ, München

Redaktion:
Sonja Angelika Haub, Frankfurt am Main

Internet:
wwww.theologie-und-philosophie.de

Inhalt des 94. Jahrgangs

Abhandlungen

Breul, Martin / Tappen, Julian: Wahrheit, Richtigkeit, Wahrhaftigkeit? Immanuel Kant und die Frage nach dem Geltungsanspruch religiöser Überzeugungen 50

Bruns, Christoph: Wahrheit? Zur grundsätzlichen Problematik des ökumenischen Dialogs angesichts der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils 1

Castaño, Sergio Raúl / Sereni, Cristina Andrea: Die These der zweiten Scholastik über den Ursprung der politischen Gewalt und die Position Vitorias 341

Fritz, Alexis / Brandt, Wiebke: Verteilte Moral in Zeiten von KI? Über die moralische Bedeutung technischer Artefakte in der Mensch-Maschine-Interaktion 526

Gäde, Gerhard: Der Koran als Selbstmitteilung Gottes? Theologische Anmerkungen zu Mouhanad Khorchides Theologie der Barmherzigkeit 235

Grosse, Sven: Unglaubliche Demut. Das Paradox der Christologie bei Augustin 481

Kraschl OFM, Dominikus J.: Via pulchritudinis. Ein Beitrag zur theologischen Ästhetik 28

Kühn, Rolf: Michel Henry und die Dekonstruktion der „Metaphysik der Vorstellung". Zum Verhältnis von Lebensphänomenologie und Postmoderne 69

Mayer, Tobias: Geschichtsbegriff und Wirkungspotential der Typologie. Welchen Sinn hat der Zusammenhang von Schriftauslegung und Geschichtstheologie? 192

Meckel, Thomas: Kirchenrecht in der Spur des Konzils. Hermeneutische Grundlinien der Kirchenrechtswissenschaft 498

Neuheuser, Hanns Peter: Mysterium fidei – Feier des Geheimnisses und Praxis der Verheimlichung. Liturgie angesichts der hochmittelalterlichen Arkandisziplin 321

Schrage, Marco: Luigi Taparellis naturrechtlicher Entwurf einer weltweiten Friedensordnung 367

Sieben SJ, Hermann Josef: Die Verkündigung des Evangeliums nach Augustins allegorischer Auslegung von Ps 18(19),1–7 nebst ihrer Vor- und Wirkgeschichte 161

Winter, Dominik / Jansen, Ludger: Welche Theorie der internationalen Gerechtigkeit braucht eine christliche Migrationsethik? 211

Beiträge

Mutschler, Hans-Dieter: Kritik der Künstlichen Intelligenz 411

Raffelt, Albert: Eine Neuübersetzung von Maurice Blondels L'Action (1893) 403

Splett, Jörg: Gott? Anthropo-Theologie 262

Vechtel SJ, Klaus: Glaubensverständnis und ignatianische Spiritualität. Zum theologischen Werk von Erhard Kunz 556

Wolbert, Werner: Autonomie, Teleologie und Menschenrechte. Dieter Witschens Beitrag zur moraltheologischen Diskussion 94

Zolotukhin, Vsevolod V.: Das von außen inspirierte Gottesgefühl. Die Religionsphilosophie an der Moskauer Geistlichen Akademie Mitte des 19. Jahrhunderts 251

Buchbesprechungen 99, 268, 419, 565

Verzeichnis der Verfasser/Beiträger/Herausgeber besprochener Bücher 2019

Althaus, R. 156
Alznauer, M. 431
Amor, Ch. J. 627
Anderson, S. C. 433
Anderwald, A. 618
Ansorge, D. 303
Arens, E. 603
Aristoteles 118
Asamoah-Gyadu, J. K. 316
Augustin, G. (Hg.) 302
Ayres, L. (Hg.) 615
Ayres, L. 615

Bambauer, Ch. 429
Barbato, M. (Hg.) 612
Barbato, M. 613
Barbato, M. (Hg.) 612
Barbato, M. 614
Barth, Ch. 427
Bauer, Ch. 299, 599
Bauer, Ch. (Hg.) 599
Baumgartner, C. 104
Bendel, R. 141
Bergner, G. 309
Bergson, H. 595
Berkmann, B. 157
Bernhardt, R. 273
Berti, E. 427
Bessarion 120
Bieler, A. 472
Bishop, J. 275
Blyth, D. 425
Boeve, L. 316
Bogner, D. 600
Böhr, Ch. (Hg.) 565
Böhr, Ch. 568
Bolton, R. 427
Bomhoff, H. 128
Bormann, F.-J. 629
Börner, M. 471
Bos, A. P. 426
Bosschaert, D. 299
Bossi, B. (Hg.) 425
Bossi, B. 426
Bourel, D. 440
Bowman, B. 431
Brague, R. 566
Brandt, H. G. 128
Braun, H.-J. 142
Brechenmacher, Th. 300
Breidenbach, J. 600
Bristow, W. F. 431
Brooks, Th. 432
Bruckmann, F. 308
Brümmer, V. 103
Brüntrup, G. 421
Buckareff, A. A. 275, 276
Buckareff, A. A. (Hg.) 274

Calvo, T. 426
Campagna, N. 277
Catapano, G. 300
Cattaneo, A. 317
Certeau, M. de 597
Clauteaux, E. 315
Clement, M. 449
Contogeorgis, G. 427
Corcilius, K. (Hg.) 118
Coufal, D. 448
Cunningham, P. A. 153
Curuț, I. 448

Dasgupta, S. 610
Davidowicz, K. 152
De Boer, K. 433
Deligiorgi, K. 432
Desmond, W. 615
deVries, W. A. 433
Dormandy, K. 272
Dragona-Monachou, M. 426
Drees, W. B. 275
Dreier, H. 468
Dube, S. 610
Durst, M. 299
Dussel, S. 292

Ebenbauer, P. 153
Eckert, M. 600
Eckholt, M. 600
Egler, A. 319
El Murr, D. 425
Elberfeld, R. 115
Elder, M. 448
Emery, G. 458
Emundt, D. 430
Engel, U. 600
Erhard, Ch. 270
Erhard, Ch. (Hg.) 268
Ernesti, J. 300, 605
Ernesti, J. (Hg.) 299, 627
Ernst, S. 462
Espinet, D. 113
Espinet, D. (Hg.) 112
Essen, G. 307, 308

Faber, E. M. 628
Falkner, A. (Hg.) 600
Fédou, M. 299
Fénelon, F. 586
Finlayson, F. G. 433
Fistill, U. 628
Flammer, T. 142
Flasch, K. 125
Fleckenstein, G. 299
Flügel-Martinsen, O. 603
Föllinger, S. 116
Forrest, P. 275
Forschner, M. 462
Forst, R. 430
Forster, C. 153
Forte, B. 153
Franke, Ch. A. 270
Frisch, Th. 270
Fritz, J. 426
Füssel, M. 287

Gabriel, K. 602
Gabriel, M. 112, 115
Gärdenfors, P. 314
Gasser, G. 274
Gasser, G. (Hg.) 271
Gazer, H. R. 629
Geiger, M. 470
Geiger, M. (Hg.) 469
Geldhof, J. (Hg.) 314
Gerber, S. 142
Gerhardt, V. 114, 269
Gerl-Falkovitz, H.-B. 303
Gerl-Falkovitz, H.-B. (Hg.) 565
Gerosa, L. (Hg.) 317
Gimm, M. 296
Göcke, B. P. 457
Göcke, B. P. (Hg.) 456
Gosepath, S. 429
Grätzel, S. 566
Graumann, S. 470
Grichting, M. 318
Groll, Th. 299
Grössl, J. 273
Grube, D.-M. (Hg.) 102
Gruber, J. 600
Grümme, B. 470

Haering, S. 156, 157
Haering, S. (Hg.) 155
Hahn, H. 429
Hahn, J. 318
Haider, F. 143
Hailer, M. 421
Halfwassen, J. 566
Hallensleben, B. 299
Hampe, M. 115
Harding, Ch. G. 611
Hays, Ch. M. 300
Heck, A. 614
Heinemann, G. 426
Heisenberg, Th. 270
Helbach, U. 141
Henrich, D. 289
Hermanni, F.
Herzberg, S. (Hg.) 107
Hieke, Th. 292
Hillgruber, C. 157
Himmelbauer, M. (Hg.) 151
Hinkel, S. 141
Hirschfeld, M. 141
Hirschfeld, M. (Hg.) 140
Hirt, G. 613
Hoff, G. M. 273, 600, 631
Hoff, J. 600
Höffe, O. 429, 582, 601
Hoffmann, V. 602
Hofmann, B. 472
Höhn, H.-J. 110, 272, 462, 463
Hölscher, A. 142
Homolka, W. 128, 622
Honnefelder, L. 463
Hoping, H. 303
Hoppe, R. 604
Horn, C. 108
Horn, Ch. 429
Hornung, Ch. 299
Hoth, C. 142
Houck, D. W. 446
Hoye, W. J. 109
Huber, M. (Hg.) 630
Hubert, P. 157
Hülsbömer, R. 143
Humphries, Th. L. (Hg.) 615

Ikäheimo, H. 432
Irlenborn, B. 273

Jäger, Ch. 584
Jäggle, M. (Hg.) 151
Jahae, R. 304
Jansen, L. 115, 457
Janssen, C. 470
Jaskolla, L. 269
Jaskolla, L. (Hg.) 271
Jenkins, S. 431
Jensen, K. E. 433

Kaag, J. 433
Kalapura, J. 611
Kallis, A. 631
Kampling, R. 152
Kany, R. 462, 463
Karp, H.-J. 141
Kasprowski, C. 142
Kaufmann, M. 116
Keiling, T. (Hg.) 112
Kern, Ch. 600
Kessler, E. 152
Kessler, H. 274
Keul, H. 600
Kiem, J. 628
Kinzig, W. 300
Kirwan, J. 146
Knop, J. 308
Kopp, S. 630
Korff, W. 462, 463, 464
Korff, W. (Hg.) 461
Koritensky, A. 271, 422
Kraml, H. 584
Kraschl, D. 457
Krauß, Ch. 457

Kreiner, A. 273
Kreines, J. 432
Kreuzer, A. (Hg.) 586
Kreuzer, I. 586
Krötke, W. 419
Krüger, H.-P. 602
Kuciński, A. D. 579
Küenzlen, G. 603
Kühnlein, M. (Hg.) 569, 601
Kühnlein, M. 601, 603
Kuropka, J. 141

Lange, A. 152
Langmeier, B. 117
Le Poidevin, R. 275
Leftow, B. 275
Lehner, U. L. 135
Leibold, G. 584
Lennox, G. 426
Leslie, J. 275
Levering, M. 615
Lewis, Th. A. 433
Liebsch, B. 603
Lintner, M. M. (Hg.) 627
Lintner, M. M. 628
Listl, J. 156
Liu, Ch.-F. 270
Löffler, J. (Hg.) 612
Löffler, J. 614
Löffler, W. 101, 272
Lohfink, G. 150, 633
Lohmann, G. 429
Luchner, K. (Hg.) 120
Lupi, M. 300
Lutz-Bachmann, M. 268

Malekandathil, P. (Hg.) 609
Malekandathil, P. 611
Mandrella, I. 269, 462
Marchetto, M. (Hg.) 120
Margolis, J. 102
Mariev, S. (Hg.) 120
Marinkovic, P. 462
Marschler, Th. 274, 299, 308, 419
Marschler, Th. (Hg.) 419
Marwede, F. 282
Matena, A. 613
Mazenik, Ch. 299
McCann, H. J. 275
McCord Adams, M. 275
McKirahan, R. 427
Meincke, A. S. 269
Meißner, D. (Hg.) 268
Meixner, U. 273, 420, 457
Meyer, A. 299
Mezei, B. M. 615
Mieth, C. 429
Migliori, M. 425
Mirković, N. (Hg.) 112
Mitterhofer, M. 157, 628
Mitzscherlich, B. 142
Mödl, L. 631
Mohr, G. 429
Molands, L. L. 433
Molina, L. de 584
Moling, M. (Hg.) 627
Moltmann, J. 151
Monroe, T. 448
Mooren, N. 434
Moran, D. 427
Mosayebi, R. 430
Mosayebi, R. (Hg.) 429
Mosse, D. 611
Moutsopoulos, E. 427
Moyar, D. 431
Moyar, D. (Hg.) 430
Müller, H. 600
Müller, K. 273, 307, 420, 456
Müller, O. 115
Müller, S. 462
Münk, H. J. 463
Musholt, K. 116

Nachma, A. 128
Nagasawa, Y. 275
Nagasawa, Y. (Hg.) 274
Nance, M. 430
Neufeld, K. H. 300
Ng, K. 431
Niederbachers, B. 273
Niederberger, A. 429
Nitsche, B. 274, 419
Nitschke, P. 602
Noller, J. 270
Noller, J. (Hg.) 268
Nongbri, B. L. 610
Nonnenmacher, B. 282
Noss, P. 471
Notdurfter, A. 628
Novakovic, A. 432
Nüssel, F. (Hg.) 630
Nüssel, F. 629, 631
Nusser, K.-H. 576
Nutt, A. 308
Nuzzo, A. 432

Ohly, Ch. (Hg.) 317
O'Malley, J. W. 297, 299
Ostheimer, J. 463

Pachuau, J. L. K. (Hg.) 609
Pachuau, J. L. K. 609, 612
Pachuau, L. 610
Palumbo, L. 425
Peetz, M. 445
Peixoto, M. 425
Pellegrin, P. 427
Pentzopoulou-Valalas, T. 427
Pereira, M. 132
Perszyk, K. 275
Peters, F. 472
Peterson, B. R. 149
Pfeifer, K. 275
Pfister, P. 142
Philipse, H. 110
Pihlström, S. 104
Pilvousek, J. 141
Pinkard, T. 432
Pinzani, A. 430
Pippin, R. 431
Plevrakis, E. 123
Ploner, M. Th. 628
Polak, R. 153
Polansky, R. 426
Pott, Th. 315
Pree, H. 156
Putz, H. 142

Quante, M. 431, 437
Quitterer, J. 315

Raasch, M. 142
Rahner, J. 152
Rainini, M. 446
Rambacher, S. 156
Rand, S. 432
Rapp, Ch. 427
Rauh, F. 292
Rea, M. 419
Reck, N. 152
Recker, K.-A. 141
Redding, O. 433
Rees, W. (Hg.) 155, 317
Remenyi, M. 274, 309
Remenyi, M. (Hg.) 307
Rivinius, K. J. 452
Robinson, Th. M. (Hg.) 425
Roesner, M. 447, 448
Rohmer, S. 456
Römer, I. 113
Rondeau, M.-J. 300
Rössner, Ch. 592
Roux, R. 299
Ruddat, G. 472
Runggaldier, E. 421

Sallis, J. 112
Sanches Madrid, N. 425
Sandkaulen, B. 430
Sarkar, T. (Hg.) 609
Sarkar, T. 612
Sattler, D. 629
Scaltas, Th. 426
Schaefer, M. 471
Schaeffler, R. 105, 565
Schaller, Ch. (Hg.) 302
Schärtl, Th. 273, 422, 457
Schärtl, Th. (Hg.) 271
Schärtl, Th. (Hg.) 419
Schelkens, K. 299
Schellenberg, J. L. 275, 276
Schieffer, R. 447
Schima, S. 152
Schindler, D. 138
Schlögl, R. 602
Schlögl-Flierl, K. 273
Schlott, R. 613
Schmider, C. 142
Schmidt, J. 115
Schmidt-Leukel, P. 273
Schmiedel, D. 614
Schmiesing, J. 142
Schmitz, H. (Hg.) 155
Schnädelbach, H. 108, 110
Schneider, B. 141
Schneider, Ch. 457
Schneider, R. 421, 456
Schnell, A. 113
Schockenhoff, E. 464
Schönberger, R. 268
Schöning, B. 292
Schrenk, M. (Hg.) 99
Schröder, U. 611
Schröer, Ch. 462
Schüller, Th. 319
Schürmann, E. 116
Schürmann, E. (Hg.) 114
Schüßler, M. 600
Schüßler, R. 462
Schweidler, W. 270
Seibert, Ch. 602
Seip, J. 600
Seitschek, H. O. 574
Selge, K.-H. 156
Sensen, O. 429
Sfendoni-Mentzou, D. 426
Sfendoni-Mentzou, D. (Hg.) 426
Sieben, H. J. 130
Siebenrock, R. A. 152, 274
Siebenrock, R. A. (Hg.) 151
Sieg, Ch. 279
Siep, L. 432
Śledziewski, S. (Hg.) 302
Slee, N. 104
Slotemaker, J. T. 447
Söding, Th. (Hg.) 628
Söding, Th. 629
Sommer, M. N. 115
Sorace, M. A. (Hg.) 599
Sorace, M. A. 600
Spaemann, R. 586
Spallek, G. 600
Spanknebel, S. 115
Spanknebel, S. (Hg.) 114
Speight, A. 431
Splett, I. 476
Splett, J. 442, 476
Springhart, H. 470
Staples, J. 609
Steinhart, E. 275
Stekeler-Weithofer, P. 268
Stern, R. 432

Stickelbroeck, M. 456
Stoll, Ch. 624
Stone, A. 433
Stracke-Bartholomai, M. 470
Stracke-Bartholomai, M. (Hg.) 469
Striet, M. 622
Stubenrauch, B. (Hg.) 630
Stuflesser, M. 314
Stuflesser, M. (Hg.) 314
Stump, E. 420
Swarat, U. 629

Taliaferro, Ch. 275
Tapp, Ch. 273, 420, 457
Tarsi, I. 613
Tassios, Th. P. 426
Taylor, Ch. 601
Tetens, H. 109, 457, 567
Theuer, A. (Hg.) 314
Thies, C. 110
Thomas, E. 275, 276
Thönissen, W. (Hg.) 628
Thönissen, W. 629
Töpler, W. 143
Totzke, R. 115
Traxler, Ch. 447, 449
Treitler, W. 153
Treitler, W. (Hg.) 151
Tück, J.-H. 312
Tynrai, K. N. 610

Uertz, R. 463
Ulrich, J. 300
Unterburger, K. 142
Urban, J. (Hg.) 607
Usener, K. 471

Valentin, J. 600
van den Brom, L. J. 102
van Herck, W. (Hg.) 102
van Woudenberg, R. 103
Vletis, A. 629
Vogl, W. 299
Vogt, M. 462, 463
Vogt, M. (Hg.) 461
Voigt, U. 420
Volpe, M. A. (Hg.) 615
von Stosch, K. 272, 421
von Wachter, D. 272
Voss, C. 116

Wachsmann, N. 270
Walser, M. 157
Walser, S. 567
Watzka, H. 111
Watzka, H. (Hg.) 107
Weber, M. 156
Webster, J. C. B. 609
Wegener, V. 274
Weichenhan, M. 446
Weidemann, Ch. 421
Weingartner, P. 273
Weiß, A. 320
Weiss, W. 142
Wendel, S. 273, 308
Wendel, S. (Hg.) 307
Werbick, J. 308
Westermann, H. 307
Wiertz, O. J. 104, 273, 421
Wieser, L. 471
Willaschek, M. 589
Wisse, M. 104
Wittwer, H. 116
Wittwer, H. (Hg.) 114
Wohlmuth, J. 621
Wojtyła, K. 286
Wolterstorff, N. 102, 104
Wrathall, M. 603
Wurst, G. 299
Wurst, G. (Hg.) 299

Yeomans, Ch. 432

Zambrana, R. 431
Zemler-Cizewski, W. 447
Zhang, S. 433
Ziegler, Th. 473
Zumholz, M. A. 141, 143
Zumholz, M. A. (Hg.) 140
Zŭpanov, I. G. 610

Verzeichnis der Autoren und Rezensenten 2019

Batlogg, A. R. 149–150, 597–599, 621–622, 622–624, 631–632
Beck, W. 309–311
Beestermöller, G. 464–468
Best, L. E. 469–472
Beutler, J. 604–605
Biniek, R. 618–621
Brandt, W. 526–555
Breul, M. 50–68
Bruns, C. 1–27

Castaño, S. R. 341–366

Dennebaum, T. 304–306

Endriss, S. 286–287

Fischer, N. 592–595
Fritz, A. 526–555

Gäde, G. 235–250
Graviour Augustine, R. R. 609–612
Greshake, G. 143–145
Grosse, S. 481–497
Grube, B. 422–425

Hamadi, T. 289–292
Hanke, Th. 289–292, 430–434, 434–437
Herzberg, S. 118–120
Hoesch, M. 107–112
Hofmann, S. 153–155

Jansen, L. 211–234

Kneer, M. 595–597
Knorn, B. 287–289, 584–586, 599–601
Koller, E. 461–464
Kraschl, D. J. 28–49
Kühn, R. 69–93

Linhard, V. 473–476
Löser, W. 150–151, 151, 151–153, 300–302, 302–303, 312–313, 440–442, 627–628, 628–630, 630–631, 633–634

Mayer, R. 458–461
Mayer, T. 192–210
Meckel, Th. 155–157, 498–525
Mertesacker, J. 469–472
Mutschler, H.-D. 411–418

Neuheuser, H. P. 321–340
Nissing, H.-G. 579–582

Ollig, H.-L. 99–101, 114–116, 125–128, 268–271, 437–440, 565–569, 569–574

Paprotny, Th. 307–309
Peetz, M. 292–294
Pinjuh, J.-M. 116–117, 120–123
Pörnbacher, M. 446–447, 448–449
Propach, J. L. 274–277, 427–429

Raffelt, A. 403–410
Rees, W. 468–469
Ricken, F. 117–118, 277–279, 279–282, 425–426, 426–427, 429–430
Ruster, Th. 624–627

Sans, G. 123–125, 589–592
Schatz, Kl. 130–132, 135–138, 294–296, 296–297, 297–298, 605–607
Schmerbauch, M. 138–140, 140–143, 299–300, 607–608, 612–615
Schmidt, J. 442–444
Schöndorf, H. 576–579
Schrage, M. 367–402
Schroffner, P. 146–148, 282–285, 456–458, 601–603, 615–617
Schuster, J. 582–584
Sebott, R. 157–160, 314–317, 317–320, 452–455
Sereni, C. A. 341–366
Sieben, H. J. 161–191
Splett, J. 262–267, 574–576
Stendebach, F. J. 128–130
Ströbele, Ch. 419–422

Tappen, J. 50–68

Vechtel, K. 556–564
von Heeremann, F. 476–480, 586–589

Wahlberg, Å. 102–104, 271–274, 609–612
Walser, S. 105–107
Winter, D. 211–234
Wirth, M. 112–114
Wolbert, W. 94–98

Zapff, B. M. 445
Zátonyi, M. 132–134, 449–452
Zolotukhin, V. V. 251–261

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Fachzeitschrift für theologische und philosophische Forschung

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

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

„Theologie und Philosophie“ erscheint als Vierteljahresschrift. Die einzelnen Hefte bieten auf jeweils 160 Seiten mehrere Abhandlungen, einzelne Kurzbeiträge sowie einen außergewöhnlich umfangreichen Rezensionsteil.

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

Ein Jahres-Abonnement oder ausgewählte Hefte können Sie unter **www.herder.de** beziehen. Ebenso haben Sie dort die Möglichkeit, weitere Artikel bzw. den kompletten Rezensionsteil als Datei im PDF-Format zu erwerben.

Kontakt für Bestellungen und Fragen:

Verlag Herder GmbH
Hermann-Herder-Str. 4
D-79104 Freiburg
Telefon: +49 761/2717-200
E-Mail: kundenservice@herder.de